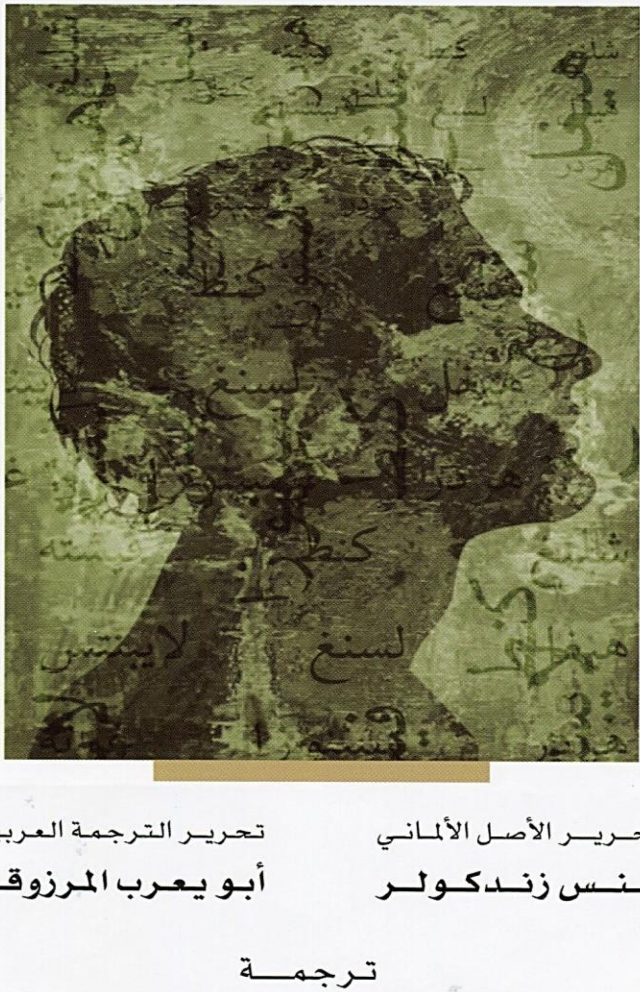
المثالية الألمانية

المجلد الأول



تحرير الأصل الألماني

هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية

أبو يعرب المرزوقي

ترجمة

أبو يعرب المرزوقي فتحي المسكيني ناجي العونلي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

المثالية الألمانية

المجلد الأول

تحرير الأصل الألماني
هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية
أبو يعرب المرزوقي

ترجمة

أبو يعرب المرزوقي   فتحي المسكيني   ناجي العونلي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

NBB

المثاليـة الألمانيـة

Handbuch

Deutscher Idealismus

Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler

Verlag J.B. Metzler Stuttgart-Weimar

المثالية الألمانية

المجلد الأول

تحرير الأصل الألماني
هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية
أبو يعرب المرزوقي

ترجمة

أبو يعرب المرزوقي
أستاذ بجامعة
تونس الأولى

فتحي المسكيني
أستاذ بجامعة المنار
تونس الخامسة

ناجي العونلي
أستاذ مساعد بجامعة
الجنوب صفاقس

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المثالية الألمانية/تحرير الأصل الألماني هنس زندكولر؛ تحرير الترجمة العربية أبو يعرب المرزوقي؛ ترجمة أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني وناجي العونلي.

٢ مج.

ISBN 978-9953-533-85-8

١. الفلسفة الألمانية. أ. زندكولر، هنس (محرر). ب. المرزوقي، أبو يعرب (محرر). ج. المسكيني، فتحي (مترجم). د. العونلي، ناجي (مترجم).

193

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات العامـــة(*)

(*) تمثل القائمة أعلاه، المحتويات العامة للمجلدين الأول والثاني لكتاب: **المثالية الألمانية**.

المحتويـــــات(*)

(*) تمثل هذه المحتويات، محتويات **المجلد الأول** من كتاب **المثالية الألمانية**.

الرموز والختصرات

هذه قائمة الرموز التي تحيل إلى المصادر التاريخية والفلسفية وأدبيات دراسة المثالية الألمانية والرومانسية الألمانية الأولى وهلدرلن (٦٥ رمزاً) وردت في هوامش النص الألماني ويأتي تعريفها الذي نعربه لمساعدة القارئ العربي في فهم نص الإحالات التي هي بدورها نترجم منها ما كان تعليقاً أو توضيحاً ونبقي على أسماء المصنفات بلسانها الأصلي لأنها ليست مترجمة. (وهي تتصدر ثبت المراجع والمصادر لأنها غير قابلة للفهم من دونها لورودها في التهميش الأصلي).

1- **AA**

مجموع مصنفات كنط نشرة الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم برلين، ١٩٠٠ ـ ١٩٥٥ و ١٩٦٦.

2- **AA**

ف. ف. ي. شلنغ نشرة تاريخية نقدية، بتكليف من لجنة شلنغ لأكاديمة العلوم ببيارن نشرها ه. م. باومجارتنر وف. ج. يعقوبس وهـ. كرنجس وهـ. تسالتنر الجزء الأول الأعمال الكاملة والجزء الثاني ما تركه المؤلف دون نشر والجزء الثالث المراسلات والجزء الرابع الكتابات الملحقة بمصنفاته.

3- **AllgBr**

مسودات نوفاليس العامة (NW)، ١٧٩٨ ـ ٩٩.

4- **Ath**

ف. شليغل شذرات صدرت في مجلة أثينيوم (KAII).

5- **AW**

ي. ج. فيشته أعمال منتخبة في ستة أجزاء نشرها ف. ميديكوس دارمشتات.

6- **Blüt**

نوفاليس بلوتنشتاوب ١٧٩٧ ـ ٩٨ (NW II).

7- **Christ**

١٧٩٩ نوفاليس المسيحية أو أوروبا (NW II).

8- **Dial**

١٧٩٨ نوفاليس حوارات (NW II).

9- **ECN**

إرنست كسيرر مخطوطات تركها المؤلف ونوصوص نشرها ي. م. كروا و أ. شفامر المجلد الثاني همبورج ١٩٩٥ وما يليها.

10- **ECW**

إرنست كسيرر مجموعة الأعمال نشرة همبورج نشرها ب. ركي همبورج ١٩٨٩.

11- **Eph**

ف. ف. ي. شلنغو مدخل إلى الفلسفة (١٨٣٠) نشرة ف. أ. آرهاردت شتوتغارت باد كنستت ١٩٨٩.

12- **FragSt**

نوفاليس شذرات ودراسات ١٧٩٩ ـ ١٨٠٠.

13- **FSt**

نوفاليس دراست فيشتوية ١٧٩٥ ـ ٩٦ (NWII).

14- **GA**

ي. ج. فيشته النشرة الكاملة لأكاديمة بيارن للعلوم نشرها راينهاردت لاوت وإرش فوكس وهـ. جليفتسكي المتوفي الجزء الأول الأعمال والجزء الثاني المصنفات التي خلفها المؤلف بعد وفاته والجزء الثالث مراسلاته والجزء الرابع تعليقات زملائه على أعماله شتوتغارت باد كنستت ١٩٦٢ وما يليها.

15- **GPPh**

ف. ف. ي. شلنغ تأسيس الفلسفة الوضعية درس منشن سنة ١٨٣٢ ـ ٣٣ WS ١٨٣٣ نشرها وعلق عليها هـ. فورمنس الجزء الأول تورينو ١٩٧٢، SS.

16- **Gul**

نوفاليس العقد والحب أو الملك والملكة ١٧٩٨ (NWII).

17- **GW**

ج. و. ف. هيغل الأعمال الكاملة نشرة أكاديمية راين فاستفال للعلوم همبروج ١٩٦٨ وما يليها.

18- **GWL**

ي. ج. فيشته أساس نظرية العلم بكاملها (GA I, 2; SW I).

19- **HW**

ف. هلدرلن الأعمال الكاملة والرسائل في أربعة أجزاء نشرها جنتر ميت برلين طبعة الثانية ١٩٩٥. (الأولى سنة ١٩٧٠)

20- **HR I-IV**

ج. و. ف. هيغل دروس في فلسفة الدين نشرها ج. لاسون همبروج ١٩٦٦.

21- **HS**

ي. ج. هردر الأعمال في عشرة مجلدات نشرها م. وبولاخر وأل. فرنكفورت على نهر الماين ١٩٨٥ ـ ٢٠٠٠.

22- **HSS**

ج. و. ف. هيجل مجموع المصنفات نشرة التكريم في عشرين مجلداً شتوتغارت باد كنشتت الطبعة الرابعة ١٩٦١ وما يليها.

23- **HW**

ج. و. ف. هيغل الأعمال في عشرين مجلداً. نشرة الأعمال والنظرية، تمت إعادة النشر على قاعدة نشرة الأعمال للسنوات ١٨٣٢ ـ ٤٥ فرانكفورت على نهر الماين ١٩٧١.

24- **Hyp**

هيبريون (=رواية ألفها هلدرلين) أو راهب يونان (StA 3).

25- **JenV**

ف. شليغل درس في الفلسفة المتعالية (ألقاه بيينا السنة الجامعية ١٨٠٠ ـ ٠١).

26- **JW**

ف. هـ. يعقوبي الأعمال نشرة لمجموعة الأعمال نشرها ك. همخر وو. ياشكه همبروج شتوتغارت باد كنشتت ١٩٩٨ وما يليها.

27- **KA**

نشرة نقدية لأعمال ف. شليغل نشرها أ. بيلر مع آخرين بادربورن منشن وفيان ١٩٥٦ وما يليها.

28- **K**

ف. شليغل درسه عن تطور الفلسفة في كتابين (ألقاه في كولن السنة الجامعية ١٨٠٤ ـ ٠٥) KA XII und XIII.

29- **Lessing**

ف. شليغل أدب (١٨٠٣) (KAIII 3).

30- **Lit**

ف. شليغل أدب (١٨٠٣) (KA III).

31- **LM**

ج. أ. لسنغ مجموعة المصنفات نشرة ك. لخمن الطبعة الثالثة بعد مراجعة جديدة وإضافات اعتنى بها ف. منكر شتوتغارت لابتشس ١٨٨٦ وما يليها.

32- **LW**

ج. أ. لسنغ الأعمال نشرها هـ. ج. جوبفارت منشن ١٩٧٠ وما يليها.

33- **Lyc**

ف. شليغل شذرات نشرت في مجلة **لوكيوم** (KAII).

34- **MEW**

كارل ماركس وف. إنغلز الأعمال برلين ١٩٥٦ ما يليها.

35- **MS**

موسى بن مندل مجموعة المصنفات نشرة التكريم نشرها ف. بمبارجر وأل. وواصل نشرها أ. ألتمن شتوتغارت باد كنستت ١٩٧١ وما يليها.

36- **Myth**

ف. شليغل أحاديث حول الميثولوجيا (القسم الأخير من أحاديث حول الشعر).

37- **NR**

ي. ج. فيشته أساس الحق الطبيعي بمقتضى مبادئ نظرية العلم (GA I, 1,4; SW III).

38- **NW**

نوفاليس ١٩٧٨ الأعمال كتب اليوميات والرسائل ف. فون هردنبارجس. نشرة هـ. ي. ماه ور. ساموال منشن فيانا.

39- **NWII**

نوفاليس الدراسات العلمية الطبيعية لمدينة الفرايبارية (=في مدينة فرايبارج) ١٧٩٨ ـ ٩٩.

40- **PhL**

ف. شليغل سنوات النظرية الفلسفية (شذرات في الفلسفة) KA XVIII und XIX.

41- **Plitt**

من حياة شلنغ، في رسائله المجلد الثالث ١٨٢١ ـ ١٨٥٤ نشرة غوستاف ليوبولد بلت لايبنتس ١٨٧٠.

42- **PoeH**

ف. شليغل كراسات في الشعر والأدب (KA XVI und XVII).

43- **Poesie**

ف. شليغل حديث حول الشعر نشر في مجلة **أثينيوم** ١٨٠٠ (KA II).

44- **PolAph**

نوفاليس مزامير سياسية ١٧٩٨. (NW II)..

45- **SBD**

ف. و. ي. شلنغ رسائل ووثائق المجلد الثالث ١٨٠٣ ـ ١٨٠٩ نشرة هـ. فورمنس بون ١٩٧٥.

46- **SchB**

شلايرماخر رسائل االمجلد III نشرة دلتهاي ويونس برلين ١٨٥٨ ـ ٦٣.

47- **SdW**

ف. و. ي. شلنغ نسق عصر العالم درس ألقي في منشن ١٨٢٧ ـ ٢٨ في استدراك لإرنست فون لاسوا نشره وقدم له س. بيتز النشر الثانية المراجعة بفرنكفورت على نهر الماين ١٩٩٨.

48- **SR**

نوادر شلنغية جمعها وقدم لها ل. باريسون تورينو ١٩٧٧.

49- **SSZI**

إيكس تليات (نشرة) شلنy في مرآة معاصريه تورينو ١٩٧٤.

50- **SSZII**

إيكس تيليات (نشرة): شلنy في مرآة معاصريه مجلد تكميلي، ملكيور كاير حول شلنغ تورينوا ١٩٨١.

51- **SSZIII**

إيكس تليات (نشرة): شلنغ في مرآة معاصريه المجلد الثالث جزء إضافي ميلانو أ. ي.

52- **SSZIV**

إيكس تليات (نشرة) شلنy في مرآة معاصريه المجلد الرابع رجع صدى ميلانو ١٩٩٧.

53- **StA**

ف. هلدرلن مجموعة الأعمال نشرة شتوتغارت لأعمال هلدرلن نشرة ف. بايسنار وأ. باك شتوتغارت ١٩٤٣ ـ ١٩٨٥.

54- **Stud**

ف. شليغل في دراسة الشعر اليوناني (KA I).

55- **SW**

ف. و. ي. حول مجموعة أعمال شلنغ، نشرة ك. ف. أ. شلنغ القسم الأول عشرة مجلدات (من الأول إلى العاشر) والفسم الثاني أربعة مجلدات (من الحادي عشر إلى الرابع عشر) شتوتغارت أوسبورغ ١٨٥٦ ـ ٣١ وردت شاهداً في SW Bd, S أعمال شلنغ، بحسب الطبعة الأصلية في ترتيب جديد نشرة م. شرودر ستة أجزاء رئيسية وستة أجزاء تكميلة منشن ١٩٢٧ وما يليها الطبعة الثانية ١٩٥٨ وما يليها.

56- **SW**

ي. ج. فيشته أعماله برلين ١٩٧١ نسخة مصورة من أعمال غوتليب فيشته الكاملة نشرة أ. ه. فيشته برلين ١٨٤٥ ـ ٤٦، ونشرة ما تركه فيشته دون نشر بعد وفاته نشرة أ. هـ. فيشته بون ١٨٣٤ ـ ٣٥.

57- **T/L**

الملك ماكسيميليان الثاني، في بيارن وشلنغ التراسل نشرة ل. تروست وف. لايست شتوتغارت ١٨٩٠.

58- **TGB**

ف. و. ي. شلنغ مسودات فلسفية وكتب يوميات، مستخرجة من تركة شلنغ البرلينية نشرة هـ. ي. زندكولر بمشاركة ل. كناتز وم. شرافن همبورج ١٩٩٤ وما يليها.

59- **TGB 1848**

ف. و. ي. شلنغ، يوميات ١٨٤٨، الفلسفة العقلانية والثورة الديمقراطية بالمشاركة مع بكمن وم. شرافن مستخرجة من تركة شلنغ البرلينية نشرة هـ. ي. زندكولر همبورج ١٩٩٠.

60- **Unverst**

ف. شليغل في اللامفهومية نشرت بمجلة **أثينيوم** ١٨٠٠ KA II.

61- **UPhO**

ف. و. ي. شلنغ التصور الأصلي للفلسفة الوحي (التجلي) نشرة و. أ. ارهاردت مجلد القسم الثاني همبورج ١٩٨٢.

62- **Vet**

شلنغ دروس شتوتجارت الخاصةK نسخة لم يسبق نشرها مصحوبة بنص الأعمال نشرها وقدم لها وصاغ هوامشها م. فيتو تورينو ١٩٧٣.

63- **Vorarb**

نوفاليس أعمال تمهيدية لمجموعات مختلفة من الشذرات ١٧٩٨.

64- **WA**

ف. و. ي. شلنغ عصر العالم، شذرات، في التصور الأصلي لسنة ١٨١١ و١٨١٣ نشرها م. شروتر منشن ١٩٤٦.

65- **Wert**.

ف. شليغل في قيمة دراسة اليونان والرومان KA I.

التعريـف بمؤلفـي الكتـاب

ماتيو فانسانزو دالفونسو دكتور دارس فلسفة وحاصل على منحة في جامعة همبولت من قبل اللجنة نشر أعمال فشتة التي تركها بعد وفاته بالأكاديمية العلمية في بايارن متعاقد للتدريس في جامعة لودفيش ماكسيماليان منشن.

فيليكس ديوك دكتور دارس فلسفة وعلم نفس أستاذ فلسفة ومنسق للحلقة الثالثة (الدكتوراه) في الفلسفة بالجامعة الحرة بمدريد.

جيان فرنكو فريغو دكتور في الدراسات الفلسفة أستاذ لتاريخ الفلسفة قسم الفلسفة بجامعة الدراسات ببادوا.

باربال فرشمن دكتورة في الدراسات الفلسفية مدرسة ومساعدة علمية في مساق الفلسفة بجامعة بريمن.

بييروا جيوردانو دكتور في الدراسات الفلسفية باحث في قسم الفلسفة بجامعة الدراسات بميلانو.

جان فرانسوا كرفيغان دكتور في الدراسات الفلسفية والمنطق أستاذ في الفلسفة الألمانية الكلاسيكية وفي فلسفة القانون باحث في الفلسفة ومدير كرسي المعايير والمجتمعات والفلسفات (نوسوفي) بجامعة بانتيون الصوربون (باريس الأولى).

لوتار كناتز دكتور في الدراسات الفلسفية والتاريخية وفي تاريخ الفن أستاذ مساعهد في الفلسفة وفي مساق الفلسفة بجامعة بريمن،

جورج مور دكتور في الدراسات الفلسفية واللاهوتية وعلم التربية أستاذ الفلسفة والناطق باسم المركز البحث الفلسفي في أسس العلوم ومساق الفلسفة بجامعة بريمن.

مقدمة محقق النص العربي

أبو يعرب المرزوقي

لما اطلعت على مصنف المثالية الألمانية الذي أهداني الصديق الفاضل الأستاذ هنس يورغ زندكولر مشكوراً نسخة منه عقدت العزم على نقله إلى العربية رغم علمي بعسر المهمة. فالكتاب من الحجم الكبير. وهو يتطلب جهداً لا يدرك قدره إلا من علم أنه مسح دقيق وتفصيلي لأهم إشكاليات الفكر الفلسفي في كل مجالاته النظرية والعملية خلال أهم مراحل الفكر الغربي الحديث: **القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وامتداداتهما في القرنين الأخيرين العشرين والحادي والعشرين.**

ولما حادثت أخي القاضي الفاضل أبا محمد عبد العزيز القاسم في أمره لم يكن في خلدي أني سأجد منه ومن إخوان له يتعاونون على البر والتقوى وخدمة الأمة بذروة الجهاد (العلم والتربية) كل التشجيع الذي حبوني به إلى حد جعلني ألتزم بعمل كل وسعي لإنجاز الترجمة في سنة واحدة خاصة وأنه تفضل فطلب مني التفرغ الكامل لتحرير الترجمة والتعليق عليها والمقارنة بين الفكر الغربي ممثلاً بفلاسفة المثالية الألمانية والفكر العربي الإسلامي ممثلاً بعلمين كانا ولا يزالان عندي أفضل ممثلين لهذا الفكر (**ابن تيمية وابن خلدون**) وإشراك بعض زملائي من طلبتي للقيام بالترجمة.

واغتنم هذه الفرصة لأشكر الأساتذة الأفاضل المسكيني والعونلي والعارم على ما بذلوه في ترجمة الفصول التي تكرموا بالمساعدة في ترجمتها مسهمين بذلك في هذا الجهد التربوي الذي كان بمبادرة كريمة من

القاضي الفاضل أبي محمد عبد العزيز القاسم. لكن ظروف زملائي الأكاديمية شاءت أن اضطر للقيام بترجمة أكثر من ثلثي الكتاب بنفسي حتى أفي بوعدي ومن ثم فقد تركت كل مشاغلي الفكرية الأخرى وخاصة عملي على الكتاب الثاني في تفسير القرآن الكريم تفسيراً فلسفياً. وها أنا ولله الحمد أصل إلى غاية هذا [العمل لأقدم نصاً في لسان عربي مبين يجمع بين التوجه إلى أهل الاختصاص الدقيق وقابلية التوجه إلى القراء العرب عامة]. فشكراً لله وشكراً للقاضي الفاضل الذي مكنني من تحقيق هذا المشروع الذي أعتقد أنه سيكون المدخل السليم لشبابنا، شبابنا الذي يريد معرفة الفكر الغربي الحديث معرفة تتجاوز التسطيح شبه الصحفي لأفكار مجتثة لا يصل بينها واصل يفهمه أسسها الثقافية والتاريخية.

وما أظن أحداً بحاجة إلى أن يثبت أن اللغة العربية التي استطاعت أن تؤدي أفكار أفلاطون وأرسطو وأقليدس منذ القرنين الثالث والرابع للهجرة (**التاسع والعاشر**) قادرة على أداء أفكار كنط وهيغل في القرن الخامس عشر للهجرة (**القرنين العشرين والحادي والعشرين**) بعد تجارب كونية في قول الفكر الفلسفي مثلها الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم كثير. لذلك فلن أتكلم في ما يفرط في الكلام عليه جل المترجمين للفلسفة في لحظتنا الراهنة أعني ما يدعونه من عسر المهمة لكأن الفلسفة العربية بدأت معهم. وقد سبق أن ناقشت المسألة وبينت وهاءها بل ودورها في تزكية النفس عند المترجمين. ويكفي أن أذكر في هذه المقدمة بالدافعين الأساسيين للإقدام على هذه الترجمة:

الأول هو ما لفكر المثالية الألمانية من كبير الأهمية في الفكر الغربي المعاصر. ولهذه العلة فنحن نعتبره القادح الذي يمكن أن يساعد على تكوين جيل من شباب الأمة قادر على التحرر من التأثر الانفعالي الذي ساد خلال قرني النهضة اللذين غلب عليهما الإطلاع السطحي على الفكر الغربي واستبدال هذا الموقف الانفعالي بالفعل القصدي وشرطه الفهم المحقق لإمكانية التجاوز بالاستيعاب: فلا يمكن للحضارة العربية الإسلامية أن تستأنف الإبداع إذا ظلت عاجزة عن فهم أهم شروط ما حصل خلال سباتها الشتوي من تقدم في الفكر الإنساني. ولما كان توقف نشاطها الفكري المبدع جاء بعد استيعابها ذروة الفلسفة الأولى (اليونان) واستئنافه جاء قبل استيعاب

ذروتها الثانية (الفلسفة الألمانية) فإن المطلوب هو أن يكون هذا اللقاء الثاني مع الفكر الفلسفي على الأقل في مستوى اللقاء الأول فينطلق مما أنجزه مع تجنب نقائصه: الاتصال المباشر بالترجمة من المنبع وليس بالوسائط كما حصل في المرة الأولى.

والثاني هو أهمية المقارنة بين المثالية الألمانية ورمزي الأوج الذي بلغته الفلسفة العربية أي ابن تيمية وابن خلدون: من خلال أهمية مسألتين تشاركهما فيهما المثالية الألمانية أعني العلاقة بين العلم والإيمان (ابن تيمية) والعلاقة بين الفلسفة والتاريخ (ابن خلدون). فهذه المقارنة تثبت أمرين:

الأول هو أن الاستئناف العربي الحالي يمكن أن ينطلق من إدراك العلاقة الوطيدة بين ما حصل في الفكر الغربي الساعي إلى تجاوز الفكر الوسيط والانتقال إلى الفكر الحديث وذروة الفكر العربي التي يمثلها فيلسوفانا ابن تيمية وابن خلدون في أهم مجالين تتميز بهما المثالية الألمانية: مجال العلاقة بين الإيمان والعلم (ابن تيمية) ومجال العلاقة بين التاريخ والفلسفة (ابن خلدون) إذ إن الفكر العربي والإسلامي إلى يومنا هذا لم يصل إلى الذروة التي وصل إليها هذان العلمان رغم كل محاولات استيعاب الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

الثاني هو أن الأفق الذي فتحه فيلسوفانا يمكن أن يصبح أفقاً مساعداً على الحوار الندي مع الفكر المعاصر فيحرر شبابنا من عقد النقص التي يراد لها أن تكون منطلق الحرب النفسية على حضارتنا في مجالات ريادتها بالذات أعني الكونية الروحية والعقلية. فمثلما كان الإسلام من حيث هو دين ممثلا للكونية بمعناها الخلقي والروحي فإن فكر العرب الفلسفي كان هو بدوره ومنذ بدايته ممثلا للكونية بمعناها المعرفي والروحي كما يتبين من فكر هذين الفيلسوفين اللذين يعتبران ذروة فكرنا ومن ثم جسر الوصل المضاعف مع ماضينا المجيد ومستقبلنا الواعد.

تونس في ١٠ نيسان/ أفريل ٢٠١١

مقدمة محقق النص الألماني

هنس زندكولر

تمثل ترجمة مصنف المثالية الألمانية شرفاً بالنسبة إليّ بوصفي ناشر النص الألماني وهي كذلك شرف بالنسبة إلى كل الذين أسهموا في إنجاز هذا العمل. إنها ترجمة ذات دلالة عظمى بالنسبة إلى تبادل الأفكار والرؤى والمناظير الفلسفية بين الوطن العربي وأوروبا.

وقد مثلت فكرة ترجمة هذا المصنف لحظة جوهرية كانت بدايتها سنة ٢٠٠٠ ذات علاقة حميمة بالعمل المشترك بين بعض فلاسفة العرب وفلاسفة الألمان وذلك خاصة في العمل المشترك الذي شرعنا فيه بين كرسي اليونسكو للوطن العربي ومخبر الفلسفة في تونس ومركز الأسس الفلسفية للعلوم والقسم الألماني من حقوق الإنسان والثقافية لكرسي اليونسكو الأوروبي للفلسفة (بباريس) في جامعة بريمن. ولم يكن هذا العمل المشترك أبداً من طبيعة دبلوماسية بل هو كان بالأحرى تجربة تفلسف مشتركة في مجالات الفلسفة النظرية والعملية تبدأ بالابستمولوجيا وتذهب إلى حد فلسفة السياسة والقانون. وقد جرى ذلك كله في شكل ندوات انعقدت في تونس وفي بريمن عشناها في مناخ من الضيافة المتبادلة (مرة كل سنة بالتبادل بين ألمانيا وتونس).

إن الاحترام المتبادل الذي كان يصل بيننا كان احترام الآخر وحرية التفلسف بروح نقدية أعني فكراً بين متساوين دون إكراه ولا تنميط.

وأشهد إني لم أنل قط ثمرة عقلية وشعوراً بالعرفان عظيمين من التعاون مثلما نلته مع فلاسفة تونس نساءً ورجالاً.

ويتوجه شكري الخاص إلى الأستاذ المرزوقي الذي استهل هذه النشرة العربية للمصنف وقادها وترجمها وكذلك لمشاركيه في الترجمة الأساتذة المسكيني والعونلي والعارم لالتزامهم وعملهم الجدير بالإعجاب.

كما عليّ أن أشكر كذلك وبصورة خاصة القاضي الفاضل أبا محمد عبد العزيز القاسم لتشجيعه ومساعدته السخية من أجل تحقيق هذه الترجمة.

تعد النشرة العربية لمصنف المثالية الألمانية هدية لكل أولئك الذين يتفلسفون في الوطن العربي وكل المؤلفين من عديد البلاد الأوروبية الذي يسعون لغاية هي بيان أن المثالية التي سميت بالمثالية الألمانية إرث للإنسانية قاطبة بما في ذلك الثقافة الفلسفية العربية عظيمة الثراء.

إلا أنه ينبغي ألا نغتر: فأفكار العقل والنزعة الإنسانية التي ثقفها الفلاسفة المثاليون عامة وكنط خاصة لم تنتصر بعد. فالتقدم نحو النزعة الإنسانية ليس أبدا بالأمر المضمون. ذلك أن جدراناً جديدة ما تزال فاصلة بين الكثير من البشر والمدينة العالمية التي تمكن من حياة مشتركة بين البشر في جو من الحرية والمساواة والعدالة بينهم بل إن البشر كعهدهم لا زالوا يتنابزون بوصف بعضهم البعض بالأغيار والأجانب فيميزون بين بعضهم البعض. ومن علامات ذلك المتعاظمة بصورة جدية ما نجده في أوروبا من تضخم الخوف من الإسلام (الإسلام فوبيا).

كانت المثالية الألمانية ولا تزال فكرا معارضا لكل نظام ـ قديما كان أو حديثا ـ يعتدي على كرامة الإنسان وحقوقه فكرا يدافع عن العدل والمساواة بينهم وعن حريتهم. لكن الهوة الفاصلة بين الفقراء والأغنياء ما يزال عمقها متزايدا في الكثير من بقاع العالم والتوق إلى السيطرة الاستعمارية ليس أمرا من الماضي. لذلك فالتذكير بالمثالية الألمانية يمثل أمرا يقتضيه الدفاع عن معارضة يشعر أصحابها بأن من واجبهم السعي إلى القانون العادل والالتزام بأمر لا يدين بشيء لليتوبيا إذ هم لم يهجروا الواقع بل هم يكشفون العلل العينية للألم والاضطهاد والظلم والتمييز.

فقد كتب مونتانيو: «لا نقيم أبدا حيث نحن بل نحن دائما بنحو ما متجاوزون للواقع. فضروب الخوف والآمال والرغبات تدفعنا دائما نحو المستقبل فتحول دوننا وإمكانية الشعور بما هو موجود الآن وحتى إمكانية ملاحظته. وبدلا من ذلك تطمعنا بأمور تعتبر مما سيحصل ذات يوم ولعلها مما لا يحصل إلا عندما نكون قد غادرنا الحياة». إن جملة مونتانيو هذه ينبغي ألا تكون مما يتميز به الفكر ولا الفعل الفلسفي.

ففي عالمنا توجد بدائل واقعية عما ليس بإنساني وهي ـ أخذا بعين الاعتبار الفروق الثقافية والبحث عن أكبر قدر ممكن من التقارب ـ بدائل قابلة للتحقق. وهذه البدائل يمكن أن نسميها التعددية والعدل والديموقراطية:

فمعنى التعددية يكمن في قابلية البشر للعيش بحسب تخطيطهم الذاتي لحياتهم من دون أن يعتدوا على واجبات التضامن بين البشر.

والعدل هو ما كانت تطلبه البشرية دائما: المساواة والأخوة والتضامن.

والديموقراطية ـ كما ينبغي أن تكون ـ هي الفضاء العام الذي يضمن فيه الأفراد والجماعات والمجتمعات بعضهم للبعض صون القانون.

إن المواطنة العالمية التي يتصف بها القانون الدولي لحقوق الإنسان تربط هذه العناصر الثلاثة بحياة مشتركة بين البشر من دون جوع ولا حاجة ولا فقدان للحرية. وهذه البدائل الإنسانية من اللاإنسانية هي بدائل بصدد التحقق بالفعل. لكنها ليست بعد حقائق في العالم كله. لذلك كان من الأهمية بمكان أن نذكر بالمثالية الألمانية باعتبارها نموذجاً للفلسفة النقدية الملتزمة.

Vorbemerkung zur arabischen Übersetzung

Die Übersetzung des *Handbuch Deutscher Idealismus* ist sowohl für mich als Herausgeber der deutschen Ausgabe als auch für alle, die an diesem Werk mitgearbeitet haben, eine Ehre. Sie ist von größter Bedeutung für den Austausch von Ideen, Konzepten und philosophischen Perspektiven zwischen der arabischen Welt und Europa.

Die Idee, das Handbuch zu übersetzen, war ist ein Ausdruck und ein wesentliches Moment der im Jahre 2000 begonnenen engen Zusammenarbeit zwischen arabischen und deutschen Philosophinnen und Philosophen, insbesondere der Zusammenarbeit zwischen dem UNESCO-Lehrstuhl für die Arabische Welt und dem Laboratoire de Philosophie in Tunis und dem Zentrum Philosophische Grundlagen der Wissenschaften sowie der Deutschen Abteilung «Menschenrechte und Kulturen« des europäischen UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie (Paris) an der Universität Bremen. Diese Zusammenarbeit war nie diplomatischer Natur; vielmehr haben wir diese gemeinsame Erfahrung des Philosophierens in den Bereichen der theoretischen und praktischen Philosophie - von der Epistemologie bis zur politischen und Rechtsphilosophie - in Form vieler Kolloquien in Tunis und in Bremen und gegenseitiger Gastfreundschaft gelebt. Was uns verbunden hat, ist der Respekt des Anderen und die Freiheit des Philosophierens im Geiste der Kritik - ein Denken unter Gleichen ohne Zwang zur Uniformität. Nie habe ich mit mehr intellektuellem Gewinn und größerem Gefühl der Dankbarkeit kooperieren können als mit den Philosophinnen und Philosophen in Tunis.

Mein besonderer Dank gilt Professor Marzouki, der diese arabische Ausgabe des Handbuchs initiiert, geleitet und übersetzt hat, und den an der

Übersetzung beteiligten Professoren Meskini und Ounelli für ihr Engagement und ihre beeindruckende Arbeit. Zu danken habe ich auch dem Richter Abou Mohamed AbelAziz al Gassim für seine großzügige finanzielle Förderung der Übersetzung.

Die arabische Ausgabe des *Handbuch Deutscher Idealismus* ist ein Geschenk an alle, die in der arabischen Welt philosophieren, und an alle Autoren aus mehreren europäischen Ländern, die mit diesem Handbuch das Ziel verfolgen, zu zeigen, dass der Idealismus, der «Deutscher Idealismus« genannt wird, ein intellektuelles Erbe der ganzen Menschheit ist - auch der so reichen arabischen philosophischen Kultur.

Doch täuschen wir uns nicht: Die von den idealistischen Philosophen und insbesondere von I. Kant ausgearbeiteten Ideen der Vernunft und des Humanismus haben den Sieg noch nicht davongetragen. Der Fortschritt zur Humanität ist keineswegs garantiert. Neue Mauern trennen viele Menschen von der Kosmopolis eines Zusammenlebens in Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Menschen werden als die «Anderen» und «Fremden» stigmatisiert und diskriminiert. Die in Europa anwachsende Islamophobie ist ein ernstzunehmendes Zeichen.

Der «Deutsche Idealismus» war und ist ein Denken in Opposition gegen jedes - alte oder neue - Regime, das die Würde und die Rechte der Menschen verletzt und ihnen Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit vorenthält. In weiten Teilen der Welt vertieft sich die Kluft zwischen Armen und Reichen, und das Streben nach kolonialer Hegemonie gehört nicht der Vergangenheit an. Die Erinnerung an den «Deutschen Idealismus» ist eine Aufforderung, für eine Opposition zu plädieren, die sich gerechtem Recht verpflichtet, und für ein Engagement, das Utopien keinen Tribut zollt und nicht aus der Wirklichkeit emigriert, sondern die konkreten Gründe von Elend, Unterdrückung, Unrecht und Diskriminierung aufdeckt. Wir sind» - so schreibt Montaigne - nie recht zu Haus; wir schweben immer irgendwie über der Wirklichkeit. Befürchtungen, Hoffnungen, Wünsche tragen uns immer in die Zukunft; sie bringen uns um die Möglichkeit, das, was jetzt ist, zu fühlen und zu beachten; statt dessen gaukeln sie uns Dinge vor, die einmal kommen sollen, vielleicht erst dann, wenn wir gar nicht mehr existieren.» Montaignes Satz sollte das Denken und Handeln der Philosophen in unserer Gegenwart nicht charakterisieren.

Es gibt in unserer Welt realistische Alternativen zur Inhumanität, und sie sind - unter Berücksichtigung kultureller Unterschiede und auf der Suche nach gröβtmöglicher Nähe - realisierbar. Diese Alternativen können mit «Pluralismus», «Gerechtigkeit» und «Demokratie» benannt werden. Der Sinn des Pluralismus besteht darin, dass Menschen nach ihren eigenen Lebensplänen leben können, ohne Solidaritätspflichten zu verletzen. Gerechtigkeit ist das, was die Menschen schon immer gewollt haben: Gleichheit, Brüderlichkeit und Solidarität. Und die Demokratie - wie sie sein soll - ist der öffentliche Raum, in dem Individuen, Gruppen und Gesellschaften sich wechselseitig den Schutz des Rechts gewähren. Der Kosmopolitismus des Internationalen Rechts der Menschenrechte verbindet diese drei Elemente eines Zusammenlebens ohne Hunger, Not und Unfreiheit.

Diese Alternativen zur Inhumanität sind auf dem Wege ihrer Verwirklichung; weltweite Realität sind sie noch nicht. Deshalb ist und bleibt die Erinnerung an den «Deutschen Idealismus» als Paradigma kritischer und engagierter Philosophie wichtig.

Hans Jörg Sandkühler

تصديـــر

(ص ix)(*) كانت المثالية الألمانية ولا تزال منظومة من الأفكار ذات التأثير القوي في تاريخ الفلسفة، وهي ذات مصادر مهمة في تاريخ الثقافة الألمانية، لكن التعامل معها باعتبارها ظاهرة تاريخية قومية في المقام الأول، يعد من قصر النظر بل ينبغي أن ينظر إليها وأن يتم البحث فيها من خلال أفق متنوع الأشكال من التأثر والتلقي والتثاقف، أشكال تفاعلت خلالها مع تاريخ أوروبا الثقافي والروحي والعلمي والحقوقي والسياسي.

وينبغي في دراسة المثالية الألمانية أن نضم ضروباً أخرى من التفكير الفلسفي والثقافات ـ وبصورة جوهرية لحظات من بدايات التاريخ الأوروبي، مثل: التجريبية البريطانية، والعقلانية أو التنوير الفرنسي ـ حتى نتمكن من فهم تكون هذا (الضرب من) التفلسف في ألمانيا وتطوره.

علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، تلقي المعاصرين للمثالية الألمانية وتحولاتها في ثقافات أوروبية أخرى وما نتج عن ذلك من تفاعلات بين الفلسفات، ومن علاقات مع الدين والفن والعلوم والقانون والسياسة. وإذا تحقق ذلك تبين أن المثالية الألمانية كانت ولا تزال لحظة مركزية في تطور أوروبا بوصفها وحدة ثقافية متعددة الأنغام.

إلا أن تاريخاً شاملاً لتلقيات المثالية الألمانية خارج ألمانيا لم يكتب. ويعد الفصل الثاني عشر من المتن، الفصل ذو المضمون الثري، مساهمة

(*) أرقام الصفحات الواردة في متن نص الكتاب تعود إلى صفحات النسخة الألمانية (الطبعة الأولى).

أولى لكتابة تاريخها كتابة تطابق تعقيد هذه التلقيات ذات الدوافع المختلفة، لكن (أصحابها) لا يزعمون أي دعوى لكمال (عملهم). فالأمر يتعلّق بأن نبين أن المثالية الألمانيّة قد تمّ تلقيها، منذ عصر نشأتها وتطورها في عدد كبير من البلاد الأوروبية باعتبارها حركة فكرية ـ قبولاً لها أو مناسبة للنقد ـ وعرضت عرضاً نموذجياً بقدر الأشكال المختلفة التي تم تلقيها فيها كل مرة بحسب شروط الهيئات الثقافية القومية. وسيتم التعرض في هذا المتن إلى تلقيات حصلت في بريطانيا العظمى، وإيرلندا، وفرنسا، وإيطاليا، وإسبانيا، وكذلك في بولونيا وفنلندا.

يتوجه هذا المصنف الذي تمت هيكلته بمقتضى وجهات نظر نسقية، والذي هو أول مصنف تمهيدي في تاريخ المثالية الألمانية كتب بمنظور يضع المسائل وضعاً نسقياً إلى دارسي (المثالية الألمانية) المتقدمين (في درسها)(*)، ولكنه يتوجه كذلك إلى المتعلمين والباحثين من غير أهل الاختصاص فيها.

ركزت مصنّفات هذا المتن وركز مصنفوه أيضاً ـ إذ شرحوا هذا الفصل معاً متحملين مسؤوليته بصورة جماعية ـ في عرضهم بصورة جوهرية على فلسفات كنط وفيشته، وشلنغ، وهيغل من دون أن يريدوا تكذيب القول إن المثالية الألمانية قد طورت منظومات فكرية ذات تعقيد أوسع. فتقصي البحث في أبعاد هذه المنظومات العميقة وفي تفرعاتها وتشابكاتها، أدى في العقد الأخير إلى توسيع مشهود للمعرفة حول المثالية الألمانية. لكن البحث في الحقيقة لم يبلغ بعد تمه. ثمّ إن تصور نظام (العقد الواصل) «**من كنط إلى هيغل**» يبين لنا تصوراً شديد البساطة. لذلك فالتركيز المعتبر في هذا المتن على المعلمين الكبار لا يعود إلى هذه «**الخرافة**» التاريخية بل ليست لعلل لا تعود إلى ضرورة حصر نطاق البحث.

وسنضم إلى فلسفة المثالية الألمانية التي هي موضوع المتن،

(*) ماتيو دالفونسو (ميلانو منشن) فيليكس ديوك (مدريد) جيان فرنكو فريغو (بادوا) بربال فرشمن (بريمن) بييرو جيوردانو (ميلانو) جان فرانسوا كيرفيغان (باريس) لوتار كناتز (بريمن) جورج مور (بريمن) بريان أوكنور (دوبلن) دتليف بيتسولْد (غروتنغن) ماسياج بوتيبا (وارسو) ميكائيل روزن (أوكسفورد) هنس يورغ زندكولر (بريمن) هنرييكا تافي (هلسنكي).

الرومانسية الباكرة التي كانت في أغلب الحالات على هامشها؛ إذ من المعلوم أنها قد عرفت ذاتها صراحةً معتبرة نفسها مثالية، ومعها توسع النظر إلى التطور المثالي متعدد الصفائح.

ولا يكتفي كل واحد من المصنفين الذين عالجوا مسائل المثالية الألمانية، مسائلها الجوهرية في عرضه لها بشواهد قصيرة بل إنه يورد في كل حالة من حالات المسائل النسقية منتخبات وافية من أهم المصادر الممثلة. كما إن هذه المسائل يكتمل تحديدها بعرضها التاريخي. ذلك أن المصنّف يعد دفاعاً عن القراءة التاريخية. فكلما كانت دلائل المصادر في الهوامش الذيلية غير مقتصرة على العنوان الكامل للمصنفات المحال عليها، بل تضمنت كذلك تاريخ صدورها؛ فإن ذلك ليس معلومة هامشية بل هو بالأحرى إشارة إلى أن الفلسفات المثالية ينبغي أن تدرس هي أيضاً في ضوء مجرى نشأتها وتطورها.

لقد نشأ هذا المصنف بفضل تعاون حميم بين مصنِّفاته ومصنِّفيه باعتباره حصيلة ندوات مكثفة دامت من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٢، وكانت مساقات صيفية لمنهاج الفلسفة في جامعة بريمن وقد تمت بعنوان **الفلسفة في ثقافة وسط أوروبا وفلسفة المثالية الألمانية بالمقارنة مع (فلسفات أوروبا الأخرى): النشأة والتلقي وتبادل التأثر والتأثير وسبل البحث الحالية وأهدافه**. (ص X) وتتمثّل مهمة هذه الندوة، في الربط بين ما نشأ من تحديدات منعزلة لمراكز الثقل وللأنشطة المتعلقة بالمثالية الألمانية في الجامعات الأوروبية المختلفة. فكان المسهمون في هذا العمل مدرسين وباحثين، من ثماني بلدان وكان الدارسون من أحد عشر بلداً أوروبياً.

وقد أسهم الدارسون في نجاح الندوة إعداداً وتحقيقاً، فكان إسهامهم إسهاماً نشطاً بفضل تأويلات للمصادر وبحوث حول تلقيات المثالية الألمانية في بلدانهم. وكانت محاضرات المدرسين أساساً لعمل جماعي مكثف تمّ فيه تعميق خبرة الثقافات الأوروبيّة المختلفة، بسياق المثالية الألمانية، وذلك بفضل العلاج المعقد لمسائلها المركزية ـ مثل: العقل، والمطلق، والمعرفة، والدراية، والعلم، والطبيعة، والتاريخ، والفن، والدين، والأخلاق، والقانون، والدولة. وقد تواصلت التحليلات فبلغ البحث إلى التأثيرات الحالية لهذه الفلسفة.

وتمّ شرح مسائل المنهج المتعلقة بكتابة تاريخ الفلسفة، والبحث في المثالية الألمانية وفي نظريتها، خلال ملتقيات المدرسين بدعوة من جامعة الدراسات بميلانو في دار الضيافة بغاريانو دي غاردا.

إن عملنا مدين لمساهمة فرانسيسكو موازو (ميلانو) الجوهرية، ولموسوعية معارفه بالفلسفة وتاريخ العلوم. وقد حال بدار أجله من إعداد الدروس التي ألقاها في بريمن لتنشر ضمن أعمال الندوات المكثفة.

ويسعدنا أن نشكر جامعة الدراسات بميلانو لما حبتنا به من سند الضيافة والصداقة. وإنه لمن الواجب علينا أن نشكر جامعة بريمن لما لقيناه منها من تشجيع لعملنا، تشجيع وكرم ضيافة امتدّا لسنوات على المستويين الشخصي والمالي.

كما يتوجّه شكرنا أخيراً إلى السيد أندرياس يورغنس (بريمن) لمساعدته لنا بمراجعة تجارب العمل وإصلاحها.

بريمن في (آذار/ مارس) ٢٠٠٣

الفصل الأول

المثالية الألمانية
مدخل

١ ـ توضيحات مفهومية أولية[١]

١ ـ ١ مسائل

عَرف تاريخ الفلسفة نوعاً من النظريات سمّيت بالمثالية، فتوطّنت منذ كنط بوصفها تعريفاً ذاتياً من المثالية لنفسها. ويشمل هذا التعريف نظريات الأفكار تلك كما عرفها تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون. فالمثالية باعتبارها استراتيجيةً فلسفية تقبل التوصيف بثلاث علامات على الأقل:

(١) فباعتبارها **نظرية وجود** (أنطولوجيا) تدّعي المثالية وجود ذوات روحية (المثل) لا تقبل الرد إلى الذوات المادية.

(٢) وباعتبارها **نظرية المعرفة** فإنّها تمثل الأطروحة القائلة إن العالم الخارجي الذي يظهر للإنسان ليس مستقلاً عن تصورات الذات المفكرة.

(٣) وباعتبارها **أخلاقاً** تخصص المثالية نظرة معيارية لتأسيس العمل وتبريره انطلاقاً من مبادئ عقلية.

---

(١) شارك الكثير من المساهمين في هذا الكتاب في صوغ هذا المدخل، وذلك في تلخيص الفصول التي كتبها المؤلفون.

وضمن هذه المنظومة الفكرية سيُنزل التطور الحاصل من كنط إلى هيغل ثم إلى عمل شلنغ المتأخر باعتباره مثالية ألمانية. فهذه المنظومة الفكرية الخاصة والتي هي مطلقةً الاختلاف، فَهِمَها معاصروها باعتبارها حركةً عقلانية «في عصر العقل»، بل أكثر من ذلك فهم قد اعتبروها «تجلي هذا العقل»، بوصفه معرفة الكل وعلماً كذلك بوصفه تقدماً وحرية وحقاً (=قانوناً). ولن يدور الكلام حول «طمأنينة» الحياة التأملية في «المثل المجردة» التي اختُلقت للمثالية، بل إن فلاسفة المثالية الألمانية انخرطوا بحسب فهمهم الذاتي في الانقلاب الفاتح على عصر جديد. فقد كانت المثالية الألمانية في نهايات القرن الثامن عشر إلى حدود منتصف القرن التاسع عشر شاهداً لدورة من التغيرات العلمية والثقافية والسياسية الاجتماعية التي فُهمت باعتبارها ثورات كما كانت شاهداً كذلك على دورة مضادة من الثورات المضادة، واستعادات للأنظمة القديمة. وانطلاقاً من ذلك، يذهب المعاصرون إلى أن الفلسفة ليست مجرد علاقة خارجية في هذه القطيعة مع النظام القديم في الثورة الفرنسية وفي التأسيس الحر للمجتمع البورجوازي الحديث كما يصح هذا الرأي كذلك بخصوص التغيرات التي حصلت في صورة العالم الجمالية والدينية وكذلك في المعرفة الفلسفية والعلمية. وبهذا الفهم فإن ما سيسمى بالمثالية الألمانية يكوِّن وحدة تامة.

لكن الفلاسفة الذين نُسبت إليهم هذه الوحدة (في التسمية المذهبية) لم يعجبهم أن يعرّفوا أنفسهم بالمثاليين ولا أن يُعلَن عن فلسفاتهم بعلامة (=اسم) «المثالية الألمانية». فالمنظومة المقصودة بهذه المفردة عرفها في المقام الأول تلامذة هيغل بأسماء (أصحابها). فـ. ش. ل. ميشلي (١٨٣٧ ـ ١٨٣٨) قدم تاريخاً للأنساق الأخيرة من الفلسفة في ألمانيا من كنط إلى هيغل. ثم أصبح هذا «الخط» (الفكري) المزعوم بفضل (كتاب) ر. كرونر **من كنط إلى هيغل** (١٩٢١ ـ ١٩٢٤) موضعاً (فكرياً) وتحوّل إلى أسطورة.

وإنه لظاهرة عامة من ظاهرات تاريخ الفلسفة أن تكون لاحقة النسبة «. . .ـية»، مفهوماً محدِّداً لأجناس المذاهب الفكرية من جنس «مثالية» إلا نادراً باعتبارها وصفاً ذاتياً (من صاحب الفكر لفكره)، وهو في

الغالب وصف يصدر عن النقاد في شكل مفهومات اتهامية. واللاحقة «...ـية» تستعمل عادةً المصطلح الإضافي بين زوجين من المفهومات المتقابلة، من ذلك أنه لا يمكن تصور مصطلح «مثالية» من دون (المقابلة مع) «مادية» أو «واقعية» باعتبارهما زوجين مضادين لها كما يبين ذلك (تاريخ) إدراج المزاوجة الحميمة بين المادية والمثالية.

١. **المادية**: ظهر مصطلحا «مادي» و«مادية» لأول مرة في اللسان الألماني بصورة موثّقة خلال تراسل بين س. كلارك وج. و. لايبنتس سنة ١٧٢٠ (بل قبيل ذلك في لندن سنة ١٧١٧) فكلارك ينقد «الحكمة الدنيوية(*) غير المؤسسة التي يعارض بها تمام المعارضة الماديون المبادئ الفلسفية الرياضية(**) وإن مفهوم أولئك الذين يزعمون أن العالم (مجرد) آلة كبيرة يؤدي إلى المادية و(إلى ضرورة) قضاء أعمى». وقد وافقه لايبنتس بصورة أخطر إذ أكّد أن «مبادئ هؤلاء الماديين قد أسهمت كبير الإسهام في تغذية الإلحاد»[٢]. وفي معجم فالش الفلسفي (الطبعة الثانية ١٧٣٣) تم التوحيد بين المادية ونفي (وجود) «الجواهر الروحية». إنها آلوية «تحاول استنتاج كل الأحداث والتأثيرات التي للأجسام الطبيعية مجرد الاستنتاج من خصائص المادة»[٣]. وقد تبنى تسادلار سنة ١٧٣٩ في الجزء التاسع عشر من **معجمه الكوني الكامل الكبير (الجامع) لكل العلوم والفنون** ما حرره فالش حول المادية. لكنه في مادة «الماديون» التي لم تكن موجودة **(في معجم فالش)** صاغ ضروب المعاني النقدية الحافة والتي ستصبح في المستقبل اتهاماً للماديين بوصفهم «فرقة خبيثة من بين الفلاسفة» خلت بنفيها الفرق بين النفس والجسم» عن «الحرية» وتخلت معها عن «خلود النفس» والتي يعد كل فكرها مهملاً للدين والفضيلة. ومن ثَم فمن البدايات، نجد بعد وبصورة جوهرية بفضل الاستعمال المتواطئ للمادية والآلوية والطائفية العداء للدين والأخلاق (ص ٢) والصدام مع نظام الكنيسة ونظام الدولة

(*) القصد هو علم الطبيعة بالمنظور اللايبنتسي.

(**) القصد هو علم نيوتن.

(٢) Vgl. zur Begriffsgeschichte Braun, 1982.

(٣) Walch, 1968, s. 62.

وهو ما كان يحول حينئذٍ بالماديين بتعريف أنفسهم بصفة الماديين.

٢. **المثالية**: فكريستيان فولف الذي تتهدّده هو ذاته تهمة النزعة السبينوزية والإلحاد؛ إذ إن سبينوزا لا يزال إلى ذلك الحين الممثّل الرئيس للمادية ـ أدخل هذه الثنائية الثرية بالتبعات ثنائية المادي ـ المثالي[٤]. وحتى إذا كانت تقاطبات أخرى لا تزال مما نصادفه مثل: المادية واللامادية، أو الطبعانية والروحانية، فإن المثالية تفيد منذ فولف الاعتراض بالنقض على النظرات المادية. وقد ظلّ مفهوم المثالية، منذ القرن الثامن عشر، موضوعاً للدلالة على مفهوم نوعي وهو في الحقيقة مفهوم تحقيري. من ذلك مثلاً، كان من يوسم بالمثالي عند لايبنتس وفولف هو الشخص الذي يدعي الوجود الفكري للنفس، وينفي وجود العالم الواقعي والجسد. ومن هذا المنطلق ينبع الاستعمال التحقيري، في اللغة اليومية، للمثاليين والاستمثال، وتجاهل الواقع الصلب، وسدى الجهد من أجل أهداف مثالية. وقد أدرج مفهوم المثالية بمعناه الاصطلاحي في الفلسفة مع كنط باعتباره تسمية ذاتية، ومفهوماً مقابلاً للطبعانية، والمادية والواقعية والوثوقية. وقد قال ابن مندل سنة ١٧٨٥ شارحاً مفهوم المثالية:

«يعتبر القائلون بالمثالية كل ظاهرات حواسنا أعراضاً للعقل الإنساني ولا يعتقدون أنها ذواتٍ (قائمةً في الخارج) تكون هذه الظاهرات بالإضافة إليها في مقام الصفات»[٥].

إلا أن استعمال المفهوم لم يكن قط مستقراً، ومتحداً خلال هذه الحقبة التي عرفت بهذا الاسم، كلها. فالفلاسفة المثاليون في ألمانيا يجادلون خاصةً ضد القطب المضاد «الواقعية». لكنهم في الوقت نفسه، يتنازعون كذلك في ما بينهم حول النظرة الصحيحة للمثالية، وهم يرسمون الحدود في ما بينهم، ويعرفون موقفهم بالمقابلة مع موقف معارضيهم في كل مناسبة، بفضل إضافة صفات من جنس مثالية محددة بكونها، نقدية أو

---

(٤) Wolf, 1740, Bd. 2, s. 449.

(٥) Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Volesungen über das Daseyn Gottes* (Leipzig: Johann Samuel Heinsius, 1785), MS 3.2, s.59.

متعالية أو ذاتية أو موضوعية أو مطلقة أو حقيقية وغير حقيقية أو سطحية أو دغمائية أو شكلية أو مجردة.

لم يتم إدخال المصطلح «مثالية ألمانية» إلا في أربعينيات القرن التاسع عشر، وكان ذلك في الحقيقة بفضل المعارضين الماديين الذين كانون يدافعون عن «نزعة إنسانية حقيقية»، ضد عدوتها «الروحانية» أو «المثالية التأملية» التي تستبدل الفرد الإنساني الحقيقي بالوعي بالذات أو «الروح» فتدعو إلى عقيدة تقول: «إن الروح هي التي تحيي أما الجسد فلا حاجة إليه».

وكان أصحاب هذا النقد هما الشابين كارل ماركس وفريدرش إنغلز، وقد عبّرا عن هذا النقد في كتاب **الأسرة المقدسة** أو «نقد «النقد النقدي» (= نقد النقد الكنطي)» سنة ١٨٤٥. ففي هذه المساجلة الأولى العامّة ضد مدرسة اليسار الهيغلي، صكّ هذان الشابان توصيف (الفلسفة السائدة حينها) بـ «المثالية الألمانية».

«إن مابعد الطبيعة (التي لـ) ـ القرن السابع عشر، والتي هزمها التنوير الفرنسي وهزمتها بالذات مادية القرن الثامن عشر الفرنسية، فأخرجتها من ساحة الفكر عرفت استئنافتها المنتصرة والممتلئة في الفلسفة الألمانية، وبالذات في الفلسفة الألمانية التأملية للقرن التاسع عشر. فبعد أن وحّدها هيغل على نحو عبقري مع الميتافيزيقا السابقة إلى ذلك الحين ومع المثالية الألمانية وبنى مملكةً ميتافيزيقية كونية، عاد من جديد كما في القرن الثامن عشر فطابق الهجوم على علم الكلام اللاهوتي، الهجوم على الميتافيزيقا التأملية، وعلى كل الميتافيزيقا ـ وهي ستُهزم الآن هزيمة نهائية بفضل التأمل التام ذاته، وبفضل المادية التي تتطابق مع النزعة الإنسانية»(٦).

إن مصطلح «المثالية الألمانية»، ينتسب في عصر وضعه إلى مجال كلمة «الأيديولوجيا» وهو ما يعني أنه ينتسب إلى تشهير نابليون

(٦) Karl Marx und Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritschen Kritik*, Goldsmiths'-Kress library of economic literature; no. 34462 (Frankfurt A/M.: Literarische Anstalt, 1845), MEW Bd.2, s. 7 und 132 Hervorh. Nicht im Orig.

بالأيديولوجيين (داستوت دو تراسي وكاباني من بين غيرهم)، متكلماً عنهم بوصفهم مثاليين وأيديولوجيين. كما إن الوصف «مثالي» يمكن أن يفيد إفادةً مجازيةً عند ماركس وإنغلز دلالة الوصف «أيديولوجي»، كما يثبت ذلك مثلاً الوصل بين الكلمات في عبارة «بنية فوقية مثالية»[٧]. ونجد في إحدى مخطوطات ماركس وإنغلز لكتابهما **الأيديولوجيا الألمانية** هامشاً مشطوباً هذا مضمونه:

«لا تختص المثالية الألمانية بأي فرق نوعي عن أيديولوجية الشعوب الأخرى كلها. فهذه الشعوب هي بدورها تعتبر العالم تسوده الأفكار والتصورات باعتبارها مبادئ محدّدة وأفكاراً محدَّدة مثل السر المعتاد للعالم المادي عند الفلاسفة. وقد أتم هيغل تحقيق المثالية الإيجابية (. . . .) إن الفلاسفة الألمان الذين زُعزع عالم أحلامهم احتجوا على عالم الأفكار الذي يعتبرونه تصوراً للعالم الفعلي والمتجسد. . .إن نقاد الفلسفة الألمان يدّعون جميعاً أن الأفكار والتصورات والمفهومات ظلّت إلى حد الآن مسيطرة على البشر وقرّروا أن العالم الحقيقي منتج عالم الأفكار»[٨].

ولم يظهر استعمال «المثالية الألمانية» استعمالاً محايداً، من دون دلالة أيديولوجية إلا في زمن متأخر جداً. من ذلك مثلاً أن هذا المصطلح ورد سنة ١٨٦٥ في كتاب ف. أ. لانجاس الذي هو كنطي محدث (**ص ٣**) كتابه **تاريخ المادية**[٩]. ويمكن اعتبار مصطلح المثالية الألمانية قد استقر في زمن استعماله من قبل دلتهاي مثلاً في كتابه **مدخل إلى علوم الإنسان (علوم الروح)** سنة ١٨٨٣ أو في كتابه **بناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية** سنة١٩١٠ من دون حاجة إلى شرحه. إلا أنه لم يوجد ولا يوجد تعريف عام للمثاليّة يقبل به الجميع. وقد لاحظ ف. ماوتنر سنة ١٩١٠ «أن المثالية كلمة حديثة نسبياً لكنها كانت من البداية كلمة ملتبسة وقلَّ أن يقصد شخصان استعمالها بالمعنى نفسه»[١٠].

---

(٧) Karl Marx und Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie, MEW* (Berlin: Dietz Verlag, 1958) Bd., 3 s. 36.

(٨) Ibid., s.14, Hervorh. Nicht im Orig.

(٩) Lange, 1974, s. 529.

(١٠) Mauthner, 1910.

«ليست المثالية الألمانية إلى حدّ الآن مصطلحاً مجمعاً عليه، وما استعمل بديلاً منه مقترحاً في الوصف التاريخي للفلسفة، هو مصطلح الفلسفة الألمانية التقليدية إلا أن المشكل الموضوعي لم يحسمه مع ذلك هذا المقترح.

والمثالية الألمانية اسم له من العمومية التي تتطابق فيها أشياء مختلفة، من أجل إيجازها والسيطرة عليها واللاتمايز (. . . .) وبالقياس إلى المضمون الموضوعي فإن مصطلح المثالية الألمانية يمكن اعتباره تسمية رديئة»(١١).

إن هذا التحذير بخصوص استعمال المصطلح ليس بالأمر الخالي من التبرير:

١ ـ ليست الفلسفات الألمانية مثاليةً بأسمى أنحاء المثالية فحسب بل هي تتضمن في ذاتها، منذ كنط ثم معه أو ضده، استراتيجيات لنقد المثالية في توجّه يهدف إلى تحقيق نظريات وجود واقعية. وما ينبغي عدم نسيانه كذلك الحوار الذي جرى بين كنط والماديين مثل ج. فوستر أو بين شلنغ والمادي فيورباخ.

٢ ـ كما إن الفلاسفة الألمان يتفاعلون بأنحاء مختلفة من التفاعل مع فلسفات ثقافات أخرى، سواء أكان ذلك خلال اللجوء إلى تاريخ الفلسفة أم في صلة مباشرة مع معاصريهم.

٣ ـ إن اسم المثالية الألمانية يوجّه، إلى حدّ الآن، وجهة خاطئة نحو تبسيطات لا تقدّر من حيث يحاول مقترحوه أن يقدموه عنواناً وحيداً لحقبة تبدأ بفلسفة كنط النقدية سنة١٧٨١، مروراً بموسوعة هيغل ومنطقه إلى غاية سنة ١٨٣١، إلى حدّ موت شلنغ سنة ١٨٥٤، وهو ما يخفي الصراعات التي حدثت في فلسفة هذه الحقبة التي التحم فيها عدد كبير من المعارضين للمثاليين معارضيهم الجديرين بالذكر والتذكير.

٤ ـ إن المثالية الألمانية لم تنل حظها من الدرس، ومعها الأسماء الكبرى الأربعة، أعني كنط، وفيشته، وشلنغ، وهيغل، مهما كان ذلك

---

(١١) Gamm, 1997, s. 8 und 12.

بيّن، من النظرة الأولى، الذين كانوا مع ذلك فلاسفة مترابطين بصورة تجعل كل مسألة نختارها يكون فيها البحث في إرث أي مفكر منهم في إرث الآخر بحثاً ذا معنى.

إلا أنّه يتهدّدنا مع ذلك خطر أن نهمل الهيأة الكاملة تامّة التعقيد والتناقض (من ذلك ما جاء في عنوان برنامج البحث[١٢] الذي بادر به الدكتور هاينرش)، والاقتصار على المعلمين الأربعة الكبار، لكأنّهم بالذات لم يكتبوا في زمن معين شيئاً بصورة نشطة، وبصورة طبيعية، تكاد تكون قد نسيَها الكثير منذئذٍ لكنها جلبت معها حينئذٍ مشاركين في الحوار مهمين. وبالرغم من أن كنط وفيشته وشلنغ وهيغل، كثيراً ما كتبوا تفاعلاً بعضهم مع بعض فإن فن الحوار الداخلي بينهم لم يكن هدفهم الوحيد. ونجد في عمل فريدريش بايزارس محاولة تهدي إلى سبيل هذا العرض لضم نتائج البحث الأحدث في تأويل واحد للمثالية الألمانية عمله الذي عنوانه **خطو العقل** سنة ١٩٨٧ **والتنوير والثورة والرومانسية** سنة ١٩٩٢ **والمثالية الألمانية** سنة ٢٠٠٢.

٥ ـ ويوجد خطر أكبر في كون التوالي الزماني يمكن أن يفهم باعتباره مساراً ضرورياً، فتُظن الطريق الموصلة من كنط إلى هيغل ذات تطور مشدود إلى غاية. والخطر يزداد عظمه لكون هيغل نفسه قد استعمل هذا التأويل في دروسه حول تاريخ الفلسفة حتى يبرر نظريته الخاصة بوصفها قد كانت الغاية من عمليّة جدليّة وضروريّة. ولو عاش سلف هيغل بعده خلفاً له لما قبلوا بذلك. والمعلوم أن شلنغ الذي امتد به العمر بعد هيغل قد ناقضه بحماسة شديدة.

٦ ـ لذلك، سنرى المثالية الألمانية بوصفها حركةً وليس في ذلك مجانبة للصواب. لكنه لا يوجد أي أساس متين لأن نقف من دون فهم أصحاب هذه الفلسفة لفلسفتهم. فهم قد طوّروا فلسفتهم وأدركوها بوعي وصراحة ضمن تفاعلاتهم مع معاصريهم الذين لم يكونوا من بعض الوجوه أقل عمقاً وتأثيراً منهم في التغييرات التي أدخلوها على الفن

---

(١٢) Vgl. die programmatische und materialreiche gleichnamige Studie Henrich 1991; vgl. auch Henrich 2004.

والدين والبحث في دراسة الطبيعة وفي علومها وفي القانون والسياسة كما في ما طابقها من النظريات.

١ ـ ٢ المثالية: استعمالات الكلمة في المثالية الألمانية

إن كنط مؤسس المثالية النقدية قد نأى بنفسه مراراً وتكراراً عن تلك المثالية التي تصوّرها ج. باركلي من أجل التحذير من الإلحاد في تجربته الذهنية المتأخرة والتي تقبل الوصف بكونها تجربة الانطواء و(القول إن) ذات الشيء هي ما المدرَك. وفي ذلك كتب كنط: «وهكذا فالأنانية والمثالية محاولة شكاكية لا ينفي صاحبها وجود الأشياء بل يلغي الثقة في الحواس. فكون الحواس لا يمكن أن تمدّنا بأي برهان (أمر جيد جداً (ص ٤) في نظر الفلسفة) أمر تفصل فيه البحوث. لكن العقل في الحقيقة يستطيع أن يضيف شيئاً إلى صدقية الحواس. ذلك أنه عندما تتغير الأشياء فإنه لا بد من أن توجد علة لهذا التغير. وبذلك تبقى الأنانية والمثالية مسألتين إشكاليتين في الفلسفة»[١٣].

وتحت عنوان «دحض المثالية» كتب كنط في كتابه **نقد العقل الخالص**:

«إن المثالية (وأقصد المثالية المادية) هي النظرية التي تعتبر وجود الأشياء في المكان خارجنا (خارج أذهاننا)، تارةً مشكوكاً فيه أصلاً وغير قابل للبرهان عليه، وطوراً تفسّره بكونه خاطئاً وغير ممكن. والنظرة الأولى هي النظرة الإشكاليّة للديكارتية الذي لا يعلن صاحبها أنه لا توجد إلا دعوى عينية وحيدة غير قابلة للشك أعني بالذات «أوجد». والنظرة الثانية هي النظرة الدغمائية لباركلي الذي يعتبر المكان بكل ما فيه من أشياء، يعتبرها شرطاً لا يقبل الفصل عنه، يعتبره أمراً غير ممكن في ذاته، ومن ثم كذلك فإن الأشياء التي في المكان هي بدورها مجرد خيالات. والمثالية الدغمائية أمر لا مفر منه عندما يعتبر المرء المكان صفة ينبغي أن تنسب إلى الأشياء. ذلك أنه عندئذٍ يكون لا شيء مع كل ما يؤدّي بالنسبة إليه دور الشرط. لكن أساس هذه المثالية تمت إزاحته

---

(١٣) Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pöltz), AA XXVIII, s. 208.

بالنسبة إليها في الحساسية المتعالية. والمثالية الإشكالية التي لا تجزم بشيء بخصوص وجود الأشياء بل هي تقتصر على عدم القدرة على إثبات وجود خارج وجودنا بواسطة تجربة مباشرة مثالية عقلانية. وهي تستجيب جوهرياً لـ (مقتضيات) نوع الفكر الفلسفي أعني بالذات أنه لا ينبغي السماح بأي حكم حاسم قبل أن يكون الدليل الكافي قد وُجد»(١٤).

ثم هو يحدد مثاليته الخاصة فيوضحها بالقياس إلى مثاليات أخرى على النحو الآتي:

«إن مبدأ كل المثاليين الحقيقيين منذ المدرسة الإيلية إلى حد الأب باركلي تتضمنه هذه العبارة: كل معرفة بتوسط الحواس والتجربة ليست إلا مجرد ظاهر من المعرفة. وأفكار الفاهمة والعقل وحدها هي الحقيقة».

أما المبدأ الأساس الذي يحكم مثاليتي بإطلاق ويحددها فهو بالعكس «كل معرفة بالأشياء بالاستناد إلى الفاهمة الخالصة أو العقل الخالص ليست شيئاً آخر غير ظاهر خالص ولا توجد الحقيقة إلا في التجربة».

إلا أن هذه المثالية هي بالذات ضد تلك المثالية الخاصة. وإذاً كيف يمكنني حينئذٍ أن أستعمل هذه العبارة لقصد مناقض لها تمام المناقضة وكيف يمكن لعارض الكتاب أن يراه في كل مكان؟

ويعتمد حلّ هذه المعضلة على أمر كان يمكن للمرء لو أراد أن يدركه بيسر من خلال نسق المصنف. فالمكان والزمان وكل ما يتضمنانه ليس الأشياء في ذاتها ولا صفاتها الذاتية بل هو ينتسب ببساطة إلى ظهوراتها. وإلى هذا الحد من تصوّر المثالية فإني أعتقد ما يعتقده أولئك المثاليون. إلا أن هؤلاء وبالخصوص باركلي يرون أن المكان مجرّد تصور تجريبي مثله مثل الظهورات التي فيه وهو لا يعلم مع كل صفاته إلا بتوسط التجربة أو الإدراك الحسي. لكنّي على العكس من ذلك أبيّن في

---

(١٤) Kant, *Kritik der reinen Venunft*, 2nd ed. (1787), B 274f.

المقام الأول أن المكان (وكذلك الزمان الذي لم يعره باركلي أي اهتمام) وكل تحديداته يمكن أن نعلمه علماً قبلياً لأنه مثله مثل الزمان يوجد فيها قبل كل إدراك حسي أو تجربة باعتباره صورة حسيتنا وكل حدس لهما ومن ثَم كذلك فهو الذي يجعل كل ظهور ممكناً (. . .).

وهكذا فمثاليتي المسماة بالمثالية (النقدية بحق) هي إذاً من نوع خاص بحق أعني أنها على نحو يهز المثالية التقليدية. وبفضل المثالية النقدية في المقام الأول تنال كل المعارف بما في ذلك الهندسة حقيقتها الموضوعية التي ما كان حتى لأكثر الواقعيين حماسةً أن يدعيها من دون مثالية المكان والزمان التي برهنت عليها. وقد وددت بسبب قرابة الأمور هذه وحتى أتجنب كل سوء تفاهم لو كان بوسعي أن أسمي مفهومي هذا باسم آخر، لكن تغييره التغيير التام ذلك ما لم أكن أريد حصوله. فليسمح لي إذاً أن أسميه مستقبلاً بالمثالية النقدية كما سبق أن بينت حتى أميزه من مثالية باركلي الدغمائية ومن مثالية ديكارت الشكاكيّة»[١٥].

وقد دارت حول مثالية كنط من ١٧٨٢ إلى ١٧٩٦ في ألمانيا مجادلات حامية لا نستطيع هنا إلا الاكتفاء بالإحالة عليها[١٦]. وفي كل الأحوال فإن أفكار كنط لم تقبل من دون عقبات ومعارضة بل إنّها قد حوربت قبل النزعات الدغمائية والتلفيقية والشكاكية والإيمانية (فلسفة الإيمان). فأحد الدغمائيين المعتدلين مثل موسى بن مندل دافع في سنة ١٧٨٥ عن الدليل الوجودي في كتابه (**حصص) ساعات الضحى** ضد كنط الذي (وصفه بكونه) ساحق كل شيء. كما إن ي.أ. رايماروس اعتبر عمل كنط مقتصراً على مواصلة فلسفة هيوم الشكاكية، بل إن المتعصبين وحماة العقيدة من محال الكاثوليكية والبروتستنتية قد ردوا الفعل بحماسة أشد. ومن جانب آخر غير إيماني عاب التلفيقي د. تيدومن (ص ٥) على فلسفة أصيل كونيكسبارج (=كنط) ما فيها من وثوقية مفرطة. لكن النقد الأشد جاء مع الهجوم الصادر عن المؤسستين الجامعيتين الأقوى في ألمانيا ذلك العصر: جامعتي غوتنغن وهاله. ففي غوتنغن كانت الجامعة

(١٥) Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), AA IV, s. 374f.

(١٦) Vgl. hierzu ausführlich Duque, 1998, s.159-198.

يسيطر عليها فلاسفة شعبيين تلفيقيين ومعتدلين: وفي عرض قدّمه شارل جارف في مجلة **إعلانات الأمور العلمية لغوتنغن** (جونتجار إنتزايجن فون جيلارتن زاخن) شديد التأثير عاب على كنط منذ سنة ١٧٨٢ متهماً إياه بنشر مثالية باركلي.

لكن ضروب النقد التي وجهّها هامان وهردر ويعقوبي كانت أشد من ذلك، فثلاثتهم لا يثقون بالفكر العقلي النظري ويفاخرون، بانحياز، باليقين المباشر وبالتراث التاريخي. فأما هامان فنقد العقل من خارجه باسم الدين المسيحي، وأما هردر فانحاز باسم حقوق الطبيعة التي جردها العقل الآلي من التقديس، وأما يعقوبي فكان حجاجه مستنداً إلى نقد داخلي بتار وجَّهه إلى مفروضات الفكر النظري في كل فلسفة.

وإلى جانب المعارضين، تقدم أصدقاء ناقدين من أمثال ك.ل. راينهولد الذي أساء الفهم فاعتبر مذهب كنط «إنجيلاً جديداً للعقل». وحتى كنط نفسه فإنه قد اعترف مع ذلك بأن النقد ليس إلا «مدخلاً إلى نظام العقل الخالص»:

«ليس لمثل هذا أن يسمى مذهباً علمياً بل هو ينبغي ألا يسمى إلا نقد العقل الخالص. فلا تكون فائدته الفعلية إلا فائدة سلبية إذ هو لا يستهدف توسيع مجال العقل بل تطهيره وحفظه من الأخطاء. وفي ذلك الكثير من النفع. و(المعلوم) أني أسمي معرفة متعالية كل معرفة لا تنشغل بالموضوعات بل تنشغل خاصةً بتصوراتنا القبلية عنها. ومن المفروض أن تُسمّى مثل هذه المنظومة من التصورات فلسفة متعالية»[(١٧)].

وبعدما كانت الكنطية قد صمدت فتجاوزت ضروب النقد الشكاكي لإينيزيديموس (اسم مستعار لـ ج. هـ. شولتز)، بدا نقد ميمون الشكاكي الجذري قد أوصله إلى طريق مسدودة بصورة نهائية. فهل تقدّم عليها انفراط عقدها أو بالأحرى نقض غزلها الذاتي؟ فقد نشأت ثقافة عقلية جديدة أبدعت البحث عن الروح الحقيقية للفلسفة النقدية: المثالية الألمانية. لقد أخذت ضروب طرح المسائل الكنطية مأخذ الجد لكن

(١٧) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), A 11f.

حلول المشاكل كانت متفاوتة الاقتراب والابتعاد من حلوله.

وقد طور فيشته فهمه للمثالية في صلة مطلقة مع كنط، وهو تطوير في الحقيقة ذو علاقة بنقد ورقة التوت التي تتصف بها واقعية الوجود السطحية المصحوبة بعدم قابليّة الأشياء في ذاتها للمعرفة. فكان فهمه من نوع وكيفية مركّزين بصورة جذرية على الذات. والأمر كان متعلقاً بالنسبة إليه بالمعركة الحقيقية بين الواقعية والمثالية أعني معركة «الطريق التي كان ينبغي أن يسلكها المرء في تفسير التصور ما هي»[١٨].

أما جوابه فقد صاغه سنة ١٧٩٧ في مدخله الأول لكتابه **نظرية العلم**:

«إن المثالية تفسر (...) تحديدات الوعي من منطلق فعل العقل، والعقل لا يكون عنده إلا فاعلاً ومطلقاً لا منفعلاً، وهو ليس غير منفعل بسبب كونه بمقتضى مسلمته الأول والأسمى والتي بمقتضاها لا يتقدّم عليه شيء يمكن أن يصدر عنه انفعالٌ قابلٌ للتفسير، وبالتعليل نفسه فإنّه لا ينسب إليه وجود حقيقي ولا قيام، وذلك لأنّ القيام نتيجة لتبادل التأثير، ولا شيء موجود هنا أو مدرك يمكن للعقل أن يوضع في علاقة تبادل التأثير معه، فالعقل بالنسبة إلى المثالية فعل، وهو لا شيء غير ذلك بإطلاق، ولا ينبغي لنا كذلك أن نسميه فاعلاً لأن مثل هذه التسمية تحيل إلى شيء قائم تحل فيه الفاعلية، وليس للمثالية أيّ علة لافتراض مثل هذا الأمر علة لا توجد في مبدئه ومنه لا يمكن لكل ما عداه أن يستنتج منه»[١٩].

ثمّ إن فيشته صاغ في عرضه لنظرية العلم سنة ١٨٠١، مبدأ فلسفته صيغته الدقيقة قائلاً: «الروح الحقيقي للمثالية المتعالية هو: كل الموجود علم»[٢٠].

وقد صدمت هذه الحصيلة شلنغ فداافع في كتابه **أفكار معدة لفلسفة**

---

(١٨) Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), SW 1, s.155f.

(١٩) Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), SW 1, s.440.

(٢٠) Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW 2, s.35.

في الطبيعة (١٧٩٧ ـ ١٨٠٣)، عن تجديد العناصر الواقعية في المثالية وهو ما يعني أنّه علينا بالنسبة إلى الطبيعة التي قضى عليها فيشته:

«أن نحدّد كذلك الفلسفة بكليتها بمقتضى ما تظهر فيه وتعرض بمقتضى فعل المعرفة المطلق الذي ليست الطبيعة منه مرة أخرى إلا وجهاً واحداً فكرة كل الأفكار فتكون حينها مثالية. ومن ثَمّ فالمثالية هي كل الفلسفة، وتبقى كذلك ولا يمكن إلا بمقتضاها أن تفهم الواقعيّة وكذلك المثاليّة إلا أن تلك المثالية الأولى لا ينبغي أن تخلط بهذه المثالية الأخرى التي هي مجرد نوع إضافي (إلى الواقعية) خالص»[٢١].

وقد اعتقد شلنغ أنه بفضل كتابه **نسق المثالية المتعالية** سنة١٨٠٠ قد وُجِد حلّ للتأليف بين الطبيعة والفلسفة المثاليّة، الحل الذي لم يكن في متناول فيشته:

«فمثلما أن علم الطبيعة يُنتج المثاليّة (مستخرجاً إياها) من الواقعيّة بمقتضى روحنتها لقوانين الطبيعة التي تصيّرها قوانين عقلية (ص ٦)، أو بمقتضى ما تضيفه من صوري إلى المادي (. . . .)، فكذلك تخرج الفلسفة المتعالية الواقعية من المثالية لكونها تضفي الطابع المادي على قوانين العقل بفضل تصييرها قوانين طبيعة أو جعلها المادي صورياً»[٢٢].

كما إن شلنغ يستمسك استمساكاً قوياً بالانتقال نحو فلسفة «هوهوية» المطلق. فقد كتب في كتابه **البحوث الفلسفية حول ماهية الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩:

«إذا لم تتضمّن المثالية واقعيةً حية أساساً لها فإنّها ستكون خاوية خواء نسق مفرغ، مثل: نسق لايبنتس، أو نسق سبينوزا، أو أي نسق دغمائي آخر. إن كل الفلسفة الأوروبية المحدثة منذ بدئها (بفضل ديكارت) تتّصف بهذا النقص العام والمتمثل في كونها لا تعتبر الطبيعة موجودة وأنّها فاقدة لأساس حقيقي. ولذلك فواقعية سبينوزا كانت بدرجة مثالية لايبنتس تجريداً. إن المثالية هي روح الفلسفة والواقعية هي

---

(٢١) Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797 and 1803 2nd ed.), SW II, s. 67.

(٢٢) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SWIII, s.352.

جسدها ولا يكون كلاهما حياً إلا بالجمع بينهما معاً»[٢٣].

وحتى هيغل الذي وقف مع شلنغ جنباً إلى جنب، فآزره إلى حدود سنة ١٨٠٧ لصالح فهم للمثالية غير ذاتوي، يقاسم النقد القائل إن مثالية فيشته «نسق العلم الذي هو علم لعلم مطلق الخواء علم يضاد مطلق التضاد الواقع العيني ـ علم الوحدة (الهوهوية) التي تعارض تمام المعارضة التنوع العيني»[٢٤]. وقد أبرز في علمه للمنطق «أن المثالية المتعالية المتناسقة التي تحقّقت (. . .) قد أدركت عدمية شبح الشيء في ذاته الذي خلّفته الفلسفة النقدية التي أدركت ذلك الكيان المجرّد الشبح المنفصل عن كل مضمون فكان هدفها القضاء المبرم عليه. كما إن هذه الفلسفة قد مثّلت البداية في تمكين العقل من عرض مقوّماته ومحدّداته بنفسه ومن نفسه، لكن الموقف الذاتوي لهذه المحاولة لم يمكّنها من البلوغ إلى تمّها»[٢٥]. فبفضل المبدأ المنطقي القائل إن «المتناهي من عالم الأذهان» أنهى المثالية[٢٦] ثمّ تعرّف إلى طريق فلسفته نحو التمام الذي كان ينتظر إلى حدّ الآن طريق المثالية بوصفها فلسفة الروح الذي يتجلّى في مجرى التجاوز لأشكال غيريته في الطبيعة والتاريخ بوصفه الروح المطلق ذاته.

إن هذه المثالية الألمانية قد أصبحت بعد موت هيغل سنة ١٨٣١ مباشرة مقاومة لصدماتها التي يشعر أصحابها بمرارة مقاومة من لم تكن نظرياتهم لتكون ممكنة لو لم تكن قد حصلت بفضل مدرسة كنط وهيغل، وقد قدّم نبرة هذا النقد ل. فيورباخ الذي سعى في كتابه **مبادئ فلسفة المستقبل** سنة ١٨٤٣ إلى قلب المثالية لجعلها تقف على رجليها بعد أن كانت واقفة على رأسها.

«ومن ثَم فالمثاليّة تكون محقّة عندما تبحث عن أصل الأفكار عند الإنسان، لكنّها ليست على حقّ عندما تبحث عنها عند الإنسان المعزول لكأنّ جوهر وجوده في ذاته نفسُ إنسان ثابتة. وبكلمة واحدة فإن (من

---

(٢٣) Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s/356.

(٢٤) Hegel, *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie*, HW 2, s. 406.

(٢٥) Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, HW 5, s. 41.

(٢٦) Ibid., s.172.

يرى هذا الرأي) يريد أن يستنتج من الأنا من دون الأنت المعطى حسياً، فالأفكار لا تصدر إلا من التواصل ومن المحادثة بين البشر، فليس الإنسان وحده بواصلٍ إلى المفهومات وإلى العقل عامّةً بل هو لا يصل إلى ذلك إلا مع الغيرِ»[٢٧].

إن هذا العرض الموجز حول فهم المثالية لذاتها عند المثاليين الألمان، لا يمكنه أن يفيد أكثر من توجيه الاهتمام إلى الفروق التصوّرية لفلسفاتهم. وسيتمّ عرض المسائل التي اعتنوا بها والحلول التي هي تارة متطابقة وطوراً متباعدة، وشرحها في الفصول الأحد عشر الرئيسة التي يتضمّنها هذا المصنّف. أما الفصل الثاني عشر فإنه يعرض تلقّيات المثالية الألمانية في البلاد الأوروبيّة، وتقدّم الفقرات الموالية من تقديمي تلخيصاً للمضمونات الجوهرية لهذا الفصل[*].

٢ ـ العقل والمطلق (تلخيص الفصل الثاني)

لم تشتهر المثالية الألمانية ولم تنل التقدير، على الأقل، إلا من أجل الانقلاب السريع الذي أحدثته، الانقلاب الذي يخصّ العلاقة الثنائية بين موضوعين من الفلسفة ذاتها موضوعين خارقين للعادة، أعني بالذات ملكة معرفية نوعية والموضوع الواحد الخاص بالمعرفة الفلسفية: العقل والمطلق. فمن منطلق هذا المجال تمّ التحوّل من المثالية النقدية إلى المثالية التأملية. ونقطة الانطلاق تتنزل بين ١٧٨١ و١٧٨٧ في محاولة كنط الكبرى المعروضة، والتي هدفت إلى البيان النقدي لاستعمال العقل النظري في حدوده (المشروعة). ولكن، فمنذ ١٨٠١ بعد أن تطوّرت سلسلة مفاجئة فيشته في عمله المتأخر، وشلنغ في مصنّفه **فلسفة الهوية**، وهيغل في نسقه التأملي، بدا العقل الفلسفي ذاته قد انطلق من حيث إنه قد تحوّل في شكل العلم المطلق الساعي إلى التصوّر باعتباره المطلق الذي هو دائماً بصدد التحدّد تعييناً لفاعليته.

---

(٢٧) Feuerbach, 1950, s.153.

(*) وهذا يمكّن من الاقتصار على هذا المدخل للتعليق على كل مسائل الكتاب. لكننا مع ذلك لن نهمل التعليق على بعضها عند الاقتضاء مع ملاحظة أن الفصلين المتعلّقين بالتاريخ والدين يمثلان بيت القصيد في سعينا للمقارنة والتعليق الخاص بما بين الفلسفتين العربية والألمانية من علاقات وروابط.

إلا أن الوضعيّة أكثر تعقيداً ممّا وصفنا، كالحال في الأغراض الكبرى حيث لا ينتظر إلا ما حصل. ذلك أن الأمر يتعلّق بأفق فلسفي تاريخي معقد. فالمثالية الألمانيّة ردّت الفعل مباشرةً على ميتافيزيقا المدرسة الألمانيّة ردّها على فلسفة الأنوار في **(ص ٧)** سياقها الأوروبي. إلا أن مفكّري القرن السابع عشر الأصيلين، مثل: ديكارت ولايبنتس بقوا بصورة متزايدة موضوع الساعة. وقبل كل شيء كان التأثير مع ذلك لفلسفة سبينوزا. من ذلك إن كنط وجد نفسه مضطراً، على الأقل في إحدى المسائل سنة ١٧٨٦، أن يخوض في معركة سبينوزا بين موسى بن مندل ويعقوبي، المعركة التي نوقشت بالضبط سنة قبل ذلك، وذلك لأنّه شعر أنّه قد أُقحم في أمور سبينوزا بتوسّط يعقوبي. وكان لا يريد أن يرى فلسفته المتعالية الجديدة مقحمة في الضجيج العام. لكن فيشته، وشلنغ، وهيغل، طوّروا بعد ذلك ببعض سنين مواقفهم في الحقيقة (بأجزائها النقدية) الثابتة في علاقة بوحدانية الجوهر السبينوزية. ومن ثَمّ فليست الفلسفة الأوروبية الحديثة للقرنين السابع عشر والثامن عشر وحدها هي المؤثرة في المثالية الألمانية، بل إن التأثير كان من بداية الفكر الفلسفي إلى أفلاطون والأفلاطونيّة المحدثة[٢٨] وكذلك الأشكال القديمة لميتافيزيقا الوحدة حاضراً على الأقل، في فكر شلنغ وهيغل من خلال تأثير التربية التي تلقياها في مدرسة توبنغن الديني.

ثم إن ما أظهره تطوّر الفكر لدى المثاليين الألمان، مكّن من التعرّف إلى ديناميته الخاصة وطفراته بل أحياناً قطائعه كما على فلسفاته. وعلى كلّ حال، فإن كنط كان قد ترك، في الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص للأغراض الميتافيزيقية التقليدية، فجوةً واسعة من خلال المثل المتعالية الثلاثة مثال النفس، والعالم، والله، معترفاً لها بوظيفتها باعتبارها، مثلاً، هادية. فهي في الحقيقة لا تحيل إلى الأشياء بمجرّدها بل هي تمثّل شبه أشياء (افتراض لكأنّه يوجد جوهر نفس وعالم لا متناه وذات إلهية أسمى)، من أجل مدّ علميّات عقلنا المتنوعة بتوجهات مصوّبة لها، أعني توجيهها في كل حين نحو بؤرة متخيّلة. وهذه الوظيفة

---

(٢٨) Vgl. Beierwaltes, 2004.

المقتصِرة على هداية العقل التي يؤدّيها استعمال مثل العقل الخالص تضمن لكنط أيضاً ألا ينتهي في فكره أبداً إلى مطلق أعني إلى لا مشروط كما يقول. وبذلك تبقى الحدود بالنسبة إلى الميتافيزيقا حدوداً مرسومة بدقة.

حدّد فيشته الأنا في صوغه الأول لنظريته في العلم، (أصول نظرية العلم الكاملة سنة ١٧٩٤) فاعتبره المطلق الحقيقي. فالأنا المطلق يضع ذاته ثم يقسمها حيث يقابل فيها بين الذات وغير الذات النسبيين. وهو يستمد من سبينوزا الفكرة الأساسية فكرة الذات المعللة لذاتها والجوهر الخالق والمخلوق لذاته. ولكن بالنسبة إلى ذلك كلّه ينبغي للمرء تبعاً لفيشته ألا يرفع الأنا العينية إلى درجة الجوهر الإلهي الأسمى. وفي هذه المسألة تعدّ المثالية الألمانيّة الضد الحقيقي للعقلانيّة الوثوقية لميتافيزيقا العصر الحديث الأول. إلا أن فيشته مع ذلك قد جوّد نظريته في العلم عدة مرات. وبداية من صيغة العرض لنظريّة العلم في سنة ١٨٠١ إلى غاية العرض الأخير لسنة ١٨١٢، ظهر ميل متزايد ليس إلى اعتبار الأنا من حيث هو العلم المؤسّس لذاته، ولعلم العالم باعتباره ما ينبغي وصفه بالعلم المطلق فحسب، بل باعتباره كذلك في آن تأملاً لمطلق إلهي قائم في الحاضر. إلا أن فيشته لم يسعَ إلى تأسيس العلم الحاصل في الواقع جاعلاً منه بصورة مباشرة علماً مطلقاً بوصفه علم الوجود الإلهي كما يعيب ذلك على سبينوزا من دون وجه حق. وبدلاً من ذلك، ميّز فيشته بين الماهية وقابلة المطلق للتصور، وعرّف الثانية بكونها الظهور الأول الذي يعرض بنحو ما الصورةَ الأصليّة أو المثيل الأصلي. ولا يتجلّى المطلق ذاته إلا بفضل هذا الوسيط فيبدو بنحو ما باعتباره ظهور ذاته (تفكر) في العلم الحاصل في الواقع من حيث يتمثّل فيه أو يعبّر عن ذاته بفضله(*).

(*) هذا العنصر من أهم العناصر الممكنة من المقارنة بين الفلسفتين العربية والألمانية وخاصةً من حيث نقد وحدة الوجود وتأليه الإنسان (ابن تيمية) ومن حيث قدرات العقل (ابن خلدون). ويجدر الملاحظة أن ابن تيمية قد سبق المثالية الألمانية وحتى ما بعدها من الفكر الغربي الحديث (كنيتشه وهايدغر) فأشار إلى ضرورة العودة إلى فلسفة ما قبل سقراط معتبراً ذلك مهماً لفهم بعض انحرافات فلسفة أرسطو وخاصة فلسفته المنطقية وأسسها الميتافيزيقية.

وقد حاول شلنغ بعد أن تمكّن من إدماج فلسفته الطبيعية المتعالية، وفلسفته الروحية المتعالية، في نسق المثالية المتعالية (١٨٠٠) بدايةً من سنة ١٨٠١، عرضاً جديداً بعنوان عرض نسقي في الفلسفة وبعنوان العروض الأوسع من منطلق نسق الفلسفة (سنة ١٨٠٢). وهذه المرحلة من فكره التي دامت إلى حدود سنة ١٨١٠، ستكون ذات دلالة باعتبارها فلسفة الهوهوية، لأنّه وجه العقل بوصفه عقلاً مطلقاً نحو نقطةٍ مطلقة غير متعينة (وحتى قبل الفرق بين الطبيعة والروح) نقطة هي بالنسبة إليه الهوهوية المطلقة (هوية الهوية) التي هي في آن كون، ولكن بمعنى ينبغي أن يكون مقتصراً على الكل المطلق (اللامتنوع). وهو يعتبر تصوّر ذلك مهمّة العقل الفلسفي ولا يحصل التنوع إلا بفضل تدخل العقل المتفكّر. ومن العسير أن يتشكّل الانتقال الوجودي إلى تنوّع ظهورات العالمين الطبيعي والروحي انطلاقاً من مثل هذا المنطلق المنغلق والمكنون. وهيغل[٢٩] الذي كان مستعداً في البداية للسير على الدرب الفلسفي نفسه، بعضه مع شلنغ في يينا، هزئ لاحقاً من مفهوم شلنغ حول الهوهوية المطلقة أعني اللاتنوع الذي تكون فيه «كل الأبقار دهماء».

وحتى هيغل نفسه فإن مفهومه للعقل الذي كان بعد سنة ١٨٠١ ـ كما ورد في بحثه المسمى كتاب **الفرق بين نسقي شلنغ وفيشته** مختلفاً عن مفهومه عند شلنغ ـ معتمداً على صيغة المخرج «وحدة الوحدة واللاوحدة» وضع في كتابه **علم المنطق في نظرية الماهية** (سنة ١٨١٣) كذلك فصلاً عن المطلق الذي كان يذكّر بنصفه بمفهوم الهوية عند شلنغ (ص ٨)، وبنصفه الثاني بثلاثية سبينوزا ثلاثية **الجوهر والصفة والحال**. فيكون المطلق في آن نفي الصفات كلها وإثباتها. لكن هذا البناء الهجين لواحد فاقد للتنوع من جهة أولى وواحد على هيأة صفات متضمّنة لكلّ الفروق في ذاته وجوهر متحقّق في أحوال من جهة ثانية لا يمثل في منطق هيغل إلا مرحلة انتقالية. فمسار التطور ينتهي إلى نظرية التصوّر سنة ١٨١٦ من الجوهر إلى المفهوم، وينتهي في الغاية إلى المثال

---

(٢٩) Zu neueren Gesamtdarstellungen seiner Philosophie vgl. Fulda 2003 und Jaeschke 2003.

المطلق الذي يشهد تحقّقه التام في تشكل نسقه الفلسفي الموالي، في الموسوعة بدايةً من سنة ١٨١٧، في الطبيعة وكذلك في الروح الإنساني الذاتي والموضوعي. وعرضه للمطلق باعتباره مقولة فلسفيّة ذات قيام ذاتي لا يبدو على كلّ حال قد مثّل أهمّية كبرى في الغاية عند هيغل. ذلك أنه محاها من دون بديل منها في ملخص المنطق في الجزء الأول من موسوعته. ومن ثَمّ فهو لم يكن واثقاً من العودة إلى كنط مطلقاً.

ويمكن للمرء أن يوجز ما سبق، فيقول إن مغازلة العقل الفلسفي للمطلق كانت في المثالية الألمانية قصيرة، ومضطربة، وشديدة التنوع، لكنها لم توصل إلى صلة به ثابتة.

٣ ـ النسق والمنهج(*) (تلخيص الفصل الثالث)

إن المعرفة ـ وبالخصوص المعرفة الفلسفيّة ـ عند الفلاسفة المثاليين الألمان نسقيّة ما أمكن تحقيقها بفضل المنهج المناسب. وبهذا المنظور، فإن المثالية الألمانيّة هي خليفة العقلانية حتى وإن كانت خليفتها الجذرية. فعند كل واحد من الفلاسفة الأهمّ لهذا العصر، تنبجس تأملات في الحاجة إلى النسق المتعلّق بجوهر العلم، وبالدليل الفلسفي، وبالوصول إلى المناهج الأكثر مناسبةً لكثر المناهج تحقيق الأدلة الفلسفيّة. والمبدأ الأساس الحاصل من هذه التأملات، هو أنّه في منظور المثالية الألمانية لا يستطيع أي نسق أن يقنع إذا كان مستنداً إلى دعاوى فاقدة للترابط في ما بينها.كما إنّه حتى لو بقيت اختلافات في الرأي حول النسق بالنسبة إلى الفلسفة ما هو فإن الاتفاق حاصل حول أنّه لا توجد معرفة فلسفيّة إلا نسقية وأن هذا النسق لا يمكن تحقيقه إلا بمنهجية. ولا يعني ذلك أن الأمر يتعلّق بأن تعرض الفلسفة قضاياها في شكل نسقي حتى تكون مقنعة أو في المتناول بل بالأحرى أن الفلسفة عليها ـ بافتراض أنها العلم الأساس ـ أن تصوغ بالأساس بنية العقل

(*) سيكون تعليقنا على نظرية المعرفة الفلسفية بأبعادها الأربعة المذكورة في هذا الفصل أي عند كنط وفيشته وشلنغ وهيغل بالمقارنة مع التصور التيمي والخلدوني من المناظير التي اخترناها للتوحيد بين كل التعليقات أعني من حيث المضامين والمناهج والنتائج خاصة.

النسقية التي على الطابع النسقي للفلسفة أن يمكّن من بيانه. وللكلام في هذا المشروع توجد صيغتان إحداهما خبرية وصفية والثانية إنشائية أمرية: فبمعنى ما كان النقاش حول النسق تنويهاً باستعمال العقل في مجال الحدوس ومن ناحيةٍ ثانية فقد زُعم كذلك أن العلم هو بعد في الواقع نسقي وما على الفلاسفة إلا أن يتبينوا من ذلك. فالفلسفة تتصوّر نفسها علماً مؤسّساً، من حيث واجبها الخاص والمتعلّق ببيان النظام الباطن للواقع ذلك النظام الذي هو في الحقيقة أساس كل علم من العلوم الجزئيّة والذي يتجاوز مع ذلك برهانها واختصاصاتها.

وكان كنط يجزم أن المعرفة ذات شكل نسقي: والبحث العيني لا يكفي وحده لتفسير روابط النسق. لذلك فهو يرى مفهوم النسق منفصلاً عن ملكة الحصاة(*). ولكن لما كان مفهوم النسق لا يفسر بواسطة ملكة الحصاة فإنه يعتقد أنه ينبغي أن ينسب إلى ملكة العقل. وحتى تلك الملكة العقلية التي بالغت الميتافيزيقا التقليديّة في سوء استعمالها فإنّها تنتج استعمالاً صحيحاً. لكن كنط لم يأخذ بعين الاعتبار أن الميل إلى استعمال المثل المتعالية التي من جنس النسق يمثّل بطبعه نشاطاً مغلطاً بل هو ثبت ـ وفي الغاية من دون دليل ـ على القول إن مُثُلاً متعاليةً معينة لا يمكن أن توجد بصورة مباشرة في التجربة لها استعمال غير تأملي توفره قبل الجدل.

إن تأمّلات فيشته حول منهجيّة الفلسفة، أوصلته مباشرة إلى مسائل تخصّ طابعها النسقي. ورغبة منه في إثبات صحة أطروحته الأساسية حول تقدّم العقل وشرفه، ثبت على القول إن الفلسفة ينبغي أن تكون علميةً وأن تكون متناً علمياً لا بد من البرهان عليه وهيكلته هيكلة صارمة. وبذلك فهو قد استثنى استثناءً صريحاً الفكرة الرومنسية القائلة إنه يمكن للمرء أن يصل إلى الحقيقة بواسطة شكوك وبمنطق مجزّأ. وحتى لو أن تصوّر الفلسفة علماً صارماً، والدعوى المناسبة لها لم يكونا غير معتادين فإن فيشته كان

(*) أستعمل مقابلاً لكلمة فارشتند (Verstand) كلمة حصاة لكونها تختلف عن كلمة فارنونفت (Vernunft) التي تعني العقل التام المتضمن لبعدي المعرفة والأخلاق (النهى) والمتجاوز لمجرد تصوير المادة المعرفية. كما سأخصص بحثاً للاصطلاح المثالي الألماني وصلته بالتقليد الحديث من خلال توسط الفلسفة الوسيطة وعلاقتها بالأفلاطونية المحدثة.

يطلب أكثر من ذلك معتبراً الفلسفة عليها أن تكون نسقية. والتأسيس هو: إذا كان العلم نسقيّاً وكانت الفلسفة علماً فينبغي أن تكون نسقيّة.

تحددت مثالية شلنغ المتعالية في المقام الأول بتأثير من فيشته. فكان ينصح مثله مثل فيشته بمنهج استنتاجي، حيث تكون القضايا الصحيحة مستنتجةً من قضية بينة اليقين بذاتها، أي من مبدأ أول غير مشروط. فتكون هذه القضايا بجملتها نسقاً. وقد آلت فلسفة (ص ٩) شلنغ الطبيعية به إلى صيغة مغايرة من النسق. فالطبيعة مفهوم جمعي نتصوّر بمقتضاه موضوعات تتقاسم علامات مشتركة يتّصف بها سلوكها الخاضع إلى قوانين. وباعتباره مثالياً، يؤكّد شلنغ أن الطابع النسقي للطبيعة ليس بوصفه نسقاً قابلاً لأن يفهم بصورة مستقلة عنا. فعندما نعرف الطابع النسقي للطبيعة نعيد بناء حصاتنا التي نضعها فيها. وكلا الأمرين يبدوان بنحو ما وبكيفية ما متبادَلي التحديد. وبعبارة أخرى فإن الطبيعة يمكن أن تعتبر نسقاً.

أما هيغل، فواصل هذا النهج الفلسفي وجعل الفلسفة وصفاً لنسق، ينبغي أن يفهم باعتباره جهداً يسعى إلى إدماج آراء السلف. وكان كنط قد أدرك أن وظيفة العقل هي البحث عن النظام في معارفنا. لكنّ خطأه، حسب هيغل، تمثّل في كونه لم يدرك أن النظام النسقي الذي تطابقه معارفنا ليس دائماً نظاماً ذاتوياً. وقد أكّد فيشته وشلنغ، محقّين في مثاليتهما المتعالية، الطابع الاستنتاجي للأنساق: فالأنساق ليست مجرد جهود تنظيمية (ذاتوية) بل إن قضاياها ينبغي أن تكون ذات علاقات (موضوعية) صارمة الدقة. لكنّ هيغل يرد التصوّر القائل إن الأنساق العلمية الأكثر أساسية، ينبغي أن تستند إلى أساس من خارجها إلى قضية غير قابلة للبرهان عليها. وما حقّقه شلنغ لتنسيق الطبيعة تنسيقاً موضوعيّاً هو في الغاية إنجاز يدلّ على سواء السبيل بالنسبة إلى تصور موضوعيّة النسق العلمي. ونجد عند هيغل أن نسق الفلسفة ـ النسق الأهمّ من كل الأنساق ـ هو النظرة الشاملة (للكل) الذي تمثّل كل عناصره سنداً استنباطياً لكل الأنساق الأخرى. ولا يكون كل عنصر من عناصر النسق ذا ضرورة فيه إلا متى كان متّصلاً به اتصالاً استنباطياً. ويعني ذلك ـ أن النسق ذاته هو ما هو صادق ـ وأنه النسق في عرضه التام والمتعضي وليس هو مبدأ متميزاً عن غيره من قضايا النسق.

٤ ـ المعرفة والعلم (تلخيص الفصل الرابع)

إنّ نظريات المعرفة والعلم الفلسفية في المثالية الألمانية التي ينبغي وضعها تحت عنوان نظرية المعرفة، نظريات إشكالية. فهذا المصطلح لم يصك إلا حوالى سنة ١٨٣٠ في المدرسة الكنطية. والتعريف الصناعي «نظرية المعرفة» مصدره الكنطية المحدثة. ولا يمكن اعتباره قد أصبح مصطلحاً ثابتاً إلا مع كتاب تسلار **في دلالة نظرية المعرفة ومهمتها** سنة ١٨٦٢. ويكون الأمر أكثر إشكالية عند الكلام على نظرية المعرفة التي للمثالية الألمانية. ومثلما تساوقت في الوجود سابقاً الميتافيزيقا التقليدية، في الفلسفة المدرسية والتجريبية في سنة بيكون، ونظرية المعرفة المادية والطبعانية، وجدت كذلك في عصر المثالية الألمانية، فلسفة كنط النقدية والمواقف المقابلة للمعارضين من أصحاب فلسفة الإيمان الناقدين للعقلانية النقدية، ومثالية الأنا الجذرية التي يقول بها فيشته وجهود شلنغ لتجنّب ثنائية العالم الكنطية بـ «الواقعية المثالية»، وميتافيزيقا المطلق الهيغلية وفي الوقت نفسه تحليل شوبنهاور العالم راداً إيّاه إلى إرادة وتصوّر. لكنّه علينا ألّا ننسى كذلك، أنّه توجد بعد حتى في زمن كنط محاولات لحصر الإبستيمولوجيا الفلسفيّة في نظريات الطبيعة التجريبية (وخاصةً حصرها في الفزيولوجيا من ذلك مثلاً في شكل الأيديولوجيا الفرنسية).

كما إن الفلسفة الوضعيّة ذات النزعة الطبعانيّة لأوغست كومت، كانت قد أعلنت عن نفسها، وكذلك فإن المادية الفزيولوجية ظهرت في حياة شلنغ بفضل دفاعه عن طبعنة نظرية المعرفة ضدّ مثاليّة ذلك العصر. وهي جميعاً تسعى بضروب مختلفة تمام الاختلاف من السعي وبتجادل في ما بينها لعلاج مشكل يبدو غير محلول، وضعه لها كنط: مشكل العلاقة بين المعرفة الذاتوية والواقع الموضوعي. وبصرف النظر عن اختلافاتها وعن تناقضاتها، فإنّها جميعاً تطلب في جهودها المتعلقة بنظرية المعرفة هدف الجواب عن مسألة مركزية بالنسبة إلى الوجود الإنساني: كيف يمكن تحقيق هدف المعرفة بتوسط إنجازات الوعي في سعيه للاتصال بالواقع، ثم تمثيله بصورة تمكن للتمثّلات من هداية العمل؟ وخلال الجواب عن هذه المسألة، ستتحدد الخطوط الفاصلة عن حدود

الواقع في ذاته، بتفاضل في الواقعية، زيادةً ونقصاناً، ولكن بتفاضل كذلك في المناظير النظرية التكوينية.

وفي كل مسائل الخلاف، يتصرّف فلاسفة المثالية الألمانية الذين عرضوا، في فلسفة المعرفة والعلم، شكلاً من المثل المتنوعة فلسفةً تتضمّن وجوه اتصال ووجوه انفصال. والمُحاور المتقدم على الجميع هو كنط، ويقف المثاليون مواقف لكنط (من ذلك شلنغ في جوهر فكره) أو عليه (من ذلك خاصة هيغل) الذين يعملون على تصورات من المثالية متنوعة. لكن فلسفة كنط ليست لهذه العلة، على الأقل نقطة اللقاء أو حجر الصدام، لأنّها تتضمّن تذكيراً بالتجريبية البريطانية، وبالعقلانية القارية، وبالنظريات الحسوية والمادية للتنوير الفرنسي. كما إن كنط لم يبدأ فكره من نقطة الصفر. فهو ينتسب كما سيتبين في الفصل الرابع من هذا العمل (ص ١٠) إلى سنة بدأت مع فرنسيس بيكون التي يمثل فيها دايفد هيوم علامة على الطريق. وقد انضمّ إلى هذا التقليد هـ.ب. دو كوندياك كذلك، وهو الذي ترجم التجريبية ترجمة تجذيرية إلى ثقافة الفكر الحسوي والمادي الفرنسي. وينبغي ألا ننسى أولئك الفلاسفة المرتبطين بالموسوعة، والذين تجاوزوا بخطوة نظريةً سامية في المعرفة ذات ميل إلى النظرية الطبيعية نحو توجه ذي ميل عملي جديد يحدّد تحديداً تاريخياً فلسفياً أسس المعرفة والعلم ووظائفهما.

وأخيراً، فإن جواب كنط عن مسألة: ما التنوير؟ يحدّد أسساً عملية. كيف يمكن للبشر أن يتحرّروا من القصور الذي كاد أن يصبح طبيعةً ثانية لهم؟ وقد ركز كنط في المقام الأول على نقد العقل الخالص الذي يؤدّي إلى تجديد نظريّة المعرفة والذي يسهم كذلك في تغيير الثقافة العقلية العامة. فالنقد يعني سبر المجال لميتافيزيقا مستقبلية علمية وغير تجريبية، حتى يقدّم جواباً موثوقاً عن سؤال مركزي: ماذا يمكن أن أعلم؟ وهمّه الأول لم يكن طلب تكوينيّة تجريبية، ولا موضوعاتها بل هو الشروط المتعالية لإمكانية المعرفة. وفي الحقيقة فإن نظرية كنط في فلسفة التجربة المعارضة للتجريبية كذلك تتمثّل جدتها في كونها تطلب إمكانية الأحكام التأليفية القبلية حتى تفسر الجملة الحاصلة من الحدس وفاعلية الحصاة وتأليف العقل.

إن الجديد الذي أدخله كنط في نظرية المعرفة والعلم هو قبل كل شيء:

١. نظرية المكان والزمان باعتبارهما شكليْ الحدس القبليين اللذين تخضع لهما الحساسية.

٢. نظرية مفهومات الحصاة الخالصة (المقولات) ونظرية الخطاطات والأحكام وقياسات العقل.

٣. التعليل المتعالي لنسق المقولات: فالمقولات (مفهومات الحصاة الخالصة) هي شروط إمكان المعرفة القبلية لموضوعات التجربة وفي الحقيقة ضمن حدود التجربة.

٤. نظرية الإدراك المتعالي الذي لـ «أفكر» الذي ينبغي أن يكون قادراً على مرافقة كلّ التصورات.

٥. نظرية المخيّلة المنتجة.

٦. مذهب الخطاطية الذي تكون فيه العلاقة بين المقولات والحدوس الخالصة والتي تتحدّد في معطيات الحس المعطاة للحدس.

٧. ونظرية مثل العقل تلك التي لها وظيفة هادية رغم كونها تتجاوز حدود التجربة (الله والحرية وخلود النفس).

حدّد كنط خطّته في تصدير الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص. ينبغي للميتافيزيقا أن تحاول تجريب المسلمة الكوبرنيكية: على الأشياء أن تتبع معرفتنا وليس العكس. وستسوّر هذه الخطة بتحليلات مفصّلة لنظرية نقدية في المعرفة، وبذلك فقد تحدَّدَ أفق جديد فانفتح لأكثر من جيل من الفلاسفة. فلا يمكن لأي إنسان أن يهمل كنط، وبالذات فهو لا يستطيع ذلك إذا ما اعتبره العثرة الصادمة للتقدّم في حلول العلاقة الإشكالية بين المعرفة والعالم أي العلاقة بين المثالية والواقعية.

إن فيشته الذي لم يكن راضياً عن تحقيق كنط لخطته هو من صاغ، في المقام الأول، أكثر نسق فلسفي جذريةً في كتابه **نظرية العلم** منذ سنة ١٧٩٤، وفي صيغ متنوعة منها إلى حدود سنة ١٨١٣. فبفضل التحرر من قيود الشيء في ذاته، تحوّلت ثنائية كنط بين الفكر والعالم الموضوعي

إن الجديد الذي أدخله كنط في نظرية المعرفة والعلم هو قبل كل شيء:

١. نظرية المكان والزمان باعتبارهما شكليْ الحدس القبليين اللذين تخضع لهما الحساسية.

٢. نظرية مفهومات الحصاة الخالصة (المقولات) ونظرية الخطاطات والأحكام وقياسات العقل.

٣. التعليل المتعالي لنسق المقولات: فالمقولات (مفهومات الحصاة الخالصة) هي شروط إمكان المعرفة القبلية لموضوعات التجربة وفي الحقيقة ضمن حدود التجربة.

٤. نظرية الإدراك المتعالي الذي لـ «أفكر» الذي ينبغي أن يكون قادراً على مرافقة كلّ التصورات.

٥. نظرية المخيّلة المنتجة.

٦. مذهب الخطاطية الذي تكون فيه العلاقة بين المقولات والحدوس الخالصة والتي تتحدّد في معطيات الحس المعطاة للحدس.

٧. ونظرية مثل العقل تلك التي لها وظيفة هادية رغم كونها تتجاوز حدود التجربة (الله والحرية وخلود النفس).

حدّد كنط خطّته في تصدير الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص. ينبغي للميتافيزيقا أن تحاول تجريب المسلمة الكوبرنيكية: على الأشياء أن تتبع معرفتنا وليس العكس. وستسوّر هذه الخطة بتحليلات مفصّلة لنظرية نقدية في المعرفة، وبذلك فقد تحدَّدَ أفق جديد فانفتح لأكثر من جيل من الفلاسفة. فلا يمكن لأي إنسان أن يهمل كنط، وبالذات فهو لا يستطيع ذلك إذا ما اعتبره العثرة الصادمة للتقدّم في حلول العلاقة الإشكالية بين المعرفة والعالم أي العلاقة بين المثالية والواقعية.

إن فيشته الذي لم يكن راضياً عن تحقيق كنط لخطته هو من صاغ، في المقام الأول، أكثر نسق فلسفي جذريةً في كتابه **نظرية العلم** منذ سنة ١٧٩٤، وفي صيغ متنوعة منها إلى حدود سنة ١٨١٣. فبفضل التحرر من قيود الشيء في ذاته، تحوّلت ثنائية كنط بين الفكر والعالم الموضوعي

إلى رؤية وحدانية للعلم متمركزة في الذات العارفة. وعنده أن كنط لم يُفهم الفهم الصحيح قبل نظريته في العلم، وأن مؤولي فكره قد استيسروا الأمر بسبب الشيء في ذاته فعادوا إلى تناول كنط معتبرين إياه دغمائياً (الواقعيون)، ومن ثَم زيادة العناية بالتجريبية المحبوبة والسطحية. ومنذئذٍ طلب فيشته مبدأ تجربة ينبغي أن يكون موضوعها بالضرورة خارج كل التجارب: فالعقل ينبغي أن يكون حراً في أن يضع ذاته وموضوعها وبمعزل عن كل تحديد خارجي. وستكون الذات العارفة الآن مجهّزة بخاصّية تمكّنها بفضل العمل العقلي ذاتي التحديد للذات إيجاباً وسلباً من أن تكوِّن في آن الواقع باعتباره اللاأنا. وبفضل اللاأنا هذا وضع الأنا حداً لذاته بوسعه أن يتجاوزه بمجرد أن يدرك اللاأنا بوصفه منتج عمله الذاتي. إن العلم ذاته ليس هو عند فيشته إلا ما ليس بمشروط (من المعرفة) أعني ما لايرد (منها) إلى أيّ أساس غيره. فعل العمل أي الوضع ووجود الأنا هما الشيء نفسه. إن إشكاليّة هذا الموقف يعيها فيشته حق الوعي: فمن بداية كتابة **نظرية العلم** تكلّم فيشته عن امتناع تجنب الدور في الحجاج التي يثبتها.

ركّز شلنغ اهتمامه في الغاية، ونقداً لفيشته إلى حدود سنة ١٨٠٠، أساساً على مسألتين:

١. كيف تكون فلسفة قابلة للتأسيس إذا كانت لم تفقد قربها من العالم القابل للتجربة، وكان تأسيسها مع ذلك ليس تجريبياً بل كان خالياً من المفروضات المسبقة؟

٢. ومن ثَمّ كيف يمكن مواصلة فلسفة كنط المتعالية وتوسيعها، بحيث لا يكون الواقع مقتصراً وجوده في الفلسفة على الشيء غير القابل للمعرفة كما هو في ذاته، تبعاً لكنط، بل أن يتحقق فعلياً في مفهوم طبيعة (ص ١١) حقيقية منتجةً وموجدة لذاتها فتكون مرجعية ذاتها؟

وقد كان شلنغ دائماً يعاود الانشغال بإشكالية الواقعية، أعني مسألة كيف يصبح عالم موضوعي واقعاً بالنسبة إلينا، وكيف يجد ذلك النسق وذلك النظام المترابط من الظاهرات طريقه إلى فكرنا، وكيف بلغت إلى درجة الضرورة في تصوراتنا التي نحن مضطرون لإدراكها بواسطتها مجرد

الإدراك؟ وقد صاغ رده على هذه الأسئلة في الأطروحة التي تقول بوحدة العقل والطبيعة أطروحة التوازي بين الطبيعة والعقل. وقد دقّق هذه الأطروحة بعد سنة ١٨٠٠ في الانتقال من فلسفة التعالي إلى فلسفة الوحدة (الهوهوية): فعمل المطلق والمطلق ذاته شيء واحد والعضو الذي يصل به الإنسان إلى هذا العلم هو الحدس العقلي. إن فلسفة الوحدة التي يقول بها شلنغ قد نكصت بنظرية المعرفة التي تبطنت منزلة الفلسفة الأولى منذ كنط فأعادتها إلى أنطولوجيا العلم التي أصبح شلنغ بصورة متزايدة يؤسسها تأسيساً تاريخياً تكوينياً(*).

كان هيغل مقتنعاً بالوظيفة الخاتمة التي يؤدّيها نفسه، بالنسبة إلى تطوّر الفلسفة، فحرّر مثالية لموضوعية العقل وضرورته ونظريّة المجرى (التطوري) لعقل المطلق بداية من ظاهراتية العقل (الروح) سنة ١٨٠٧مروراً بعلم المنطق الذي تكوّن بين سنة ١٨١٢ وسنة ١٨١٦ إلى الموسوعة الموجزة في العلوم الفلسفيّة (١٨١٧ ـ ١٨٢٧ ـ ١٨٣٠). فالتخلّق الذاتي للمثال هو أصل وحدة المعرفة والعلم والواقع. ذلك هو جواب هيغل عن المسألة الهادية بالنسبة إلى فكره: كيف نصل نحن الذوات (فنخرج من ذواتنا لـ) ندرك الموضوعات؟ إن المعرفة الإنسانيّة من حيث هي وعي بالذات من لوازم العقل الجوهري الذي يصل إلى العلم بذاته. وفي هذه الميتافيزيقا التأملية لـ «علم الذات بذاتها» الذي للعقل، تكون مسائل نظرية المعرفة بمعنى المسائل السابقة المتعالية الطالبة لشروط إمكان المعرفة مسائل عديمة المعنى: فالعقل هو المعرفة والعلم هو العقل. لذلك، فإن هيغل يرفض منذ ظاهراتية العقل مبادرة النقد الكنطية: فعنده لم يعد يوجد أساس لتقديم السعي إلى حسم مسألة المعرفة قبل تحصيل المعرفة بدلاً من الذهاب مباشرة إلى المعرفة الحقيقيّة لما هو موجود في الواقع الفعلي. فبالنسبة إلى مذهب هيغل لا ينبغي أن نضع العقل العارف بذاته والعالم بها تحت اسم نظرية المعرفة.

إنّ تطور نظرية المعرفة منذ بيكون، قد بلغت في نسق هيغل ذروتها

(*) من الجدير الانتباه إلى التعريف الخلدوني للفلسفة باعتبارها التراكم التاريخي للتجربة الإنسانية المشتركة بين ذوي العقول.

ونقطة تحولها بعد كنط. ومنذئذٍ ستصبح ثلاث اتجاهات تدعي الصلوحية (في علاج نظرية المعرفة):

١. الفلسفات اللاعقلانية.

٢. والصوغ التجريبي الوضعي العلمي والطبعاني للمسائل الفلسفية.

٣. واستنادات مختلفة إلى كنط سواء كانت نظريات العلم التي صدرت عن أزمة العلوم الوضعيّة أو في الكنطية المحدثة والطريق التي تسلك حالياً تعود الآن وراء الفلسفات ما بعد الكنطية من المثالية الألمانية إنها تعود إلى كنط(*).

٥ ـ الطبيعة (تلخيص الفصل الخامس)

نشأت فلسفات الطبيعة التي تقول بها المثالية الألمانية في عصر كانت فيه النقاشات الإبستيمولوجية دائرةً حول تطور العضويات الحية (هارفي لوفنهوك نيدهام فولف بلومنباخ وبوفون) التي تشمل تعقيد العلميات الطبيعية. فقد تبين أن ضروب الوصف التي سادت إلى ذلك الحين والتي تجري على منوال التاريخ الطبيعي أو محاولات ضغط التطور الطبيعي ليخضع إلى المنوال الميكانيكي الخالص كلاهما لم يعد مقبولاً.

والمعلوم أن كنط قد امتدّ علاجه الفلسفي إلى المجالين: فقد اقترح نموذجاً حركيّاً (عكس سكوني) بخصوص الطبيعة (كما جاء في كتابه **أصول بداية ميتافيزيقا علم الطبيعة** سنة ١٧٨٦) ونسب إلى الكائنات العضوية الحية قوة مصورة تحتّم القوى الآلية تحتيماً غائيّاً نحو هدف (كما جاء في كتابه **نقد ملكة الحكم** سنة ١٧٩٠).

ويفهم شلنغ الواقع في المقام الأول باعتباره عالم الموضوعات، عالمها الذي تؤثّر فيه حرية الأنا. لكنّه يتصوّر مباشرة بعد الوحدة

(*) أهمية النقد في المثالية الألمانية تذكر بأهميته عند فيلسوفي النقد المنطقي (ابن تيمية) والتاريخي (ابن خلدون) وما ترتب على ذلك في تغيير مهام الفلسفة ووظائفها في تاريخ العقل الإنساني.

البنيوية بين العالم والأنا ويدركها بصورة تكون وكأنّها حصيلة قوتين متناقضتين تتوضعنان وتصبوان للبلوغ إلى الوعي. كما إن الطبيعة ليست معالقة للوعي بل هي ما قبل تاريخه؟ والحقيقة تعدّ عنده مرحلة من تطور العقل مرحلة تؤثّر في الحقيقة بوصفها بداية لكنها بداية ضمن عمليّة الحي الشاملة لكلّ الواقع. فمن الكريستال إلى الكائن العضوي توجد حركة لا انفصال فيها وتهدف هذه الحركة إلى جعل عالم العقل يتجاوز في التسامي إلى نوع من السمو الإنجازي ومن تخطي تناقضات دائمة الثراء. فالحياة تصون نفسها بفضل قوى متضادة ضد التجمّد وهي تمكّنها من تطوير إمكاناتها التي تحويها من البداية على نحو غير مخلَّق.

إنّ الرؤية القائلة بالبنية المتقاطبة للحياة ولكلّ الواقع تمكّن من فهم جديد النوع للظاهرات المغناطيسية والكهربائية والكيمياوية. وهي تلقي نوراً جديداً على تكوين الكيانات العضوة وعلى كيفيات تحقيقها لوظائفها وعلى العلاقة بين الصحة والمرض وكذلك بين الحياة والموت.

وبالذات، فإن هذه الرؤية العضوانية الدالة على الطريق **(ص ١٢)** كان لها دور مهم في البحث عن انتاجية الطبيعة التي كانت تُرى ذات قرابة مع الخلق الفني: **فالكائنات العضوية أعمال فنية للطبيعة.** وحتى التصوّرات الأسطورية للشعوب البدائية فإنّها قد رفعت إلى مرتبة التعبيرات عن نازع فني مكتوب في المادة ذاتها. وكان لهذا الميل دائماً أشكال أسمى وأكثر تعقيداً يحققها. وفي الأخير فإن استقلال الطبيعة الأصلي واكتفاءها بالذات يتجلّيان باعتبارهما محل الالتقاء بين الحرية والضرورة وبين اللامتناهي والمتناهي.

رسم هيغل خطة فلسفته الطبيعية الأولى في يينا خلال المحاسمة الجدلية مع شلنغ. فقد عرض الصيغة النسقية لفلسفته الطبيعية سنة ١٨١٧، في موسوعته التي تمثل عنده أساس دروسه الموالية. فالطبعتان اللاحقتان سنة ١٨٢٧ وسنة١٨٣٠ لم تضيفا في هذا المضمار إلا تغييرات طفيفة. إن للفلسفة الطبيعية عند هيغل طابع التأمل النظري أعني طابع فكر تعدت الطبيعة فيه فكرة تتجلى في شكل «الوجود الغير»، باعتبارها مسلوب ذاتها وقدرة الفكرة على الوجود خارج ذاتها وجوداً للذات محيلاً

إلى ذاتها. ويعني ذلك أن الفكرة تتجلّى في الطبيعة في شكل وجودها الذاتي في الخارج، في شكل الغيريّة التي لا تتنكر أبداً في الحقيقة لكونها وضعاً ذاتياً لصلتها بالفكرة. لكنّها من حيث منزلتها التي لها في وجودها الخارجي وفي غيريتها لا يمكن لهذه الفكرة أن تتجلّى في الطبيعة إلا على هذا النحو غير المناسب، الذي ينبغي أن تتخطّاه حتى تصل إلى ذاتها باعتبارها عقلاً. وتتبين من هذا التوصيف للطبيعة المنزلة الوسطى الذي أولاها النسق الهيغلي للطبيعة بين المنطق وفلسفة الروح. (أما شلنغ فينزل الطبيعة في بداية نسقه من دون أن يدرك أنه مضطر إلى أن يضع متقدماً عليها علم المنطق).

ولأن الطبيعة هي الوجود الخارجي فإن من خاصياتها ـ هكذا يتضح من الفقرات ٢٤٨ وما يليها من **الموسوعة الموجزة من العلوم الفلسفية** طبعة ١٨٣٠ ـ أن تكون التحديدات المفهومية على نحو من اللاتحدد يجعلها في صلاتها بعضها بعضاً فرادى، بحيث تكون مقوّمات الفروق بينها غير متطابقة لكأنّها موجودات غير مبال بعضها ببعض. فالمفهوم محتجب في باطن الطبيعة: وتلك هي علّة كون الطبيعة ليس وجودها حرية بل لايبين منها إلا الضرورة والاتفاق. وفيها لا يوجد المفهوم إلا في شكل فرد حي عاجز عن إدراك ذاته باعتباره مفهوماً، وبذلك تتصل الصدفة اللامحدودة وعديمة الزمام التي تتصف بها الصور الموجودة في الطبيعة. والذروة الأسمى التي تصل إليها الطبيعة هي الحياة. ثم إن الحياة الطبيعية ليست كذلك إلا فكرة طبيعيّة، والتي هي خاضعة لعدم عقل الوجود الخارجي. إن الصورة الروحيّة (العقلية) هي الوحيدة التي تمثّل حياةً أسمى من الحياة الطبيعية.

وقد توصل هيغل في عرضه لمراحل الطبيعة، باعتبارها آلية وطبيعية وعضوية، وبفضل البنية النسقية لنظريته ومنهجه الجدلي، إلى تمثيل للظاهرات الطبيعية المختلفة ـ من الآليات إلى العضويات ـ تمثيلاً اندرجت فيه بغزارة الحصائل الأكثر جدة من العلوم التجريبية اندراجاً غطى معناها الأخص ودلالتها العامة. وبعبارة أخرى: فإن فيلسوف الطبيعة يعمل على ظاهرات سبق أن أعدتها عقلانية عالم الطبيعة. من ذلك مثلاً، أن هيغل أخذ من الرياضيات النقاش الدائر حول اللامتناهي ودلالته

التأملية، أو كذلك البحث في الصلة بين نظرية براون في الأمراض، ونظرته الجدلية للحياة فعرض الرأي القائل إن المرض يعرض خللاً في الوظيفة العضوية، وهو في آن مثله مثل الموت علامة محدوديّة الحياة العضوية المجردة محدوديتها التي لا تحتمل.

إنّ فلسفة الطبيعة المثاليّة تحقّق لأوّل مرة منذ النهضة ـ مهما بدا ذلك للوهلة الأولى وبصرف النظر عن تحولاتها المختلفة ـ تأويلاً موحداً بالمعنى الصارم بين المادة والروح وكذلك بين الطبيعة والتاريخ باعتبارهما مراحل نابعة من العملية نفسها. وبخلاف العلم الطبيعي الحديث ذي النظرة المثنوية والموضوعانية فإنّها تؤكد الوحدة العضوية للكل. فضد المادية الآلوية تثبت على القول بمادة حية هي من البداية مطبوعة بعقلانية غير واعية. وضد البحث الطبيعي القائل بالسلطان على الطبيعة تركز على بحث متعاطف مع الطبيعة باعتبارها ما قبل تاريخنا الذاتي. وضد استغلال الطبيعة تدافع عن ضرورة تطوير معنى لدلالة الانتساب للطبيعة المشترك بين كل الكائنات الحية، ومن ثمّ مسؤولية العرفان لها وفي ذلك يكمن بعدها الخُلقي.

٦ ـ الحرية والعلم الخلقي والحياة الأخلاقية (تلخيص الفصل السادس)

مرت فلسفة الأخلاق (Moralität) أو فلسفة «المعروف والمنكر» Sittlichkeit في المثالية الألمانية بحياة كثيرة التغير. وليس ذلك من حيث المضمون أي من حيث القضايا المنطقية التي يتباعد فيها كنط وفيشته وشلنغ وهيغل فحسب، بل إن المنزلة القيمية للفلسفة الخلقية ذاتها قد عيرت بصور شديدة الاختلاف. ففي حين تحظى الأخلاق في المقام الأول عند كنط وخلفائه (ص ١٣)، وعند فيشته خلال مقامه في يينا، بمنزلة الجزء القائم الذات من النسق والذي تحلله أعمالاً عديدة، فإنها تولي إلى خلفية النسق عند شلنغ وهيغل. فعند كنط وفيشته تمثل الأخلاق بعد الحرية ومن ثم مصالح العقل الأسمى. والحرية هي معرفة قانون المعروف والمنكر وليس قانون المعروف والمنكر إلا التعبير عن الحرية التي تتمتع بها الكائنات العاقلة.

وبقدر ما كان لتأثير هذه الأطروحات في المعاصرين والخالفين من

العظم، بقدر ما قلّت مواصلة شلنغ وهيغل لها. فشلنغ لم يصنف أي عمل في فلسفة الأخلاق. وفي الحقيقة فإن الأخلاق وعمل الإنسان وما كان عنده حائزاً على منزلة فلسفة الأخلاق كان دائماً ـ في محاسمةٍ مع أخلاق كنط ـ مخصصاً لنقد أمر الأخلاق الواقع وبدائل التأسيس لصحة المعايير الخلقية. أما التأسيس الجديد قائم الذات فإنه لم يعزم عليه. وقد كان (مبحث) الأخلاق عند هيغل فصلاً (يتيماً) من فلسفة الحق (القانون). ولعل رفضه للذاتوية الخلقية، أياً كان نوعها، كان في الحقيقة رفضاً لا يخفي المضمون الإيجابي من أخلاق باقية داخل حدودها فلم تتجاوزها. فالأخلاق عند هيغل تمثّل العنصر الوسيط الذي لا بد منه بين القانون الخاص والأخلاق العامة (المعروف والمنكر). وهيغل ينكر فلسفة كنط وفيشته الخلقية إنكاراً صريحاً، وبالذات منزلتها عندهما ويجعلها مجردَ جهاز مجرد من المبادئ يوجّه إلى حقيقة ضد حقيقة تاريخية تعاني من النقص (الخُلقي). وبالنسبة إلى شلنغ، وخاصة بالنسبة إلى هيغل يتقدّم إلى الواجهة القانون والتاريخ باعتبارهما التحقيق الموضوعي للعقل. ومن ثَمّ فالأخلاق هي بدورها «أُرخنت» وأُدرجت في إعادة بناء فلسفيّة عقليّة للقانون والسنن (التقاليد) الخلقية.

إلا أنّه يبقى بالإمكان متابعة فكرة هادية إلى الأمام بين كل تباعدات المؤلفين، فكرة تتخلّل كلَّ فلسفات المثاليّة الألمانية: إنها فكرة التفسير النظري العقلي للحرية باعتبارها تشريعاً ذاتيّاً (استقلالاً). والترابط بين الحريّة والتشريع الذاتي كما تفهمه المثالية الألمانية وكما طوّرته تطويراً نسقيّاً يعود إلى روسو: حرية التشريع (آوتو ـ نومي). وقد أخذ كنط هذه الفكرة وقطّعها فلسفياً ليجعلها نظرية شاملة في العقل العملي. فالحرية تبينت بقلم كنط فاعتبرت جوهر العقل الذي هو عقل عملي من الأصل. والأرجح أنه لا توجد فكرة كان لها كبير الأثر على فيشته وهيغل، مثل ما كان لفكرة كنط هذه، فكرة التشريع الذاتي باعتباره مبدأ العقل. ويمكن أن تُفهم المثالية الألمانية من دون حصر في فلسفة الأخلاق باعتبارها الصوغ الفلسفي النسقي لهذه الفكرة(*).

(*) من المهم وصل هذه الفكرة بمسألة التكليف والمسؤولية. وهنا لا بد من الإشارة إلى دور العقل في التشريع وعلاقة ذلك بالدين. ويجدر هنا أن نسأل: هل الأخلاق التي تحتاج إلى المسلمات =

٧ ـ القانون والدولة (تلخيص الفصل السابع)

أصبحت مسائل فلسفة القانون والفلسفة السياسيّة عند فرقاء المثالية الألمانية، ذات أهمية مركزية سواء بمقتضى أسس نظرية أو بمقتضى أسس تاريخية. فمن جهة أولى يعدّ اعتبار المسائل العملية ليس مجرد مسائل تجريبية أو مسائل فلسفة تطبيقية خاصية ذات دلالة لأبنيتها الفكرية. فلأنّ المثاليين حوّلوا مفهوم النظرية فوسّعوه كان ينبغي عليهم أن يواصلوا مسعاهم فيغيروا فهمهم للممارسة(**). وبهذا المعنى يمكن لعنوان مصنف كنط الصغير لسنة ١٧٩٣ «في المثل الجاري: قد يكون هذا الأمر صالحاً نظرياً لكنه لا يصلح في الممارسة» أن يعتبر برنامجاً صالحاً لتأسيس جديد للفلسفة العملية. فكون المسائل العملية (أعني مسائل الفلسفة الخلقية من جهة أولى وفلسفة القانون والدولة من جهة ثانية) قابلة لحكم الصدق والكذب (معيار معرفي) ومن ثَم وبهذا المعنى (فدعوى أنه) ينبغي أن يوجد علمٌ تأملي للقانون دعوى مركزية للمثالية الألمانية كلها. وقد أوفى هيغل هذه المسألة حقها في مصنفه الذي كتبه في يينا بعنوان **في أصناف العلاج العلمي للحق الطبيعي ومنزلته في الفلسفة العملية وعلاقته بعلوم القانون الوضعي**. وبهذا المعنى، فالمثالية ينبغي أن تكون واقعيةً ما دام من واجبها أن تهتم بالمسائل الواقعية لعيش البشر المشترك. ويعد ذلك من المقومات المهمة لفهم هذه الفلسفة لذاتها. وذلك حتى عند مفكر مثل شلنغ الذي لم يكن ممن يشتغل كبير الاشتغال بالمسائل السياسية، مثل: فيشته، أو هيغل مثلاً الذي كان أحد

= تحتاج إليها باعتبارها مجردٍ مسلمات أم باعتبارها ما ليس منه بد لتكون الأخلاق ذات أساس، بحيث إن الأخلاق لا تكون كافية لتأسيس التشريع بل لا بد لها من أساسها الذي هو فرضياتها من دون أن يعني ذلك ما قد يفهم من فكر كنط، أعني أن تكون واقعة الضمير الخلقي كافية ومغنية عن الأساس الذي ينحط إلى مجرد مسلمات لمصالح العقل من حيث هي تأسيس لأمل الإنسان وليس من حيث هي حقيقة وراء مجرد تأسيس الأمل؟ كيف انقلب الأمر من التأسيس المعرفي (إدراك واقعة الخلق يؤدي إلى المسلمات) إلى التأسيس الوجودي (الأخلاق هي أساس الدين من حيث هو الإيمان بهذه المسلمات معرفة والدين هو أساس الأخلاق وجوداً وليس مجرد التسليم العقلي كالحال في مسلمات الرياضيات مثلاً). كيف نميز في إدراك واقعة الأخلاق بين العادة والتربية وبين التشريع العقلي المزعوم مؤسسً للمسلمات التي هي جوهر الدين؟

(**) هذه المسألة من أهم نقاط المقارنة مع ابن خلدون الذي جعل مسائل الفلسفة العلمية مسألةً نظرية، ناقلاً إياها من جنس الأدب إلى جنس الحكمة كما هو بيّن من خطبة **المقدمة**.

زملاء الدراسة في معهد توبنغر قد اضطروا إلى تكنيته بالشيخ السياسي.

ليست العلل المقتصرة على النظرية وحدها، هي التي تفسر الاهتمام القويّ الذي يخص به المثاليون الألمان فلسفةَ الحق والدولة، وكذلك فلسفة التاريخ. بل من البيّن أن اهتمامهم كان ذا صلة مع الحدث العظيم الذي وقع في عصرهم أعني الثورة الفرنسيّة. وقد قال هيغل: إن كون ثورة شعبٍ ثري العقل والروح كالتي نراها اليوم تحصل أمام ناظرنا قد أيقظت في المثقفين الألمان اهتماماً كبيراً، بل مساهمة بالتمني لامست الحماسة، يفسّره من بعض الوجوه النقص الموجود في ألمانيا المتأخِّرة في الإقدام على الثورة. فالمَخرَج الوحيد بدا للمستنير من العقول متمثِّلاً في جعل ما عمله الفرنسيون موضوعاً لفكرهم. وذلك هو منبع أحد الأغراض الفكرية التي جعلتها المثالية الألمانية وبالخصوص هيغل ومن بعده ماركس كذلك **(ص ١٤)** موضع اهتمامها. ولعل رسالة الفلسفة الألمانية (وهي رسالة لعل اختيارها لم يكن حراً)، أن تحقق ثورة في الفكر بدلاً من تحقيق ثورة سياسية. وليس من المصادفة، أن يؤكد هيغل مثلاً في مقدّمة كتابه في المنطق أن التغير التام في ضرب التفكير الفلسفي، منذ ما يقرب من خمس وعشرين سنة يعاني بيننا وأن أعلى ذروةٍ بلغها وعيُ العقل بذاته قد بلغها في هذه الحقبة من الزمن: وعنده أن حقبة الثورة الفلسفيّة التي فتحت بفضل نقد العقل الخالص مكافِئة للثورة السياسية التي حصلت في فرنسا منذ سنة ١٧٨٩.

لكنّ الأمر لا يتعلّق - على الأقل بالنسبة إلى جُل من كان في وضعية الفلسفة الجديدة (ما بعد الكنطية) - بثورة عقلية فحسب بل هو عندهم متعلّق بالمشاركة في العمل السياسي لثورة يدركونها باعتبارها ثورةً أوروبية. فخلال سنة ١٧٩٠ ظهرت سلسلة من المصنفات السياسية التي يصح اعتبارها مساهمات فلسفية كذلك. ففي سنة ١٧٩٣ أصدر فيشته كتابه **الاقتضاء الرجعي لأمراء أوروبا**، من حيث فكرة الحرية وكتابه **مساهمة في تحقيق يعرض آراء العموم حول الثورة الفرنسية** كما كتب ج. فوستر في السنة نفسها كتابه **في العلاقة بين فن سياسة (الدول) وسعادة الإنسانية** وفي سنة ١٧٩٥ أصدر ي. ب. أرهارد اليعقوبي كتابه **في حق الشعب في القيام بثورة.** وفي سنة ١٧٩٨ أصدر هيغل باسم مستعار

منشوراً موجّهاً إلى شعب فرتمنبارج مفاده أن مسؤولي البلديات ينبغي أن يخضعوا لتقويم السكان. وهكذا فالسياسة مرتبطةٌ وثيق الارتباط بمصير الفلسفة. وفي الحقيقة فإنه قد يتبين بعد ومباشرةً أن الثورة لم تكن في جدول العمل بألمانيا. وكان ذلك يبدو للكثير أفضل أمر. فهيغل تخلّى سنة ١٨٠٠ عن إنهاء مصنّفه حول دستور المملكة الألمانية وإصداره مصنّفه الذي كان من المفروض أن يتضمّن دعوةً إلى نظام جديد. إلا أنّه يبقى ما حدث في الثورة الفرنسية عنده، وعند الكثير من الفلاسفة الألمان قد أيقظ اهتماماً قوياً بمسائل فلسفة القانون وفلسفة الدولة. وحتى سنة ١٨٣٠ في زمن كان الشيخ هيغل بعد أمد طويل قد ابتعد عن الأفكار الثورية صرّح في دروسه التي ألقاها في برلين حول فلسفة تاريخ العالم:

«إن فكرة الحق ومفهومه قد أصبحا لأول مرة معتبرين. ولا يمكن لأدوات الظلم القديم أن تقاوم ذلك... فما دامت الشمس بازغة في قلب السماء والأفلاك تدور حولها لن نشهد أن البشر يقفون على رؤوسهم أعني على الأفكار فيبنى عليها الواقع (...) ومن ثَمّ قد كان ذلك بزوغاً للشمس ذا سلطان. فكل ذوي العقول شاركوا في الاحتفال بهذه الحقبة. فسادت فيها حركة سامية. حماسة الروح تخلّلت العالم فانتفض وكأنّ صلحاً حقيقياً بين الإلهي والعالمي لم يتحقق إلا الآن»[٣٠].

وقد أقام يواكيم رتر، في كتابه **هيغل والثورة الفرنسية** الأطروحة ذات التأثير القوي التي مفادها أنه:

«وحتى نجمع كل تحديدات الفلسفة عند هيغل من حيث صلتها بالعصر الراسمة لما للمشكل ولما عليه، فإن الحدث هو الثورة الفرنسية ولا توجد فلسفة ثانية بلغت مبلغ فلسفة هيغل في أعمق نوازعها فتعد مثلها فلسفة للثورة»[٣١].

ولا ريب، أنه يمكن للمرء أن يدعي أن كل الفلسفة ما بعد

(٣٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* HW 12, s. 529.

(٣١) Ritter, 1965, s. 18.

الكنطية، كانت فلسفة ثورة حتى لو لم يكن ذلك بالمعنى نفسه، وأنّها من ثَمّ بالضرورة قد كانت كلّها تريد أن تكون فلسفة ثورية. وكان يمكن لفيشته، أو فورستر، أو أرهارد أن يبتعدوا عن الصواب في هذا الحكم. لكن الثورة كانت بالنسبة إلى الجميع غرضاً مركزياً لفكرهم. لذلك كان للمساهمة التي تتوافق عليها المثالية الألمانيّة أهميّة كبرى بالنسبة إلى الفلسفة السياسية وفلسفة القانون. ولولاهما لما كان ماركس يكون ممكناً(*).

٨ ـ التاريخ (تلخيص الفصل الثامن)

إنّ التاريخ من الأغراض المركزية التي انشغلت بها المثالية الألمانية. إن ما يضمنه مفهوم التاريخ المثالي ليس أقلّ من ضمّ التاريخ إلى الفلسفة، وهو على الأقل في المراحل الأخيرة من مثالية الفلسفة في التاريخ. فالمثاليون طوّروا فهماً جديداً للتاريخ فريد النوع من دون إهمال العلاقات العقليّة مع سالفيهم. كما إن رؤية العالم في فلسفة عصر التنوير لم تكن غير تاريخية. فعندهم أن المجتمعات تتحرك حسب مراحل من التقدم المادي والخلقي. لذلك فالمثالية الألمانية لم تكن مضادةً للتنوير.

وقد تمّ تخصيص نظرة التنوير للتاريخ في القرن الثامن عشر بعلامات ثلاث جوهرية:

١. التاريخ يتّصف بالعناية الإلهية بمعنى كونه التحقيق العملي للخير الإلهي. والخاصية العنائية للتاريخ يمكن أن تعلم من خلال النظام والغائية في التاريخ من حيث الجملة.

٢. والتاريخ يقطع سلسلة منتظمة (ص ١٥) من المراحل المحتومة حتماً سابقاً، وفي كل مرحلة يصبح لمؤسسات المجتمع الأساسية (مثل سياسته ودينه واقتصاده وثقافته) شكلاً خاصاً بها.

٣. والتاريخ يجري في خطوات تقدّم فتقطع الإنسانيّة تطوّراً خلقيّاً

(*) أهمية نظريات التشريع والسياسة في فكري علمينا، وذلك مما يبرر الحاجة إلى المقارنة النسقية كما نبين في الضميمة الجامعة للتهميش على الكتاب.

من وضعية توحّش تسود فيها عواطف بدائيّة وخاليّة من التفكر (الانفعالات)، تحدّد سلوك الإنسان إلى وضعية مدنية يعمل الإنسان خلالها، بالاستناد إلى تدبّر غائي، وإدراك لما يريده غيره ويحتاج إليه (المصالح). لذلك فالبشر يصبحون قادرين على العيش معاً عيش الأعضاء المسالمين في مجتمع مدني.

وفي الحقيقة فبيّن أنه يوجد، إلى جانب التوافق الكبير بين التنوير والمثالية الألمانية، فروق كذلك. فهردر يرفض في كتابه **فلسفة التاريخ من أجل تربية الإنسانية** سنة ١٧٧٤، مثله مثل روسو دعوى مؤرخي الأنوار، تلك القائلة إن المجتمع في مراحله المبكرة ـ مراحله البدائية ـ كان دون المجتمع الحالي خلقياً. فكل مجتمع ينبغي أن يقوم بمقتضى معاييره الذاتية. ويتأسّس هذا الموقف في مفهوم التاريخ عند هردر. فالتاريخ عنده خاضع للعناية الإلهية، لكنه في آن، موضوع فهم عقلي ممكن. فالواقع في جملته خاضع لقوانين تسود على التاريخ سوادها على الطبيعة. وهذه القوانين مبادئ عضويّة (مبادئ النمو والتطور). لكنّها ليست قوانين كميّة استنتاجيّة على منوال الميكانيكا بل إن العالم حتى يتحقق التحقق التام لا بدّ من أن يتضمّن في ذاته كلّ الأشكال والتنويعات الممكنة، لذلك كان المفتاح في فهم التاريخ بتنوّعه واختلافه وليس في تطابقه مع بنية بسيطة وحيدة. والأفراد يبنون هوياتهم في التاريخ بفضل انتسابهم إلى الشعوب والأجناس والتقاليد. وهذه التقاليد وليس المنظمات القانونيّة والسياسيّة هي القوى المؤسِّسة التي تحدّد المجتمعات. وتتمثّل وحدة التاريخ في كونه مدفوعاً من شكل اجتماعي إلى آخر بفضل العقل الإنساني. والعقل الإنساني نفسه يتقدّم وينمو مع الزمان، وذلك هو ما يسميه هردر الإنسانيّة.

وقد أثار كنط اعتراضات على هذه النظرة للتاريخ التي تضع موضع سؤال، في آن، همزة الوصل والانتقال من البايولوجيا إلى التاريخ الهمزة التي يتسلّمها هردر، وكذلك قيمة التفسير لفرضية القوى الخفية المؤثّرة في التنظيم بخصوص البايالوجيا والتاريخ. فكيف يمكن أن نريد تفسير ما لا نفهم بما فهمنا له أقل من فهمه؟ فكان كنط يعيب على هردر أنه ينتهي بقياسات التمثيل التي يستعملها إلى ظاهر من الحلول. وفي سنة

١٧٨٤ أنجز هو بدوره مساهمته الخاصةَ به في فلسفة التاريخ في شكل محاولته التي عنوانها **فكرة حول التاريخ العام من أجل (تحقيق) المواطنة العالمية**. فبالمقابل مع فلسفة هردر في التاريخ لم يعالج كنط أيّ حدث تاريخي. وبدلاً من ذلك وضع أصولاً ينبغي أن تستعمل بوصفها دراسةَ التاريخ: فالتاريخ يتضمن العناية الإلهية وهو يحقق بمرور الزمن غاية خيرة. وينشأ هذا الهدف، باعتباره النتيجة غير المقصودة من الأعمال المتّجهة نحو تشجيع الأفراد لذواتهم. فالتاريخ هو تاريخ الحرية والتقدّم يصفه كنط جوهرياً باعتباره سياسياً، وهو يتمثّل في المقام الأول في تطوير العلاقات القانونية للمواطنة العالمية وفي الإيجاد الوضعي لدستور عادل.

كان شلنغ من بين المثاليين أول من عالج إشكالية الفاعلين في التاريخ علاجاً صريحاً في كتابه **نسق المثالية المتعالية** سنة١٨٠٠. وقد بدأت مناقشته لمسألة العمل التاريخي مع محاولة الجواب عن السؤال الذي شرع كنط في طرحه بصورة حادة خاصةً في كتابه **في تأسيس فلسفة (ممارسات) الأخلاق**: كيف تقبل حرية تلقاء النفس للإنسان العامل أن توحد مع الوجود العيني لهذا الإنسان العامل، باعتباره عضواً في عالم طبيعي محدّد تحديداً سببياً؟ وبخلاف كنط سلّم شلنغ بوجود ترابط ما بعد طبيعي بين الحرية والضرورة، وبوجود تناغم مسبق بين البعد المتعالي من عمل الإنسان والواقع العيني الذي تتحقق فيه هذه الأعمال. وعلّة هذا التناغم هي المطلق. فقد كان شلنغ متزايد التشكك في قابلية فكرة كنط حول العلاقات القانونية الكونيّة باعتبارها تحقيقاً لهدف التاريخ. فقد بدا له من المشكوك فيه وغير اليقيني بل من الممتنع أن يكون كل الأفراد ساعين إلى هذا الهدف بل إن الأرجح إلى حدّ كبير هو أن الأغلبيّة لا يفكرون ولو لمرة حتى مجرد التفكير في هذا الهدف. إن فكرة نظام العالم الخلقي بدت له فكرة موضع سؤال، وبدلاً من هذه الفكرة، حاول البحث عن أثر لتلك الخاصيّة القانونية التي بمقتضاها تنظم يد مجهولة اللعبَ الحرّ للتحكم في التاريخ. وقد وجد هذا الأثر في المطلق باعتباره علّة التناغم بين الحرية والمعقول، ويعني ذلك في نظام العناية أعني في الدين. فالتاريخ ككل عند شلنغ هو تجلي المطلق الذي يواصل الانكشافَ بالتدريج.

ونجد في أعمال هيغل ملخّصاً لكل الأغراض التي تتمثّل في تصوّر التاريخ المثالي. فبخلاف شلنغ الأول، يسلم هيغل في نسقه (ص ١٦) للفلسفة التأملية بالطابع التاريخي في حدود كون كتابة التاريخ العيني من الأمور الأساسية للفكر النسقي. فهيغل يؤسس مثله مثل هردر صورةَ التاريخ على نظرية في التطور. وتمثّل هذه الفكرة أساس نسق ميتافيزيقاه كله. ففي حين يجري التطور في الطبيعة بصورة مباشرة من غير معارض ولا مانع يتحقّق التطوّر فيصبحُ واقعاً في تاريخ الروح بفضل تجاوزه لمقاومة أشكاله الذاتية. فالتاريخ مليءٌ بالصراعات وليس ذلك مقتصراً على العملية المنطقية المتمثلة في تفسير الروح لذاته، بل لأنّ التاريخ دراما تحصل فيها وجوه مختلفة للمبدأ الوحيد نفسه الذي يتّخذ أشكالاً تكون دائماً أكثر تعقيداً. إن التاريخ هو مجرى الروح الذي يصل إلى العلم بذاته. إنه الحركة المتّجهة إلى الأمام نحو الوضعيّة التي يكون فيها في ذاته ولذاته ولذلك فهو حر. إن تاريخ العالم هو عروض الروح في الزمان مثلما أن الفكرة، من حيث هي طبيعة، تعرض في المكان. والتاريخ عند هيغل تطورٌ غائي وضروري ذو درجات. وهذا يثير مسألة عمل الأفراد وكيف يمكن أن يعتبر علة للتغير التاريخي قبالة هذه الضرورة؟ وهذا نص الجواب الذي يقدمه هيغل: «إنّ أهداف الروح تتحقّق بفضل حيلة العقل الذي يجعل الانفعالات تعمل من أجله». وبفضل هذه القضية النظرية يريد هيغل أن يحقّق التوافق بين ذاتين مختلفتين: الروح والفرد(*). فعنده أن عمل الأفراد ليس بالأمر النافل بل هم يحقّقون مقاصد الروح وهم يفعلون ذلك في الحقيقة بغير قصد منهم نتيجةً لسعيهم العقلي من أجل تحقيق أهدافهم الذاتية. والتاريخ يحقق بمرور الزمن هدفاً يمكن أن يدرك الأفراد أنه هدف معقول. لكن هذا الهدف ليس تقدماً من أجل السعادة العظمى للبشرية بل إن الطابعَ العنائي للتاريخ يتقوّم باعتباره تقدماً في الوعي بالحرية خلال التحقق الفعلي للعقل الجوهري.

(*) ولهذا الكلام علاقة بالكيفية التي عالج بها الفكر الإسلامي مسألة أفعال العباد وعلاقتها بأفعال الله؟ ولا بد هنا من الإشارة إلى أهمية مسألة الفعل بين قادرين وحل ابن تيمية لإشكالية الكسب الأشعرية: إذ هي تفهمنا اقتراب حل ابن تيمية من الحل الاعتزالي في مسألة أفعال العباد إيماناً بحرية الإنسان أساس لمسؤوليته، بل وحتى تسليماً منه بالغائية بالمقابل مع المذهب الأشعري المتأخر الذي يبدو قد عاد إلى ما يشبه الجبرية.

تمثّل فلسفة التاريخ التي لهيغل الذروة في تطور المثالية الألمانية. لكن ذلك في الحقيقة ليس ممّا لا يجادل فيه أحد. فضدّ منطق التاريخ الذي وضعه هيغل، لم يعترض في العقدين المواليين لوفاته فيورباخ فحسب بل اليسار الهيغلي وماركس الشاب المرتبط بإنغلز معبرين عن احتجاجهم المضاد لما بعد الطبيعة؛ إذ كانوا يرون أن هيغل قد استبدل الواقع الاجتماعي بالفكرة. ويتدخل في التطور التاريخي للمثالية الألمانية معارض آخر لهيغل إنه شلنغ باعتباره بديلاً منه من منظور ذاتي، فهو يدافع عن كون التاريخ لا يبنى تأمليّاً، بل هو يبدأ بالأساطير والأديان الشركيّة وهو قابل لأن يقرأ بمقتضى تأويليّة سرديّة جديدة. ومن ثَمّ فهو قد تخلّص من الأبنية الميتافيزيقيّة للتاريخ وفي الوقت نفسه من فلسفة المفهوم. وقد جاء في الموقف الذي عبّر عنه في فلسفته الوضعيّة منذ خطط سن العالم (بعد سنة ١٨١٠): بمقتضى العلم العقلي ليست فلسفة التاريخ بالأمر الممكن(*).

٩ ـ الدين ومفهوم الإله (تلخيص الفصل التاسع)

إن ما تتميز به فلسفة الدين التي للمثالية الألمانية هو صلتها المتينة بالفلسفة الخُلقية(**) وفي المقام الأول بمفهوم التشريع الذاتي. فالقانون الخُلقي يؤدّي عند كنط بتوسّط مفهوم الخير الأسمى إلى الدين. والصلة المتينة بين الأخلاق والدين تتأسّس عنده في كون مسلّمتي الأخلاق المهمّتين أعني وجود الله وخلود النفس تمثّلان في آن كذلك أساس الدين. فالعبارة المعروفة في كتاب **نقد العقل الخالص**، والتي جاء فيها بأنّ المرء عليه أن يحدّ من العلم ليبقي للإيمان محلاً، تستمد أساسها

(*) حل ابن خلدون هو حل الموضوع الوسيط الذي يقبل العلم ويجعل التاريخ ليس علماً بل نقداً للخبر، ومن ثم فهو علم تصحيح الخبر بمقتضى علم البنى العقلية للموضوع الوسيط.

(**) طبيعة العلاقة بين الأخلاق والدين عند تعميق البحث فيها تبين تناقض الحل الكنطي أو الدور المتمثل في تأسيس الأخلاق على الدين وتأسيس الدين على الأخلاق، من دون إدراك أن ذلك يقتضي الوحدة بين الفنين، ومن ثم تجاوز التنوير العقلاني المزعوم بالمعنى العلماني. فالترتيب المعرفي يجعل الأخلاق أساساً للعقد الديني مثلها مثل الواقعة التي تؤسس النظرية معرفياً. لكن الترتيب الوجودي يقابل هذا الترتيب فالدين هو الذي يؤسس الأخلاق، لأن المسلمات في هذا المجال ليست من جنس المسلمات الرياضية، أعني أنها ليست مجرد فرضيات بل هي عقائد.

العميق في كتاب **نقد العقل العملي**، وتجد تحقيقها التام في كتاب **الدين في حدود العقل بمجرده**. فكنط لم يقدّم الجواب إلا في الدين، جواب العلة التي لأجلها ينبغي للإنسان أن يعمل ضد وجود الشر الجذري القائم فيه(*)، وفي العالم والامتناع المبدئي لأن يتيقّن من المعركة بين مبدأ الخير ومبدأ الشر في الإنسان والتي تنتهي إلى انتصار الخير على الشر. لذلك فالإنسان يحتاج إلى الدين حتى يكون له أمل بأن نصر الخير على الشر من مجال الممكن. فإزاء الشر في العالم ينبغي أن نؤسس إلزام واجباتنا اللامشروطة بوسيطة وحيدةٍ هي فكرة الله باعتباره اللامشروط وبفكرة الدين. فليس للإنسان إلا أن يأمل في أن ينتج في ضميره الخلقي، بفضل عمله الخلقي، مملكة الرب المقبلةَ إذا كان ليس بوسعه أن يفعل غير ذلك. وما يهم كنط ليس الدين العيني الموجود في التاريخ الفعلي، بل الدين العقلي الذي يمثل نوعاً من معيار العقلانية بالنسبة إلى كل عقيدة من عقائد الوحي.

وفي هذا الاتجاه، كان توجه فيشته الأول في فلسفته للدين. وهو يصحب كنط ويتجاوزه لكونه قد حدّد النظام الخلقي باعتباره النظام الإلهي خلال خصومة الإلحاد. ولكونه يتصوّر الله باعتباره نظاماً خلقياً فإنّه يجعل تصوّر الإله كائناً قائم الوجود وذاتاً قائمة يمكن أن تكون **(ص ١٧)** علّة النظام الخلقي. فالدين عند فيشته ليس هو شيئاً آخر غير الإيمان العملي بوجود حكم خلقي للعالم. وفي الوقت نفسه يبتعد فيشته عن نظرة كنط الدينيّة. فالله من حيث هو حاكم عادل ليس ضامناً للتطابق بين الأخلاق والسعادة، بل هو يوحّد بينه وبين القانون الخلقي المفهوم الذي ينسبه إلى فعل العمل الذي للأنا المتعالية. وفي أعماله المتأخّرة وخاصة في نظريّته في العلم لسنة ١٨٠٤، وفي دروسه بعنوان في الإرشاد إلى الحياة السعيدة سنة ١٨٠٦، حرّر فيشته فهم الطابع

(*) هذه المسألة من أهم المسائل لأنها تبين أمرين:

الأول، هو الدليل القاطع أن فلسفة كنط تدعي العلمانية كذباً بل هي مسيحية خالصة.

والثاني، وهو الأهم التقابل الجوهري بين المسيحية والإسلام: فاعتبار الإنسان شريراً بالطبع هو ما ترفضه نظرية الفطرة الإسلامية. وكل الخصائص الأخرى في الدينين تفهم بهذه المقابلة الجوهرية.

اللامفهوم للإله وللمطلق معتبراً إياه الأساس في نظريته الوجودية المتعالية، وهو يشير بذلك إلى أن الفكر التأملي ليس على حال تمكّنه من أن يتصوّر المطلق بالمفهومات. فمن جهة أولى ليس للإنسان في علم المطلق إلا ما يكون قابلاً للتصوّر بمدخل الصور أي التمثّلات. ومن جهة ثانية، فإن حياة الرب أعني الوجود المطلق لا تتجلّى إلا باعتباره موجوداً في وعينا. وقد حاول فيشته أن يحلّ شكّ الفكر التأملي بوساطة الحدس. لكن الإنسان يبقى في الحقيقة مشدوداً بتوسط المعرفة التصوريّة إلى العالم المحسوس وإلى الوعي بالذات لكن تنوّع أشكال الوعي الإنساني كلّها وأشكال الحياة هي ظهور الوجود الإلهي(*). وقد بلغت نظرية الإله عنده ذروتها باعتبارها نظرية السعادة. فالدين يفترض فكرة الاتحاد الصوفيّة مع المطلق. وهذه الصلة تبني الحب المطلق الذي هو في الشعور العاطفي الذي يعبّر عن العاطفة التي تحصل بفضل المطلق غير القابل للتصوّر.

ويذهب شلايرماخر في كتابه **نظرية العقد والجدل** مذهب علم اللاهوت الذي يقول به فيشته. وهو يوضح مسألة الوعي بالرب في إطار نظريته التأسيسة للوعي. ففي هذه النظرية ـ ويمكن أن نسميها دليلاً على الوجود الإلهي ـ يمثل مفهوم المطلق نقطة الارتكاز. ذلك أن الله عند شلايرماخر يمثّل الرابطة الأخيرة للوعي، فنحن نحيا في الله وهو يحيا فينا، والمطلق يتعالى علينا وهو في آن أعمق أعماقنا. فمن البين عند شلايرماخر كما عند فيشته، أن كل كلام حول المطلق ليس ممكناً إلا بالصمت. وعلى التقدير الأفضل لا يكون إلا بالسلوب. وفي الحقيقة فإن نظرية الإله عند شلايرماخر تتجاوز السلوب. فهو يعرض في كتابه **الجدل** وفي **نظرية العقد** نظرية مفهوم الوعي المباشر الذي هو بسبب متعالٍ ليس تابعاً لفكرة العالم بل في الحقيقة لفكرة الله.

إنّ غرض «**الدين**» يحيط بعمل شلنغ إحاطةً القوسين بما بينهما. فهو

(*) يمكن هنا أن نقارن هذا الاستدلال بما يقوله ابن خلدون في دحض مزاعم الفلاسفة حول الميتافيزيقا وتصوّر السعادة عندهم. وهو أهمّ منطلق لفهم كل انتقادات ابن خلدون للفلاسفة في **المقدمة** وخاصة في نظرية المعرفة والمنطق.

يبدأ بالمحاسمة مع لاهوت التنوير العقلاني(*)، ونقد تأويلي للكتاب المقدس وينتهي بتصور لفلسفة وضعية، تكون فيها العلاقة بين الله والإنسان بوصفها علاقة تاريخية محددة تحديداً جديداً، ويرد العقل بالتأمّل الباطني إلى مشروطيته بحدوده. فتاريخ الأساطير والأديان هي عند شلنغ في المقام الأول توثيق حول تاريخ تطور الوعي. وشخص المسيح قد رسم القطيعة الفاصلة بين الأساطير والوثنية بفضل المسيحية. إلا أنّه في الوقت نفسه يوجد اتصال بين الأساطير والمسيحية كما يعبّر عن ذلك، على سبيل المثال، خطّ التطور بين ديونيزوس والمسيح. فالوحدانيّة المسيحيّة أثارت دعوى الصحة بالنسبة إلى مبدأ كوني، فعوضت مبدأ الخلق الطبيعي بالمبدأ الروحي في التاريخ. ويعتبر شلنغ هذا المبدأ الغرض المحرك للمحدثين. ومفهوم الإله يميّز من منظور فلسفة الوحدة وحدة الواقعي والمثالي. فبفضل المسيح باعتباره شخصاً عاملاً تاريخياً نشر شلنغ مسيحيةً حية بعيدة عن المسلمات الخلقية الدغمائية. وبفضل التمييز بين الأساس (الطبيعة) والذات (الروح) يوجد تخلّق في المطلق يتحدّد فيه الله باعتباره ذاتاً تاريخيّة وشخصيّة، يكون تحقّقها الذاتي مرتبطاً بالوجود وواقع الحدث التاريخي(**). ومن هنا كذلك غرض البحث في العدل الإلهي. فشلنغ لا يعتبر الشرّ ناتجاً عن طبيعة الإنسان باعتباره ذاتاً ناقصة، بل إن إمكان الشرّ يصدر مباشرة من حريته. فالأمر الذي يتقدّم على كلّ تجربة تاريخيّة أعادت شلنغ في الأخير إلى القول بالإرادة الحرة لإله خالق مطلق. وهذا التحديد الشارط لكلّ موجود لا يمكن للعقل أن يحيط به علماً. إنه تحديد متقدّم على الكفر بوجود الموجودات الذاتي لها. وهكذا انتهى شلنغ في فلسفته المتأخرة إلى تصوّر لفلسفة وضعيّة، يدرك فيها العقل أنّه لا يضع بنفسه إطار محدّداته ولا يستطيع كذلك تجاوزها أو التفكير فيها. ولسوء الحظ فإن سلطة العقل مقتصرة على تحليل مائية وجوده لكنه لا يستطيع تحليل واقعة إنيته.

(*) المحاسمة مع لاهوت التنوير العقلاني مهمة جداً، والمقارنة مع ابن تيمية وابن خلدون مهمة هنا. ولعل الدافع الأساسي للإقدام على ترجمة هذا الكتاب والتهميش عليه هو تمكين الشباب المسلم من فهم هذه المسألة.

(**) وبهذا المعنى فشلنغ يحرر المسيحية من التحريف ويكون وكأنه يصف التصور الإسلامي للمسألة: كلامه عن المسيح (عليه السلام) كلام يصح على النبي محمد (ﷺ) أكثر مما يصح عليه لأن المسيح لم يكن فاعلاً ولا عاملاً بل كان منفعلاً ومعمولاً به.

تجاوز هيغل بوضوح في فلسفته الدينية موقفَ كنط، وخاصةً موقف فيشته الأول، موقفهما الذي يفهم الله باعتباره واضع القانون الخلقي ويربطانه بالتشريع الخلقي الذاتي. ويتجه موقفه وجهة التوحيد بين الله اللامتناهي وتشريع الإنسان الذاتي حتى يفكر في المقوّمين باعتبارهما مقومَي مفهوم شامل للحرية. والدين عنده هو (ص ١٨) فعل الإنسان الذاتوي، فعله الذي يستمد أساسه من فعل الله. فالله لا يوجد في ما وراء العالم بل هو حاضرٌ بوصفه الروح في روح الإنسان. فيعود للإنسان دورٌ أساس: إن الله لا يمكن أن يبلّغ إلى الوعي بالذات إلا بتوسط روح الإنسان المتناهي(*).

١٠ ـ الجميل والفن (تلخيص الفصل العاشر)

عالج كنط الجميل والجليل والعبقريةَ، منذ المرحلة المتقدمة من تطور فكره الفلسفي إلى حدود التسعينيات من القرن الثامن عشر. وبخلاف المبادرات عقلانية كانت أو تجريبية أسّس كنط نقده لملكة الحكم (سنة ١٧٩٠) ـ الجمال والجلال والفن العبقري ـ على العلاقة بين ملكة الخيال والحصاة والعقل. وقد طوّر النقد المتعالي المبدأ الذاتوي للجميل والجليل والعبقرية، باعتباره مبدأ قبلياً، وقد توصّل كنط إلى هذه الحصيلة خلال إرجاعه علم الجمال كلّه إلى ما فوق المحسوس. ولا تقبل هذه القاعدة المتجاوزة للمحسوس المعرفة بالعقل التأملي الخالص بل هي تكون الوساطة بين الطبيعة والحرية بين ما يوجد وما ينبغي أن يوجد. ففي الجماليات يتحقق التعيين الحسي المتعالي الحرية على الحس وما يرتبط به من فكرتي خلود النفس ووجود الله. إن فكرة الحرية المتعالية على الحس تبرّر صحة الجميل والجليل وجدارتهما.

وقد أراد شلنغ بعنوان كتابه **فلسفة الفن** أن يظهر الفرق بينه وبين معاصريه من الجماليين، وأن يوضح أن فلسفة الفن عنده تندرج في نسقية

(*) وهذا هو الفرق الأساس بين الإسلام والمسيحية. فالله لا يوجد بفضل الإنسان فضلاً عن أن يكون بحاجة إلى التعيين في ما يزعم ابناً له، بل أقصى ما يمكن أن يقال هو أن الله يعرف من الإنسان دون أن ندعي أنه لا يعرف إلا منه، لأن القرآن ينفي مثل ذلك إذ هو على الأقل يقول إن الله ما خلق الجن والإنس إلا ليعبدوه.

فلسفية لا تفقد فيها الجماليات شيئاً من منزلتها الفلسفية. وتتمكّن هذه الفلسفة من الولوج إلى الأعمال الفلسفيّة من خلال تأمّل فلسفي متعالٍ في أشكال العلم وليس بتوسط المحاسمة مع الأعمال الفنية العينيّة. والخاصيّة المميّزة للفاعليّة الفنيّة هي وحدة الواعي واللاواعي. فما يعتبر موضوعاً قصدياً حراً في العمل الفنّي يحصل على شكل، فيمكن من ثَمّ بصورة تأملية من إعادة بناء تكوينيّة الفاعلية الخلاقة. وبذلك تكون الفاعليّة الجماليّة عند شلنغ نموذجاً من الفاعلية الخلّاقة عامة. وتنقسم فلسفة الفن عندَه إلى جزء فلسفي عام وإلى قسم تصنيف الأجناس الفنيّة. والمهمة العامّة للفنّ هي بمقتضى السُّنة الأفلاطونيّة العروض الفعلي لمثال من المثل. فالفنّ إلى جانب الطبيعة والتاريخ هو إحدى القوى الثلاث التي تحيط بالمطلق. وحتى عندما تخلّى شلنغ في فلسفته المتأخِّرة عن علاج الفن علاجاً مستوفياً، فإنه يحافظ مع ذلك على اتصال ما في بنية نسقه. ذلك أن الفنّ مثله مثل الميثولوجيا والدين المسيحي، كذلك تحيل ثلاثتها العقل التأمّلي على إنتاجيّة إنسانيّة أصليّة، وضرب آخر من القانونيّة الذاتيّة نصادفهما في التاريخ باعتبارهما عنفاً مظلماً. وبالمقابل مع الموقف القديم (اليوناني) طوّرت فلسفة شلنغ الفنيّة معايير أساسية لفن المحدثين الذي آل به فقدانه لميثولوجيا عامة إلى استقلال الذات وتفردها.

أما بالنسبة إلى هيغل فإن الفن هو أحد أشكال جعل الروح ذاتها موضوعاً (تشييء ذاتي للروح). إنه استخراجه البالغ لباطنه وعبارته عنه. وفي جدله مع التصورات الرومانسية للفن، ونقداً للمبالغة في إسماء الذاتية الجمالية، وابتعاداً عن النظريات التي تطالب باستقلال الفن انتهى هيغل في الغاية إلى الحصيلة التي مفادها أن الفن هو في حقيقته دين. فالفن في منظوره له وظيفة تجاوز الذات من أجل الإنسان وهو يفعل ذلك في الحقيقة كما يؤدّي الدين إلى التضحية الإرادية بوجود الإنسان الروحي من أجل الروح الإلهي.

وفي الفقرات ٥٥٦ ـ ٥٦٣ من **موسوعته الموجزة للعلوم الفلسفية** قسمها الثالث: **فلسفة الروح** (١٨٣٠) دلّل هيغل على أن الفن عنده هو «الحدس العيني وتصوّر للروح المطلق في ذاته باعتباره مثالاً أعلى للصورة العينيّة التي نبعت من الروح الذاتي، والتي تكون فيها المباشرة

الطبيعيّة مجرد رموز من المثال شكل الجميل. إلا أن الروح المطلق لا يمكنه أن يتحلّل إلى أشكال عينية لذلك كان روح الفن الجميل روح شعب محدوداً». فالأعمال الفنية لم تبلغ الشكل اللامتناهي إنها ليست بعد داريةً بالروح الحر. والفن الجميل مرتبط بالأديان. إلا أن لهيغل احترازاً؛ إذ هو يستثني شيئاً من حكمه هذا: فما دام الفن والدين مترابطين وثيق الترابط فإن ذلك يبين أن الروح خلال عملية تحقّق إمكاناته في الأشكال المختلفة لمغايرته لذاته فإنه في الحقيقة قد بلغ بعد درجة العينيّة للروحانية التي أصبحت في ذاتها حرة، لكنها ليست بعد مبدأ الروحانية المطلقة. فالحاجة إلى الفن تعبير عن وضعية نقص، وفي هذه الوضعيّة يكون الفن العضو الوحيد الذي للمضمون المجرّد المؤلّف من عناصر طبيعيّة وروحيّة وغير الواضح بذاته يمكنه أن ينزع فيصل إلى الوعي. فليس الفن الجميل إلا درجة من درجات التحرر لكنّه ليس التحرّر الأسمى ذاته. ومستقبل الفن بدأ مع الدين الحقيقي. والآن فقط اندرج مضمون المثال الذي لا يزال محدوداً في وجود أسمى، باعتبار مبدأ مضمون المثال أصبح تحديد العقل الحر وباعتباره الروح المطلق (ص ١٩) عند الروح. فليس هدف الفن محاكاة الطبيعة بل هو حدس الإلهي في عمل محسوس. إلا أنّه بهذا المعنى فكما إن المطلق يتجلّى في أشكال الموضوعي، والروح المطلق، وتستطيع الفلسفة التعبير عن هذه العملية وعن حصيلتها في الفكر، فإن الفن قد وصل إلى غاية وظيفته التي هي تمثيل المطلق. إن أطروحة هيغل حول نهاية الفن في دلالته الأسمى مرتبطة وثيق الارتباط بحصول دين التجلّي المطلق (المسيحية). وسيتواصل وجود الفن والأعمال الفنيّة في المستقبل. إلا أنه في المنظور التأملي لفلسفة الروح فإن الفن ينتسب بمقتضى الحدّ إلى الماضي.

١١ ـ المساهمة الفلسفية للرومانسية الألمانية المبكرة وهلدرلن (تلخيص الفصل الحادي عشر)

إن الرومانسيين الأوائل ـ وإن ذكرناهم بأسمائهم هنا فهم نوفاليس وفريدرش شليغل ـ ولكنّنا نجد كذلك توازياً ما في فلسفة هلدرلن ـ انضموا في النصف الثاني من عقد التسعينيات في القرن الثامن عشر إلى النقاش حول الفلسفة المعاصرة حول فلسفة كنط والكنطيين وصولاً إلى

راينهولد وفيشته وشلنغ. وبالرغم من أنهم يدرجون فلسفتهم إدراجاً مطلقاً في السنة الفلسفية المتعالية المثالية فإنهم قد أدّوا دوراً فلسفياً خاصاً لعلل كثيرة:

١. فهم ليسوا فلاسفة خاضعين لالتزامات مؤسّسية أكاديمية. وعندما يسعون جاهدين للاندراج في مسلك جامعي كما في حالة ب. ف. شليغل فإن ذلك يكون سدى من السعي.

٢. وهم قد طوروا نظرةً إلى مثالية فلسفية كان فهمهم للفلسفه فيها ـ باعتباره بديلاً من الفهم الفلسفي العلمي النسقي عند كنط وفيشته وشلنغ وهيغل ـ بالأحرى بالمعنى الأفلاطوني لحب المعرفة بوصفها حكمة.

وقد اتخذت فلسفتهم عدة انزياحات عن السنة الفلسفية التقليدية بوصفها مثالية سحرية (نوفاليس)، أو مثالية نقدية (شليغل)، أو ميثولوجيا وفي المقام الأول بوصفها فلسفة ذات ارتباط وثيق مع الشعر. وبصورة خاصة مع هلدرلن ونوفاليس كان خلقهما الشعري الخاص موازياً للاهتمامات الفلسفية وكان الفلسفي يؤول إلى الشعري، ويتضمّن الحيوية الفلسفية، بتوسط التأمل في ماهية الشعري. وبفضل هذا الفهم للفلسفة والشعر تمّ وضع الحدود الصارمة بين الصناعتين موضع سؤال.

ومن ثَمّ فقد تغيرت كذلك الدعوى التي تمثّلها فلسفة الرومانسية. ففي الواجهة حضر فكر تجريبي ومتعدد لم يكن ممكناً أن يبقى ملتزماً بالانضباط الخاضع لمنهج معين بل هو يحاول دائماً أن يسلك طرقاً جديدة. ومن هذه الطرق على سبيل المثال العمل المستند إلى الشذرات التي عوّضت النسق الفلسفي: فالشذرات تقدّم خطاطةً لفكرة نسقية ولكن من دون أن تكون نسقاً.

ويمكن أن تتوالف بعضها مع بعض بمرونة فتؤدّي بالنتيجة إلى نظرات جديدة. وحتى يعرف شليغل فلسفة تجريبية ليست ملزمة بأي منهجيّة محدّدة، بل تسلك مسلكاً شكاكياً مفاده أن المفهومات أو النظريّات لا تعبّر عن الحقيقة، بل هي تقتصر على تصوّرها تصوّراً رمزياً استعمل الخاصيّة المميزة (الفلسفة ذات التوجه) «الساخر». فالفلسفة

الساخرة تؤكّد العمل بواسطة المفارقات والتناقضات التي ـ باعتبارها قوى دافعةً للسؤال والتأويل ـ لا ينبغي حذفها بل جعلها منتجة.

ومنذئذٍ عمل الرومانسيون الأوائل بنظرة للغة والعلم غير تمثّلية. وبمقتضى ذلك فالنظريات ليست شيئاً آخر غير كونها محاولات وصف نسبي ذات طابع ثقافي تاريخي لعالمنا. ومن ثَمّ فثراء ثقافة من الثقافات يتقوّم بتنوّع نماذج الدلالة التي تقدّمها، وبصوغ هذه النماذج بحيث تكون مفتوحة على التأويل. إن مثل هذا الفهم الهرمينوطيقي للفلسفة يؤكّد أن العمل التأويلي يكون بحاجة إلى المبادرة الجديدة وينبغي أن يكون واعياً بالطابع النسبي لدلالته. وقد قابل الرومانسيون الأوائل الفكر التصوّري في قصدهم الهرمينوطيقي هذا بفكر استعاري أمثالي. وفي حين يتوجّه الفكر التصوّري إلى الدقة التحديدية تبقى الاستعارات والأمثال غير محدّدة ومفتوحة على التأويل. وإذا كان الرومانسيّون الأوائل يدّعون أن مرجعيّة الأمثال هي اللامتناهي، فإنّهم يميّزونها بوصفها المدى الذي تبلغه الروح من أفق المعنى الذي لا يكتمل ولا يحاط به أبداً.

ويتأسّس هذا (الفكر) على نظرة أناسية تبدع نفسها في تصوّر معين للتربية. فالإنسان يفهم بوصفه كائناً متناهياً بسبب خاصيته الجسمية وارتباطه بالعالم لكنّه كائن حر ولامتناهٍ بروحه. فالروح وخالقيته وخياله هو القدرة الخلاقة في الأنا. والإنسان منظوراً إليه من وجه روحانيته كائن لا متناهي الاستكمال، إذاً فالتربية تعني تطوير إمكانات الإنسان وتوسيعها. وبهذا المنظور يوافق الرومانسيون الأوائل التنوير. فهم يقاسمون التنوير سياسياً في أمل تطوير اجتماعي وإنساني جديد يوفر للأفراد إمكانات شاملة لتخليق قدراتهم ومؤهلاتهم. لكنهم يعارضون التنوير **(ص ٢٠)** بخصوص نظرته القصيرة للعقلانية والعلم والدين والميثولوجيا.

والأمر في الجهود البرامجية للرومانسيين الأوائل متعلقٌ بتنزيل قوة الإنسان الإبداعية في مركز مساعيهم سواء كان ذلك في الفلسفة والعلم أو في الفن والشعر أو في الميثولوجيا أو في السياسة. ففي كل هذه المجالات نجد دوراً لفكرهم المثالي، ذلك أنّهم يرون هذا الفكر مستنداً إلى فاعلية الروح المبدعة والحرة.

١٢ ـ تلقيات المثالية الألمانية (تلخيص الفصل الثاني عشر والأخير)

عاشت المثالية الألمانية في الحقبة الممتدة من ظهور نقد العقل الخالص سنة١٧٨١ إلى حقبة نشأة الكنطية المحدثة في ستينيات القرن التاسع نوعاً من الازدهار، جعل المثقفين في أوروبا كلها لا يستطيعون أن يبقوا خارج العلاقة المباشرة بالنتائج الأكثر جدةً في النقاش الفلسفي الألماني. فانكلترا وفرنسا كانتا البلدين الأولين اللذين نجد فيهما أثراً لتلقي الفلسفة الكنطية. ولا عجب لكون النقاش الفلسفي بين العلماء الألمان ومخاطبيهم في هذين البلدين كان نشطاً بصورة خاصة في القرن الثامن. فالفلسفة المدرسيّة الألمانيّة المتقدّمة على فلسفة كنط كانت بصورة غالبة واقعة تحت تأثير التنوير الفرنسي ونشأة الرومانية الألمانية تدين بدفعات أثرت بها الثقافة الإنكليزية في الثقافة الألمانية. لكن الميل انعكس مع كنط. فمنذئذٍ أصبح على المثقفين الألمان أن يستعيضوا عن استيراد الأفكار الغالبة بأن يصدروا أعمالهم الفلسفية الخاصة بهم إلى البلاد الأخرى.

وقد حقق التلقي الفرنسي للفلسفة الألمانية، في منتصف القرن التاسع عشر، وظيفة تواصل ثقيلة ومهمة حتى وإن كان مبنياً على عدة ضروب سوء الفهم لهذا الفكر الفلسفي. فالترجمات والشروح والتأويلات الفرنسية الأولى للفلسفة الألمانية كانت المصادر الأولى، ولمدة طويلة، المصادر الوحيدة التي فتحت الباب لدخول فلسفة كنط النقدية وأنساق فيشته وشلنغ وهيغل إلى الفكر الفلسفي في إيطاليا وإسبانيا. كما إن العلاقة بالفلسفة الألمانية في نهاية القرن التاسع عشر كانت بالنسبة إلى المثقفين الإيطاليين، وكذلك الإسبان وسيلةً موثوقة يلجأون إليها لتجديد بلادهم، التجديد الفكري والاجتماعي والسياسي والثقافي وهو ما حقّقته الفلسفة كذلك في ألمانيا ما يقرب من خمسين سنة قبل ذلك. وقابلية المقارنة تصح بالنسبة إلى بولندا أو فنلندا.

أدّت السنن القوميّة، وآفاق المستقبل في تلقيّات المثاليّة الألمانية دوراً عظيماً، فأضفت عليها منحنى خاصاً بحسب كل حالة. أما إذا أخذنا بعين الاعتبار التفاعلات المتبادلة بين التلقيات القوميّة، فإن الطابع

الأوروبي العام للتأثير الصادر عن المثالية الألمانية يتجاوز بوضوح المميز القومي الخاص.

كانت نهاية القرن التاسع، حقبة تراجع فيها لمدة معيّنة الاهتمام بالمثالية الألمانية. فالنقد الذي لم يكن مقتصراً على سياق الفلسفة التحليلية بل وكذلك في منظور العلوم الجزئية ـ على سبيل المثال نقد المعرفة التأمليّة وفلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ ـ النقد الموجّه إلى الطابع الميتافيزيقي لنوع النظريات المثاليّة جعلها تبدو فلسفة تجاوزها الفكر. وفي الحاضر بدأ يرتسم نوع من المراجعة. فالمثالية الألمانية أصبحت تجلب اهتماماً جديداً كما يتبين من الكثير من النشرات المصدرية وكذلك ما صدر من **الحولية العالمية للمثالية الألمانية** (*International Year-book of German Idealism*) منذ ٢٠٠٣ في البحث والتدريس وهي راهنة ليس في أوروبا وأمريكا[٣٢] وحدهما بل في العالم كله.

هنس يورغ زندكولر

أدبيات للتوسع في البحث

Ameriks, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000.

Ameriks, Karl und Jürgen Stolzenberg (eds.). *Der deutsche Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie/German Idelaism und Contemporary Analytic Philosophy*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. (Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of Geman Idealism; Bd. 3)

Beiser, Frederick C. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

(٣٢) Vgl. Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, eds., *Der deutsche Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie/German Idelaism und Contemporary Analytic Philosophy*, Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of Geman Idealism; Bd. 3 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005).

Bourgeois, Bernard. *L'Idealisme Allemand: Alternatives et Progres*. Paris: Vrin, 2000. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie)

Braun, H., «Materialusmus-Idealismus.» in: Otto Brunner, Werner Conze [und] Reinhart Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, E. Klett, 1982.

Bubner, Rüdiger (ed.). *Deutscher Idealismus*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Hamburg: Meiner, 1999-2000. 4 vols. (Gesammelte Werke/Ernst Cassirer; Bd. 2-5)

Vol. 3: *Die nachkantischen Systeme*, text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon.

Duque, Félix. *Historia de la Filosofiìa Moderna: La Era de la criìtica*. Madrid; EspaaAkal, 1998. (Tractatus Philosophiae; 8)

Gamm, Gerhard. *Der Deutsche Idealismus: Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*. Stuttgart: Reclam, 1997.

Gawoll, Hans-Jürgen und Christoph Jamme. *Idealismus mit Folgen: Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften: Festschrift zum 65 Geburtstag von Otto Pöggeler*. München: W. Fink Verlag, 1994.

Harmann, Nicolai. *Die Philosophie Des Deutschen Idealismus: I. Teil: Fichte, Schelling Und Die Romantik*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.

Hatmann, Nicolai. *Die Philosophie Des Deutschen Idealismus:* II. Teil: Hegel. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1929.

Henrich, Dietrich. *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1982.

Henrich, Dietrich. *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

Horstmann, Rolf-Peter. *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: A. Hain, 1991.

Incardona, Nunzio. *Idealismo tedesco e neo-idealismo italiano*. Palermo: L'Epos, 1995.

Pippin, Robert. *Die Verwirklichung der Freiheit: Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004.

Siep, Ludwig. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Solomon, Robert C. and Kathleen M. Higgins (eds.). *The Age of German Idealism*. London; New York: Routledge, 1993 (Routledge History of Philosophy; v. 6)

Vetö, Miklos. *Etudes sur l'ideàlisme allemand*. Paris: Harmattan, 1998. (Collection l'ouverture philosophique)

الفصل الثاني

[٢٢] العقل والمطلق

١ ـ تقديم للأفكار وأفق تاريخي لها

يوجد على الأقلّ تطوُّرَان متميّزان حصلا بالنسبة إلى المثالية الألمانية، وما تحقّق فيها من نقد للميتافيزيقا الكلاسيكية، أعني محاولاتها المختلفة لتحويل هذه الميتافيزيقا إلى أشكال جديدة من أبنية الأنساق الفلسفيّة.

أوّلاً، فقد تحقّق على خلاف ما ساد مثلاً في الميتافيزيقا العقلانية للقرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر، فصلٌ أوضح بين **العقل والذهن** وبين دعاوى كلّ منهما وإنجازاتهما باعتبارهما ملكتَيْ معرفة. وبمقتضى هذا التمييز لم تبق الفلسفة مقتصرةً على ما يُنسب إليها من دور في نقد المعرفة، وتوضيح الفروق بين استعمال الذهن واستعمال العقل، بل إن الفلسفة بعامّة أصبحت تُتصوَّر بوصفها معرفة العقل لذاته.

ثانياً، فقد ظهر من ثَمّ أن العقل الفلسفي ذاتَه ينبغي أن يُرفع إلى مرتبة المطلق. وبالرغم من أنّه ليس لدينا تلقّ مباشر، فإنّه حريٌّ بنا أن نشير إلى أن الكاردينال نيقولا أصيل كوزا كان قد أدخل على الاصطلاح الفلسفي، لأوّل مرّة في العصر الوسيط المتأخّر، مفهومَ «المطلق» في صيغة اسمية وسخَّر العقلَ (intellectus) بخلاف الحصاة (ratio) الناظرة والقائسة، لمعرفة هذا المطلق الذي أوّله باعتباره مفهوم الإله والذي لا

يطرح عنده أدنى مشكلة[1]. أما بالنسبة إلى المثاليين الألمان فعندهم أن كيفية الكلام في العقل المطلق الموجَّه إلى ما يقبل التفكير والمعرفة كلّهما، لا تُرسم حدوده بالإضافة إلى مفهوم الإله وحده (انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب: الدين ومفهوم الله) باعتباره المرشح المفضل ليشغل منزلة المطلق في الميتافيزيقا التقليدية، بل هو كلام يتخذ موقفاً من مسألة أعوص هي مسألة: هل إن مفهوم المطلق الذي وَجَبَ عندئذٍ تعيينه من جديد، يحيل بعامّة إلى أمر موضوعي وإلى موضوع ممكن للمعرفة؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فما هي حينئذٍ دلالته وشكل عرضه؟

أمّا أجوبة أشهر فلاسفة المثالية الألمانية الأربعة (كنط وفيشته وشلنغ وهيغل) فاختلفتْ جدّاً في ما بينهم، بل حتى ضمن مختلف أطوار مسار التفكير الذي يخصُّ كلّ واحد منهم. ولكي لا نذكر إلا بعض الاختلافات نقول: لم يضع كلّ واحد منهم دائماً وبقطع النظر عن الملابسات، العقلَ على نحو مطلق، ولم يتكلّم كلّ واحد منهم عندما تعلّق القول بـ «العقل المطلق»، عن «المطلق» في الصيغة الاسْمية، ثمّ عندما تعلّق القول بكليهما، لم يضعهما كلّ واحد منهم في الوقت نفسه، بل منهم من أعاد في النهاية إسقاطَ مفهوم «المطلق». وفضلاً عن ذلك، لم تزل وضعية المشكل معقّدة بشكل لم يكن في الحسبان، بما إنّه لم يكن بإمكان المرء أن يستند مباشرةً وفي الحالات المنشودة، إلى مواجهة نقديّة مع سنّة ميتافيزيقية موحَّدة لم تزل متماسكة ومكينة. كان على المرء بالأحرى أن يتعامل أيضاً مع فلسفة التنوير التي ازدهرت في ألمانيا منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والتي كان المثاليون الألمان قد وجدوا أن مبادئها الفكرية الجديدة التي تولّدت عن نقد الميتافيزيقا المدرسانية (لكنْ ليس من دون الرجوع المقصود إلى فلسفات معيّنة للقرن السابع عشر)، غيرُ شافية، مع أنّهم اشتركوا وإيّاها إلى حدّ بعيد في المقاصد نفسها. وبما أن الدلالة المحدِّدة لعبارة «مثالية ألمانية» ليست موحَّدة البتّة، فلا بدّ من أن أوضّح أني أتحدّث حقّاً عن «المثالية» بأوسع المعاني (بما في

(١) VgL z. B. Cusanus 1970, *De Docta Ignorantia. Liber Primus* (1440), S. 12, 38, 68; Cusanus 1971, *De Coniecturis 1440/1444*, S.24-32 (in dieser übersetzung wird allerdings verwirrenderweisenntеliectusc mit Verstand-und ratio. mit.Vernunft. wiedergegeben).

ذلك مثالية كنط) ولكني أميّز في العرض الآتي بين مثالية «نقدية» ومثالية «تأمّلية» بحيث ينضوي كنط وفيشته الأوّل وشلنغ الأوّل تحت المقولة الأولى، وتنضوي الفلسفات الأخيرة لفيشته وشلنغ كما فلسفة هيغل برمّتها تحت المقولة الثانية.

إنّ صناعة الميتافيزيقا بمسائلها الكبرى، (النفس والعالَم والله) كانت حقّاً غداة نشوء المثالية النقدية ومن ثَمّ التأمّلية في ألمانيا، باباً مكوّناً ثابتاً من أبواب التدريس الأكاديمي، ولكنّه لا يمكننا أن نثبت أنّها قد تكون حظيت في الطور الفاصل بين كريستيان فولف والإسكندر باومغارتن، باعتبار كبير. وليس هذا بالأمر المدهش تماماً، بما أن حركة التنوير كانت قد أفصحت في ألمانيا أيضاً، تقريباً مثلما حدث في فرنسا (مع فولتير مثلاً) وفي انكلترا (مع هيوم مثلاً)، عن شكّ معتبَر في قدرة العقل البشري ومشمولاته في ما يتعلّق بموضوعات الفلسفة تلك التي كانت تحتلّ منزلة ميتافيزيقية من حيث كانت تصْدُق على تجلّيات المطلق، بل حتى على «المطلق» نفسه. وتعلّق هذا التشكيك قبل كلّ شيء بإمكانية صياغة لمفهوم الإله صياغةً مفهومةً ومطابِقةً للعقل، وفي مستوى ثانٍ بإمكانية صياغة مفهومَيْ النفس والعالَم المرتبطيْن به.

غير أنّه قد ظهرت لدى بعض المفكّرين التنويريين الأوائل، تقريباً انطلاقاً من ستينيّات القرن الثامن عشر، نزعة فعّالة لم تزل في البداية خفيّة، أعني النظر إلى الأسئلة الميتافيزيقية المتداولة تحت «ضوء قديم جديد» بالرجوع إلى الأنساق الفلسفية للقرن السابع عشر. فلسنغ وابن مندل وبعدهما بقليل هردر [٢٣] قد سعوا إلى إحياء فلسفتي سبينوزا ولايبنتس، في حين لم تزل فلسفة سبينوزا تؤثّر في بادئ الأمر بشكل سرّي (إلى حدود نشر شهادة لسنغ لسبينوزا في مصنّف يعقوبي: **حول مذهب سبينوزا في رسائل إلى السيد ابن مندل**، سنة (١٧٨٥))، والحال أن الفكر الأصلي للايبنتس قد تخلّص بفضل صدور طبعة دوتِن الجديدة لآثاره سنة ١٧٦٨ وفي وقت مبكّر نسبيّاً، من ظِلّ فولف وخرج على سطوة تأويله الذي كان نافذاً إلى ذلك الحين. لم يزلْ ممتنعاً تماماً في هذا السياق الحسمُ في ما إذا كان على المرء تفضيل هذين العقلانييْن الكبيرين كليهما في الميتافيزيقا والعلم معاً وبطبيعة الحال في شكل محيَّن (لسنغ بتشديده على سبينوزا

وابن مندل بميله إلى لايبنتس)، أو في ما إذا كان المرء سيتمكّن من الجمع بينهما بكيفيّة مُثمِرة (هردر بخاصّة)، أو حتى في ما إذا كان سيتعيّن عليه أن ينشق بواسطة «قفزة قاتلة» عن الفلسفة العقلانيّة (كما كان يعقوبي ينادي ذلك). لكنْ، ما كان مهمّاً في سياق العاصفة التي أثارتها الخصومة السبينوزية الشهيرة هو أن مسائل الميتافيزيقا اكتسبت فجأة راهنيةً جديدة في استقلال عن معالجتها ضمن الفلسفة المدرسانية للقرن الثامن عشر، واستطاعت بهذا أن تثير جدلاً قويّاً جدّاً إلى حدود مطلع القرن الجديد. لقد وعى جيّداً المؤسّسون الأربعة للمثالية الألمانية (كنط وفيشته وشلنغ وهيغل) هذا السياقَ الخاص بمشاريع أنساقهم الفلسفية، ولهذا عملوا، كلّ بالكيفية التي تخصّه، على رفع ذلك التحدّي السبينوزي (والتعامل مع «الخُلف الميتافيزيقي ليعقوبي حول سبينوزا» كما كان يقول غوته[٢]. لذا، ليس غريباً أن مشاريعهم الفلسفية الخاصّة لم ترتبط دائماً بالمسائل الكلاسيكية للميتافيزيقا الخاصة (السيكولوجيا العقلية، والكوسمولوجيا العقلية، والثيولوجيا العقلية) وحسب، بل عملوا بخاصّة على إيضاح السؤال الملحّ الآتي: كيف يمكن، لو كان هذا وارداً بعامّة، تكوين مفهومات عن المطلق وتجلّياته في الفكر البشري وفي الطبيعة، بوسائل الذهن البشري وبالعقل؟ وعليه، فإنّه من الحكمة أن نلقي في البداية نظرة على هذا السياق المباشر لنشوء المثالية الألمانية في الطور المتأخّر للتنوير الألماني وعلى أهمّ مرجعياته في التاريخ الأوروبي للأفكار[٣].

١ ـ ١ ابن مندل ولسنغ

لم يزل موقف لسنغ وابن مندل من سبينوزا في خمسينيّات القرن الثامن عشر، ملتبساً بقدر معتبَر كما يمكن أن نفهم ذلك من كتاب ابن مندل **محاورات فلسفية** (سنة ١٧٥٥) ومراجعة لسنغ للكتاب نفسه (في ١ آذار/ مارس ١٧٥٥)، والكتاب الذي اشتركا في تأليفه (وشاركا به في مسابقة) **القسّ الميتافيزيقي!** سنة ١٧٥٥. أمّا الدافع الأهمّ لهذا

(٢) Brief an Knebel vom 18 November 1785. Vgl. auch seinen Jacobis Position abweisenden Brief an Jacobi vom 21 Oktober 1785.

(٣) Zur Wirkung Spinozas im Deutschen Idealismus vgl. Vaysee 1994.

الموقف وللاقْتباس الحذِر لأفكار سبينوزا الفلسفية، فهو كما يقول لسنغ في مراجعته، محاولة العثور على «منظور يجب أن نتفحّص انطلاقاً منها مبنى مذهب سبينوزا إذا كان لا بدّ من التمسّك بالعقل والدين»(٤). وعنده أنّه ينبغي الحصول على هذا المنظور بإعادة تأويل سبينوزا اعتماداً على لايبنتس. وكان ينبغي في هذا الاتجاه التخفيفُ من حدّة تهويل الوصل السبينوزي الدقيق بين الله والعالَم الذي كان يمثّل بالنسبة إلى الثيولوجيا الطبيعية مسألة مربكة إلى أقصى حدّ. فسبينوزا نفسُه قد عرّف الله بوصفه العلة المحايثة (causa immanens, non transiens) لجميع الموجودات في العالَم، حتى أنّه قد استطاع أن يصل بين الطرفين بواسطة تلك الواصلة التي تحتاج بالتأكيد إلى التأويل، أعني «أو» (sive): «الله أو الطبيعة» (Deus sive Natura). بيد أنّه قد حافظ بهذا على الفرق بين العلة الإلهية في الطبيعة (الطبيعة المطبِّعة ـ (natura naturans)) والأفاعيل التي تُفهم باعتبارها ضروباً لها (الطبيعة المُنطبعة ـ (natura naturata))، أي الأفكار والأشياء الفردية والمتناهية ضمن الطبيعة النفسية والفيزيائية(٥). إلا أن لسنغ وابن مندل قد اتفّقا في أوّل الأمر على أنّه قد لا يتعيّن الأخذ بكيفية كلام سبينوزا عن علاقة الله بالعالم كـ «Deus sive Natura» «على أنّها تنطبق على العالَم المرئي خارجنا، بل على ذلك العالَم الذي كان يوجد في الذهن الإلهي، لكي نستعمل عبارات لايبنتس، قبل الأمر الإلهي «كُنْ»، كارْتباط ممكن بين أشياء متنوّعة»(٦). بهذه الوسيلة استطاع ابن مندل في **محاورات فلسفية** أن يردّ الاعتبار لفلسفة سبينوزا على الأقل من زاوية تاريخية، بوصفها طوراً انتقالياً ضرورياً وتمكّن حتى من الإحالة إلى سبينوزا بوصفه سلَفاً للايبنتس بالنظر إلى مقالته في الانسجام القائم مسبقاً بين النفس وعالَم

(٤) Lessing, *Rezension von Moses Mendelssohn' Philosophische Gesprache:* (1755), LM VII, s. 14.

(٥) Vgl. Spinoza 1999, *Ethica Ordine Geometrico dernonstrata* (1677), zitiert als *Ethica* unter Angabe der üblichen Verweise auf die einzelnen Teile, Definitionen, Axiome, Lehr-sätze, ete.: Spinoza, *Ethica I*, prop. 18, prop. 29; *Ethica IV*, Praef., prop. 4.

(٦) Lessing, *Rezension* von *Moses Mendelssohn's Philosophische Gesprache* (1755), LM VII, S. 14. Zur entsprechenden Formulierung in Mendelssohns *Philosophische Gespräche* vgl. Mendelssohn, *Philosophische Gespräche* (1755), MS 1, S. 10 Zu Mendelssohn vgl. die grundlegende Studie: Altmann 1973.

الأجسام(٧). وينضمّ ابن مندل إلى نقد فولف لسبينوزا، ولكنّه لا ينحاز إلى نقد بِل. ولكنّه يساند نقده لحمل سبينوزا صفةَ «الامتداد اللامتناهي» على الجوهر الإلهي، وهذا ما يتلاءم جيّداً مع موقفه المثالي الرئيس(٨)، ولكنّه يرى مع ذلك، أن أفضال سبينوزا على الميتافيزيقا كانت غير معروفة: «إنّه ضحية الذهن البشري؛ غير أنّه ضحية تستحقّ أن تزيَّن بأكاليل الورد. من دونه لن تستطيع حكمةُ العالَمين أبداً أنْ تتوسّع إلى أبعد من ذلك الحدّ»(٩) - إلى حدّ مبالغ فيه كما سيعاينُ كنط في وقت لاحق. أمّا لسنغ نفسه فقد انشغل بسبينوزا بشكل مكثّف خلال ستينيات القرن الثامن عشر وتعلّم كيف يقدّر أكثر فأكثر فلسفته(١٠). على هذا النحو يضمّ على سبيل المثال إلى نصّه في الواقع الفعلي للأشياء خارج الله سنة ١٧٦٣ وبلا تحفّظ، فكرةَ المحايثة التي صيغتْ في القضيّتين الخامسة عشر والثامنة عشر من القسم الأول من **إتيقا**: «إذا وددتُ أن أفسّر لنفسي الواقع الفعلي للأشياء خارج الله [٢٤]، كما أريد ذلك، فلا بدّ من أن أُقرّ بأنّه لا يمكنني أن أكوِّن مفهوماً في هذا الغرض»(١١). ويقول بصراحة تامّة في محاوراته مع يعقوبي سنة ١٧٨٠ التي تظلّ أهميّتها بالطبع ومن خلال ما نقله يعقوبي مسألة مستشكلة(١٢):

«لم تعد المفاهيم الأرثوذوكسية في الذات الإلهية، تصدقُ بالنسبة إليَّ؛ لا يمكنني أنْ أستسيغها [...] أنا. هنا ستتّفق بقدر معتبر مع سبينوزا ولسنغ. إذا تعيّن عليّ أن أستشهد بأحدهما، فإنّي لا أعرف غيره. [...] ليس هنالك فلسفة غير فلسفة سبينوزا»(١٣).

(٧) Vgl. Mendelssohn, *Philosophische Gespräche* (1755), MS 1, S.7-12.

(٨) Vgl. Mendelssohn, *Philosophische Gespräche* (1755), MS 1, S. 15; vgl. Bayle 1974, *Historisches und Crittsches Wörterbuch* (1695-1697), IV, S. 268. Wolffs Spinoza-Kritik findet sich in seiner *Theologia naturalts (173711741),* pars II, §§ 671-716; sie ist in deutscher Version (nebst der deutschen Übersetzung von Spinozas *Ethica* von J. L. Schmidt) wieder abgedruckt in: Wolff 1981, III. Abt., Bd. 15, S. 3- 128.

(٩) Mendelssohn, *Philosophische Gespräche* (1755), MS 1, S. 14.

(١٠) Vgl. hierzu ausführlicher Pätzold 2002, s. 93-113.

(١١) Lessing, *über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott* (1763), LW 8, S. 515.

(١٢) Vgl. hierzu Pätzold 2002, S. 80-86.

(١٣) Lessing, F. H. *Jacobi über seine Gespräche mit Lessing* (1785), LW 8, S. 563-564; vgl. auch diese Gespräche abgedruckt in: Jacobi, *über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), JW 1.1, S. 16-18.

على خلاف لسنغ، لم يقترب ابن مندل بعد ذلك من سبينوزا. ولكنّه عالج المسائل الكلاسيكية للميتافيزيقا المدرسانية، بالرغم من أنّه قام بذلك بكيفيّة تخصّه تماماً. واشتغل بخاصّة على الثيولوجيا الطبيعية والدليل على وجود الله كما يتبيّن من رسالة في البداهة في العلوم الميتافيزيقية سنة ١٧٦٣، وكذلك في الكتاب المتأخّر **تأملات صباحية أو دروس حول وجود الله** سنة ١٧٨٥. ليس هذا الكتاب الأخير علامة مميّزة على ثبات موقف ابن مندل وحسب، لأنّه كُتب بعد التحوّل النقدي لكنط وما تضمّنه من رفض لكلّ دليل على وجود الله، بل أيضاً لأنّه كُتب في ارتباط مباشر مع أوّل منشورات يعقوبي حول الخصومة السبينوزية، وردّ الفعل العنيف لابن مندل على ذلك في كتابه **إلى أصدقاء لسنغ. ملحق** يُضَمُّ إلى تراسل السيد يعقوبي حول مذهب سبينوزا (سنة ١٧٨٦). (يكاد يتزامن نشر يعقوبي لكتابه **حول مذهب سبينوزا** مع نشر ابن مندل لـ **تأملات صباحية**: فذاك صدر في نهاية أيلول/سبتمبر وهذا في بداية تشرين الأول/أكتوبر عام ١٧٨٥[١٤]. بعدما بلغته الأخبار المُقلقة جدّاً حول شهادة لسنغ لسبينوزا (في محاوراته مع يعقوبي عام ١٧٨٠)، لم يكتف ابن مندل في كتابه **تأملات صباحية** من الدرس الثامن إلى الدرس الخامس عشر، بالعمل على دحض فكرة وحدة الوجود عند سبينوزا أو ما اعتبر أنّه كذلك، بل حاول أيضاً ألّا يُسند إلى صديقه القديم لسنغ إلا «وحدة وجود مطهَّرَةً» تتماشى مع الدين والأخلاق. لذلك، كان عليه في بادئ الأمر وتبعاً لخطّ نقد فولف لسبينوزا، أنْ يفكّ التشابك المتين بين الله والعالَم الذي كان سبينوزا قد أسّسه من حيث لم يعيّن الأشياء المتناهية «إلّا» باعتبارها تغييرات لصفات فرديّة للجوهر الإلهي اللانهائي[١٥]. إن الأشياء المتناهية (العرَضية) هي أيضاً في نظر ابن مندل وبالرغم من كلّ نقص، جواهرُ، وبالتالي لا يُرفع من قيمتها نسبياً وحسب، بل يُستردّ أيضاً تعالي مصدرها الإلهي بمعنى الإلهَوية. والآن،

---

(١٤) Lessing, F. H. *Jacobi über seine Gespräche mit Lessing* (1785), LW 8, S. 563-564; vgl. auch diese Gespräche abgedruckt in: Jacobi, *über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), JW 1.1, S. 16-18.

(١٥) Vgl. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesullgen über das Daseyn Gottes* (1785), MS 3.2, S. 104-105.

هذه هي الفجوة التي يمكن أن تمْثُل منها سبينوزيةُ لسنغ أو ما يرى ابن مندل أنّها وحدة الوجود المطهَّرة التي يصفها جزئيّاً بمصطلحات لايبنتسية كالآتي:

«إذاً، بما أننا (ما زلتُ أتكلّم باسمي وباسم صديقي المتوفّى [لسنغ])، قد عدّلنا إذّاك نسق سبينوزا فحوّلناه إلى شيء ما وأسندنا بالتحديد إلى الألوهية الكمال الأسنى كما يفعل الإلهيون، فإنّنا نفرض تبعاً لهذا أن الذهن الإلهي يتصوّر بأكمل وضوح وتفصيلٍ جميع الأشياء العرضية الممكنة في تنوّعها ورونْقها وجمالها ونظامها زائداً إلى تصوّر تنوّعها وتغيّرها اللانهائييْن، وأنّه بمقتضى قوّة عدالته السنية قد فضّل سلسلةَ أحسن الأشياء وأكملها»(١٦).

لقد تمّت إزاحةُ النظرة الحتميّة للأشياء عند سبينوزا بالاستعانة بمذهب لايبنتس في أن الفكر الإلهي وحكمته يعيّنان أفضل عالَم ممكن من بين العوالم الممكنة. وكانت تلك الرؤية لدى سبينوزا تعني أنّه:

«لا يمكن للأشياء أن تنتُج عن الله بأيّ كيفية ونظام غير اللذيْن نتجت فيهما. **برهنة**: كلّ الأشياء تنتُج بالضرورة عن الطبيعة المتقدّمة لله [. . .] وعليه، لو كانت الأشياء عُيّنت لتكون على طبيعة مغايرة أو لتفعل بكيفيّة مغايرة ولو كان نظام الطبيعة مغايراً، لأمكن عندئذٍ أن تكون طبيعة الله أيضاً مغايرة لما هي طبيعتُه الآن [. . .] وبالتالي لكان يوجد إلهان أو أكثر، وهذا [. . .] خلف»(١٧).

وفضلاً عن ذلك، يفسّر ابن مندل على نحو مثالي تامّ العلاقةَ بين النفس والعالَم والله:

«مَن يقول لنا بأننا نحن أنفسنا والعالَم الذي يحيط بنا نملك أكثر من وجود مثالي ضمن الذهن الإلهي وبأنّنا أكثر من مجرّد أفكار إلهية وتغايير لقوّته الأصلية؟»(١٨).

---

(١٦) Ebd., s. 115.

(١٧) Spinoza, *Ethica* I, prop. 33.

(١٨) Mendelssohn, *Morgenstunden* (1785), MS 3.2, S. 116.

لكنْ هذا هو الموقف الذي ينسُبه ابن مندل إلى لسنغ. بالنسبة إلى ابن مندِلْ نفسِه، نقدُ وحدة الوجود عند سبينوزا والبرهنة على الطابع غير الضارّ لوحدة وجود مطهَّرة يتعلّقان قبل كلّ شيء بالمفهوم الصحيح لله وبـ «المفاهيم النظرية والعلمية لوجود الله» التي يساهم هو نفسُه فيها ببَدِيلَيْن (في الدرسيْن السادس عشر والسابع عشر). [٢٥] يقول في ردّه على المُحاوَر المفترَض لسنغ:

«لو فهمتك بشكل صحيح، لأجبتُه بأنّك تسلّم فعلاً باسم أصحاب وحدة الوجود، بإله خارج العالَم ولكن لا تقول بعالَم خارج الله وتجعل الله بكيفية ماَ أناوياً (Egoisten) لانهائياً»[١٩].

يعي ابن مندل جيّداً كما يتّضح من تصديره، أنّه في هذا الوقت سنة ١٧٨٥ يتّخذ في الحقيقة موقفاً مخالفاً للتاريخ يرجع به القهقرى إلى الفلسفة المدرسانية لبداية القرن.

«أعلم أن فلسفتي لم تعد تناسب فلسفة العصر، ففلسفتي لم تزل تفوح منها رائحةُ المدرسة بشكل مفرط. [...] لقد تقلّص تماماً الاعتبار الذي تحظى به هذه المدرسة منذ ذلك الوقت، وتقلّص معه اعتبار الفلسفة التأمّلية عموماً»[٢٠].

إلّا أن ابن مندل لم يسعَ إلى الاتصال لا بفلسفة التنوير الراديكالية التي اتّخذت توجّهاً حِسّوِيّاً وطبيعَوِياً، ولا بفلسفة كنط النقدية التي كان يأمل دائماً أنْ «يعيد تشييدها بالروح نفسه الذي قوّضها به»[٢١]. فابن مندل يريد هو نفسُه أن يترك ذلك لأجل محاولة التركيب بين فلسفة الحس السليم (حسّوية) والاستدلالات العقلية للميتافيزيقا، بحيث يصبح ممكناً تصويب هذه بتلك وتلك بهذه[٢٢]. ذلك أنّه في الأساس يرتاب في مدى المعرفة الحسية كما في مدى المعرفة العقلية، ويرُدّ زلل المعرفتيْن إلى

---

(١٩) Ebd., s. 116.

(٢٠) Ebd., s. 4.

(٢١) VgL Ebd., s. 4f.

(٢٢) Vgl. Ebd., s. 79 f.; vgl. auch in seiner Reaktion auf Jacobi in: Mendelssohn, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (1786), MS 3.2, S. 197f.

النقص المشترَك نفسه، أعني النقص الدائم للاسْتقراء: «أكتفي هكذا بتبيين أن الأساس دائماً في تضليل الحواسّ هو خطأ منطقي. ينساب الظاهر الكاذب مع خطأ المعرفة العقلية من مصدر واحد. بواسطة استنتاج غير صحيح وانطلاقاً من استقراء ناقص [...] بكلمة واحدة، تضليل الحواس وزلل المعرفة العقليّة لهما عين المصدر الواحد، وينبعان كلاهما من عجز في المعرفة»(٢٣) غير أنّه ينبغي الآن أن يُهيَّأ سدُّ هذا النقص بواسطة الأدلّة الإلهية، وعلى هذا النحو يُدخل ابن مندل دليله الخاص الأوّل (بَعْدِيّاً) على وجود الله، على أساس نقص المعرفة البشرية (وقابلية تطويرها الممكن بشكل مبدئي!)، أي إنّه يبدأ بمجال السيكولوجيا العقلية:

«لستُ ما أعرف عن نفسي بوضوح أو ما يكون في حدود هذه المعرفة وحسب: يشتمل وجودي على أكثر ممّا أفهمه بوعي عن نفسي، وحتى ما أعرفه عن نفسي يقبل في ذاته ولذاته وضوحاً أكبر وكمالاً أكبر ممّا يمكنني أن أقدّمه له»(٢٤).

على هذا النحو يستنتج ابن مندل وجود ذهن إلهي لانهائي:

«وعليه، لا بدّ من أن يوجد بالضرورة كائن يفكّر وذهن لا يتصوّر على أوضح وأتمّ وأدّق وجه وجودي بهيئاته وعلاماته المميِّزة وأماراته الفارقة وحسب، بل يتصوّر كذلك المفهوم الشامل لكل ما هو بالقوّة باعتباره ممكناً والمفهومَ الشامل لكلّ ما هو بالفعل باعتباره متحقِّقاً، وبكلمة واحدة: يتصوّر المفهوم الشامل وارتباطَ كلّ الحقائق في تطوّرها الممكن. يوجد ذهن لانهائي»(٢٥).

وبالرغم من هذا، يعتبر ابن مندل (كما اعتبر ديكارت سابقاً في **التأمّلات**) أنّه من الضروري إتمام دليله الأول بدليل يُستقى (قبْلياً) من مفهوم كمال الكائن الأسنى، من حيث إنّه يعتبر بشكل كلاسيكي أن مفهوم كائن كامل لا يمكن التفكير فيه إذا لم نسلّم في الوقت نفسه بوجوده. في هذا المستوى، يعمل ابن مندل أيضاً بشكل بيِّن على

(٢٣) Mendelssohn, *Morgenstunden* (1785), MS 3.2, s. 34.

(٢٤) Ebd., s. 141.

(٢٥) Ebd., s. 146.

إضعاف[٢٦] نقد كنط لمثل هذا الدليل الأنطولوجي على وجود الله، أعني النقد الذي يقول إن «الوجود» ليس محمولاً واقعياً يمكن أن يُضَمَّ إلى مفهوم شيء ما. أمّا مسألة مدى نجاحه في هذا الأمر، فنتركها الآن جانباً.

لا يمكننا أن نفهم مساعي ابن مندل الفلسفية غير المناسبة لعصره والتي تستند بقوّة إلى استدلالات الميتافيزيقا العقلانية كما نعثر عليها عند ديكارت ولايبنتس وبخاصة عند فولف، إلا إذا حملنا على محمل الجدّ خوفه من تجديد فلسفة سبينوزا وإحيائها. وبعبارة أدقّ نقول: لم يكن ابن مندل يلتمس فقط مكافحة تصريح يعقوبي منذ عام ١٧٨٣ بأنّ لسنغ قد أصبح سبينوزياً، وهو ما لم يسوّغ له يعقوبي في بادئ الأمر إلا بتصريحاته في الرسائل، بل أراد ابن مندل قبل كلّ شيء أنْ يتفادى الخيار الآتي: إمّا أن يقبل بما ورد في سياق حديث يعقوبي مع لسنغ بما هو الميتافيزيقا العقلانية المتّسقة الوحيدة ومن ثمّ يصبح سبينوزياً، أو ينضمّ إلى «القفزة القاتلة» الخاصّة بيعقوبي التي تفضي إلى الإيمان بالله باعتباره «علّة العالَم الذاتية والمفارقة للعالَم (extramundane)»[٢٧]. ولم تمثّل الفلسفةُ النقدية لكنط في نظر ابن مندل وبشكل بيّن، مخرجاً من هذه المعضلة، وهو ما كنّا أشرنا إليه أعلاه. فهو فعلاً لم يدرس النشرة الأولى لـ**نقد العقل المحض** بالذات سنة ١٧٨١ انطلاقاً من المصادر[٢٨].

١ ـ ٢ يعقوبي بوصفه مُحَفِّزاً

فوجئ يعقوبي باعتراف لسنغ بأنّه من القائلين بفلسفة سبينوزا، فهو قد سافر إلى محادثاته مع لسنغ في فولفِنْبُوتّل وفي ذهنه مفروضات من بين غيرها ما عبّر عنه قائلاً: «لقد كان جلُّ [٢٦] قصدي أن ألقى منك عوناً على فلسفة سبينوزا»[٢٩]. والمعلوم أن يعقوبي نفسه كان معارضاً لكلّ نسق من أنساق الفلسفة التي لم تزل عقلانية إلى ذلك الحين، وهو

(٢٦) Vgl. Ebd., s. 151 f.

(٢٧) Vgl. Jacobi, *über die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, s. 20 f.

(٢٨) Vgl. Mendelssohn, *Morgenstunden* (1785), MS 3.2, s. 3.

(٢٩) Jacobi, *aber die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, s. 17.

معارض لنسق سبينوزا بصورة خاصّة. وعنده أن فلسفة سبينوزا هي حقّاً أكثر أشكال الميتافيزيقا العقلانية اتساقاً، ولكنّها لهذا تحديداً هي الفلسفة التي تُفضي مباشرةً إلى الجبرية والإلحاد (وبالتالي، إلى ما هو أسوأ من مذهب وحدة الوجود كما كان يظنّ ابن مندل)، بحيث إنّه كان لا بدّ للمرء من أن ينجو بنفسه في الإيمان بالوحي. صاغ يعقوبي رأيه في هذا الغرض وموقفه المضاد في قضايا من بين غيرها القضايا الآتية:

«I. السبينوزية إلحاد. [. . .] III. ليست فلسفة لايبنتس وفولف أقلّ جبرية من فلسفة سبينوزا، وتفضيان بالباحث الدؤوب إلى مبادئ هذه الأخيرة. IV. كل طريقة في البرهنة تؤدّي إلى الجبرية. V. لا يمكن أن نبرهن إلا على التشابهات؛ وكلّ برهان يفترض شيئاً ما مبرهَن عليه حيث يكون المبدأ هو الوحي. VI. الإيمان هو عنصر كلّ معرفة وفعالية إنسانيتيْن»[٣٠].

بالنسبة إلى يعقوبي كلّ ميتافيزيقا عقلانية ولا سيّما سبيل البرهنة، تُخفق من جرّاء مفهوماتها الإلهية غير المناسبة، في الثيولوجيا الطبيعية ومن ثَمّ أيضاً في مجالات الميتافيزيقا الخاصة التابعة لها. ويصدق هذا أيضاً على الصيغة الأكثر اتساقاً لمفهوم الله، أعني مفهوم سبينوزا في إطلاقية الله بوصفه الكائن اللامتناهي بإطلاق (ens absolute infinitum) والجوهرَ الوحيد اللامتناهيَ بإطلاق (substantia absolute infinita)[٣١]. ويكمن النقص الجذري في أنّه لا يمكن على الأقلّ في جانب من الجوانب أن نعيّن عن قرب وبكيفيّة عقليّة صفتيْ «الفكر اللامتناهي» و«الامتداد اللامتناهي» اللتيْن تُحملان من منظورية خاصة على الجوهر الإلهي، إلا على صعيد العقل (intellectus)[٣٢] البشري المتناهي. (سيتّبع هيغل في ما بعد مبدأ نقد مقالة سبينوزا في الصفات، عندما سيتكلّم باستنكار في **دروس في تاريخ الفلسفة** عن «الذهن الهرع»)[٣٣]. وفي المقابل، كان سبينوزا قد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث أثبت فعلاً في

(٣٠) Ebd., s 120-125.

(٣١) Vgl. Spinoza, *Ethica* I, def. 6; prop. 13.

(٣٢) Vgl. Ebd., def. 4.

(٣٣) Hegel, HW 20, s. 177.

الحدّ السادس من القسم الأوّل من **إتيقا**، أن لله عدداً لامتناهياً من الصفات، ثمّ أشار بعد ذلك في بداية القسم الثاني إلى الصفتيْن الحاصلتيْن اللتيْن نعرفهما أيضاً نحن البشر بوضوح تامّ باعتبارهما صفتيْن تحصلان لله بالمعنى **الأنطولوجي** (أعني الفكر والامتداد):

«الفكر صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى، الله شيء مفكِّر [...] الامتداد صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى، الله شيء ممتدّ»[٣٤].

لكنّ الأمر لم يتعلّقْ في نظر يعقوبي بعدد صفات الله ومنزلتها وحسب، فالنقص الرئيس لفلسفة سبينوزا كان في نهاية المطاف يكمن بالنسبة إليه في أن المطلق الإلهي لا يوصف اصطلاحياً في هذه الفلسفة بتوسّط التعيينات المحمولة من مثل «شيء مفكّر» و«شيء ممتدّ»، إلا على معنى الخاصّيات العامّة (لله والعالَمِ والنفسِ البشرية مشترِكَةً) الفكرية والطبيعية. وعنده أن الله لن يُفهم من ثَمّ باعتباره ذاتاً إلهيةً بالدلالة المسيحية الدقيقة، أي باعتباره إلهاً خالقاً ذا صفات من مثل أنّه الحقّ والقادر على كلّ شيء، وفضلاً عن ذلك لن يُفهم بما هو إله لا يقدر على العلم بالغيب وحسب، بل أيضاً بوصفه إلهاً رحيماً[٣٥]. يرى يعقوبي أنّه لا بدّ من أن تترك الدعاوى المعرفية للميتافيزيقا العقلانية المشطّة لأنّها لا تقبل التحويل، مجالاً للإيمان بالله الذي يتجلّى بوصفه ذات فعّالة. «في تقديري أكبر مكسب للباحث هو أن يكشف الوجود ويُظهره... يكون التفسير بالنسبة إليه في أقصى الحالات وسيلةً، السبيلَ المؤدّية للأهداف القريبة، ولكنّه ليس البتّة الغاية القصوى. غايتُه القصوى هي ما لا يمكن تفسيره: ما لا يُحَلُّ والمباشر والبسيط»، وهذا يعني في نظر يعقوبي معارضةً لنقد سبينوزا للتفسيرات الغائية:

«ليس لديّ مفهوم أحبُّ إليّ من مفهوم العلة الغائية [...] لكنْ عليّ أن أسلّم فيه بمصدر للفكر والفعل يظلّ بالنسبة إليّ غيرَ مفسَّر»[٣٦].

---

(٣٤) Spinoza, *Ethica* II, prop. 1; 2.

(٣٥) Vgl. insbesondere die Beylage IV und VII zur zweiten Auflage in: JW 1.1, s. 219ff., 261 f.

(٣٦) Jacobi, *aber die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, s. 29;

وبالإضافة إلى ذلك يبدو أن ابن مندل يتّفق في هذه النقطة بشكل سطحي مع يعقوبي. فهو لا يمكنه أن يتصوّر أنّه قد تعيّن على سبينوزا أن يلغي العلل الغائية، لأنّ هذا سيكون «أكثر الأقوال ادّعاءً وتطاولاً يمكن أن ينطق بها كائن فانٍ»(٣٧). لقد رفض سبينوزا نفسُه في ضميمة القسم الأوّل من **إتيقا**، تفسيرات تذهب في اتجاه العلل الغائية(٣٨)، وأكّد مرّة أخرى في تصدير القسم الرابع:

«وبالتالي، الأساس أو العلّة التي بمقتضاها يفعل الإله أي الطبيعة والتي بمقتضاها يوجد، هي هي. وعليه، كما إنّه لا يوجد بمقتضى أيّ غاية، فإنّه لا يفعل بمقتضى أيّ غاية... ما يسمّى علّة غائية ليس سوى الرغبة الإنسانية نفسها»(٣٩).

يتعّلق الأمر إذاً عند سبينوزا بحتمية طبيعية مطلقة تتجلّى لدى الإنسان كرغبة فيزيائية ونفسية على معنى المثابرة على الوجود (conatus perseverandi).

وفي المقابل، لا يستخلص ابن مندل من [٢٧] العلية الغائية في العالم الفيزيائي والنفسي التي تظلّ بالنسبة إليه غير قابلة للنقض، النتيجة التي يستخلصها يعقوبي، أعني أن هذا يجب أن يفضي مباشرةً إلى الإيمان بذات إلهية لا يمكن تفسيرها باعتبارها علّة العالَم. فالأمر يتعلّق بالأحرى بسؤال تعالجه الميتافيزيقا باعتبارها علماً تأمليّاً. «السؤال الذي يعرض ضمن الميتافيزيقا ويستحقّ البحث، يقوم تحديداً على النظر في ما إذا كان يمكن إثبات نسق العلل الغائية بالبرهان» أو أنّه لا يمكن تطويره إلا بنهج «الاستقراء»(٤٠). يختار ابن مندل في غالب الأحيان السبيل الثانية وهذا يكفي في نظره لكي يتمكّن من تحديد موقفه ضدّ ما يعتقد فيه يعقوبي. وأيّاً كان حكمنا على هذا الأمر، نقول إن النقاش الدائر بين ابن مندل ويعقوبي حول إلغاء سبينوزا للعلل الغائية، قد أخرج على كلّ حال في شكل جديد مسألةً ميتافيزيقية قديمة وهامّة، وضمّها إلى جدول

---

(٣٧) Mendelssohn, *An die Freunde Lessings* (1786), MS 3.2, s. 211.

(٣٨) Vgl. Spinoza, *Ethica* I, App., s. 81-89.

(٣٩) Spinoza, *Ethica* IV, Praef., s. 375.

(٤٠) Mendelssohn, *An die Freunde Lessings* (1786), MS 3.2, s.212f.

الأعمال الذي صار يتعيّن على المثاليين الألمان أن يتعاملوا معه منذ كنط، أعني العلاقة بين الضرورة الطبيعية (الحتمية السببية للطبيعة) والحرية (لا حريةّ الفعل الإلهي وحسب، بل بخاصّة حرّية الفعل الإنساني باعتباره سببية تصدر عن الحرية).

١ ـ ٣ هِرْدِرْ

من المؤكّد أن هردر كان هو أيضاً رائداً من الروّاد الذين مهّدوا للمثالية التأمّلية، مع أن نفوره من المثالية النقدية لكنط لم يؤدّ في هذا السياق الدور الحاسم[٤١]. أمّا مساهماته في تاريخ الفلسفة والأنثروبولوجيا (انظر الفصل ٨: التاريخ)، فكان لها دور أحسم مثل الدفع القويّ الذي أعطاه كتابُه **الله. بعض الأحاديث (أحاديث سبينوزية**، الصياغة الأولى في سنة ١٧٨٧ والصياغة الثانية في سنة١٨٠٠) لإحياء فلسفة سبينوزا. بهذا الكتاب وفي سياق تأويله الحرّ لفلسفة سبينوزا وتحويلها إلى ثيولوجيا فيزيائية ذات منحى رومانسي[٤٢]، حاول هردر مرّة أخرى أن يعارض نقد كنط للدعاوى المشطّة للميتافيزيقا الكلاسيكية ويقدّمَ العلاقة بين النفس والعالم والله في شكل وشيجة أكثر حميمية. وهو لم يعثر في المقام الأوّل على المفهوم المفتاح لهذه العلاقة لا في العقل البشري (قوّة التفكير) ولا في المطلق الإلهي («الهو القائم بذاته»)، بل عثر عليه في المفهوم الأوسط لـ «قوّة» المتعلّق بفلسفة الخلق الطبيعية، ولا سيّما في تسليمه بـ «القوى الإلهية» «العضوية» و«الجوهرية»[٤٣].

«القوى الجوهرية، لا شيء أوضح من هذا ولا شيء يعطي النسقَ السبينوزي نفسه وحدة أجمل. [. . .] في العالم الذي نعرفه تحتلّ قوّة الفكر المنزلة العليا، ولكن تتبعها ملايين القوى الحسية والفعّالة الأخرى. أمّا هو، القائم بذاته، فهو في الفهم الوحيد والأسنى للكلمة، قوّة، أي

(٤١) Zum breiteren Kontext von Herders Positionsbestimmung und vielen Details vgl. Zarnmito 1997, s. 107-144; Harnmacher 1997, s. 166-188. Zur Genese und Beurteilung von Herders Spinoza-Rezeption vgl. Bell 1984.

(٤٢) Vgl. Pätzold, 2005.

(٤٣) V gl. Herder, *Gott. Einige Gespräche* (1787), HS 4, s. 709 ff.

إنّه العلّة الأصلية لكل العلل ونفس كلّ الأنفس. من دونه لا تتكوّن ولا تفعل أيّ واحدة منها، وكلّها تعبّر ضمن الارتباط الأوثق وفي كلّ تحديدٍ وصورةٍ وظاهرةٍ لها، عن ماهيته القائمة بذاتها التي بفضلها تدوم وتفعل هي أيضاً»(٤٤).

إنّ معاودة التأويل هذه لميتافيزيقا الجوهر عند سبينوزا تنتج كما هي الحال عند ابن مندل وبأقل حدّة عند لسنغ (الأخير)، عن عودة إلى لايبنتس، وتنتج أيضاً بشكل حادث لدى هردر عن العودة إلى همسترهوي(٤٥). يتخلّى هردر جزئيّاً عن التمييزات المفهومية لدى سبينوزا بين جوهر واحد لامتناهٍ وعن الصفتيْن اللتيْن نعرفهما، «التفكير» و«الامْتداد»، كما عن ضروب هذا الجوهر، ثمّ يقول: «ونُسقِط تماماً لفظ «الخاصّية» (الصفة أو المحمول) غير الملائم والمُشين، ونعتبر **أنّ الألوهية تتجلّى في قوى لامتناهية وبكيفيات لامتناهية**»(٤٦). (وفضلاً عن ذلك، تكاد كلّ عروض فلسفة سبينوزا لدى المثاليين الألمان لا تنزّل مقالتَه في الصفات المنزلة التي أُسندت لها) يعوّض هردر التمييزات المفهومية السبينوزية بتصوّر لايبنتس للانسجام الكلّي بين مونادات كثيرة (جواهر غير مادّية وبسيطة والأجسام التي تتألف منها)، على نحو أن التمييز بين الروح والجسم ينحلّ في النهاية وطبقاً لتفسير هردر، ضمن انسجامٍ قوى غير مادّية (وبذلك ينحل أيضاً التسليم المتعارض مع الحدس بانسجام مسبق قائم بين الطرفيْن). إن لايبنتس هو «أوّل من أدخل في الميتافيزيقا أساس ظاهرة هذه القوى، أي الجواهر اللامادية»، وهذا يعني أنّ:

«عالَم الله بأسره يصبح ملكوتَ قوى غير مادّية لا وجود لأيّ منها من دون الارتباط بالقوى الأخرى [. . .] عندما أشار بعد ذلك إلى طريق مغايرة تماماً في ميتافيزيقا الأجسام بواسطة نظرية المونادولوجيا، لم يبق عندئذٍ انسجام قائم سلفاً بين الروح والجسم، بل انسجام بين قوى وقوى. ومع ذلك ظلّ الأمر يتعلّق دائماً بمسألة الانسجام»(٤٧).

---

(٤٤) Ebd., s. 709 f.

(٤٥) Vgl. Hammacher 1997, s. 180-183.

(٤٦) Herder, *Gott. Einige Gespräche* (1787), HS 4, s. 709.

(٤٧) Ebd., s. 715f.

علينا أن نصف المساعي الفلسفيّة لهردر بالرغم من كلّ المكاسب، بأنّها إضفاء صبغة رومانسية على الميتافيزيقا الفلسفية الكلاسيكية، لأنّه عندما سعى هردر إلى التفكير في وحدة الطبيعة والفكر بواسطة محايثة المطلق الإلهي، لم يسهب في التوضيح الفلسفي لمفهوم الطبيعة ومفهوم الروح، ولم يَبْنِ وصفَه للقوى النفسية والفيزيائيّة على نحو خبري(٤٨). [٢٨] لكن، هذا ينتمي لدى هردر إلى برنامجه الذي تحرّكه دوافع ثيولوجية ولم يزل في نهاية المطاف برنامجاً ابتدائياً، أي إنّه نتيجةٌ لتصوّره للعقل والمطلق الإلهي.

«هل نعرف ما هي **القوّة** وكيف تفعل؟ إنّنا لا نعاين فعلها إلا بصفتنا مشاهدين ولهذا نكوّن أحكاماً بالتماثل. لا يمكننا أبداً أن نبرهن حتى على القواعد العامّة المتعلّقة بهذا المجال والتي نراها تصدق على أكمل وجه. [...] لا يمكنني حتى أن أفهم الأفكار التي تعتمل في نفسي إذا نُظر إليها باعتبارها أفاعيل. لا تكون مفهومة بالنسبة إليّ إلا عندما يمكنني أن أدرجها بوصفها «حقائق أزلية تنتمي إلى طبيعة عقلي»، تحت قاعدة ضرورةٍ داخلية. في هذا السياق حصرت دليلي بالنظر إلى الله. مَن يريد أن يبرهن كثيراً، يخاطر من حيث إنّه قد لا يبرهن على أيّ شيء»(٤٩).

المثاليون التأمليون، ولا سيّما شلنغ وهيغل، هم وحدهم الذين سيبادرون بتطوير مبادئ هردر بعد مطلع القرن الجديد في اتجاه فلسفي وصناعي يتعدّى مجرّد الأحكام التماثليّة، من حيث لم يكتفوا في نطاق العودة من جديد إلى سبينوزا وتحديد موقفهم من فلسفته، بالعمل على معاودة فهم الطبيعة والعالَم بصورة فلسفية بحتة، بل عملوا أيضاً في المقام الأوّل على فهم المطلق الإلهي نفسه وبالصورة نفسها.

عند المثاليين الألمان الذين سندرسهم في الصفحات التالية (كنط

(٤٨) Herders Kenntnis vom Stand der Wissenschaften zu seiner Zeit wird recht kritisch beleuchtet in: Nisbet 1970; ebenso die Einschätzung von Bell 1984, S. 127-129 und Otto 1994, S. 289-291; positiver bei Zammito 1997, S. 133-135.

(٤٩) Herder, *Gott. Einige Gespräche* (1787), HS 4, S. 757. Zu seinem auf den Gottesbeweis gestützten Vernunftbegriff vgl. ebd. S. 752-755.

وفيشته وشلنغ وهيغل) يظهر الفهم الميتافيزيقي[٥٠] كما ضبطُ كلّ واحد منهم لعلاقة العقل البشري بالمطلق، كفهم لـ «موضوع» تفكيرٍ مستشكلٍ لأسباب شتّى ويتلوّن بتلوينات متباينةٍ جدّاً على مرّ أطوار تفلسفهم. لا يمكن في هذا الموضع أن يُتناوَل تاريخ التطوّر ضمن آثارهم إلا على نحو عرضي تماماً. ينبغي أن يوجد في المركز طور خاصٌّ بكل واحد منهم يمكن أن يكون ممثِّلاً لفكره. فأمّا عند كنط فالمركز يقع وسط الثمانينيّات، ولا سيّما في النشرة الثانية لكتابه **نقد العقل المحض** سنة ١٧٨٧ التي صدرت في زمن قريب مباشرةً من نشوب الخصومة السبينوزية. وأمّا بالنسبة إلى فيشته، فإنّنا سنحيد عن التسلسل الزمني المعتاد من حيث سنختار الصياغة المتأخِّرة جدّاً لكتابه **نظرية العلم**، أعني صياغة سنة ١٨١٢. فأمّا الدافع الأوّل لهذا الاختيار فيكمن في وضوح الإحالة إلى سبينوزا. وأمّا الدافع الثاني فيتمثّل في القرب الزمني من موقف هيغل في **علم المنطق** (١٨١٢ ـ ١٨١٦) الذي يخالف بشكل جدير بالاهتمام فيشته الأخير. أمّا شلنغ الذي يظل من الصعب جدّاً بمقتضى حركيّة تطوّره الفكري أن نختار طوراً ممثِّلاً لفكره، فسنحصر القول في كتاباته الأولى المتعلّقة بفلسفة الهوية المعروفة، أعني تقديم نسقِي في الفلسفة سنة ١٨٠١ وعروض إضافية مقتطفة من نسق الفلسفة سنة ١٨٠٢، وبهذا نرتدّ به إلى المرتبة الثانية في عرضنا ونضرب مثالاً على وضعيّة الأشياء في مستهلّ القرن. علينا للأسف أن نصرف النظر عن الحالات التي تكوّنت مباشرة عند مطلع القرن، أعني من ناحية ذلك التنافر الذي حصل تدريجياً بين شلنغ وفيشته وكان لهيغل سهم فيه، ومن ناحية أخرى العمل المشترك المكثَّف بين شلنغ وهيغل في يينا في مطلع القرن الجديد[٥١].

٢ ـ كنط

ليس سطحيّاً أن نلاحظ أن اقتراب لسنغ من ميتافيزيقا الجوهر التوحيدية لسبينوزا التي أدمجت في صلبها المجالات الثلاثة الرئيسة

---

(٥٠) Vgl. Voßkühler, 1996.

(٥١) Zum ersten Aspekt vgl. Lauth 1987; Pätzold 2002, S. 120-127; zum zweiten Aspekt vgl. Düsing 1980, S. 25-44; Düsing 1988.

للميتافيزيقا الخاصة، (وذلك بعد سنوات قليلة من ميل هردر(٥٢) إليها ميلاً لم يقع في بادئ الأمر الإعلان عنه)، قد حدث في فاصل زمني اشتغل كنط في أثنائه وخلال ما يُسمّى بمرحلة ما قبل النقد، على مسائل هذه المجالات الثلاثة بكيفية مبتكَرة علميّاً ولكنّها تظل في الأصل كيفية فلسفية تقليدية. على هذا النحو اشتغل كنط على مجال الكوسمولوجيا العقليّة في كتابه الرائد **التاريخ العام للطبيعة ونظريّة السماء** سنة ١٧٥٥، وعلى مسائل فيزيائيّة جزئية كما في كتابه **الفيزياء المونادولوجية** سنة ١٧٥٦ حيث لم يرَ تعارضاً بين فلسفة الطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا. (العنوان الكامل لهذا الكتيّب الذي صنّفه بدافع أكاديمي للحصول على درجة «vena legendi» هو: *Metaphysicae cum geometrica inuctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet Monadologiam Physicam...*). أمّا المسائل المتعلّقة بمجالات الثيولوجيا الطبيعية والسيكولوجيا العقلية فلم يعالجها كنط إلا مع السنوات الستّين في كتب من مثل: **الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله** سنة ١٧٦٣ **ومبحث في وضاحة مبادئ الثيولوجيا الطبيعية والأخلاق** سنة ١٧٦٤ والمقال الذي اتخذ في جزء منه نفَساً نقديّاً **أحلام صاحب الرؤى مفسَّرةً بأحلام الميتافيزيقا** سنة ١٧٦٦.

إن تحوّل كنط إلى المثالية النقدية لا يفضي مباشرةً إلى صرْف كل ميتافيزيقا، بل يؤدّي إلى الضبط المدقَّق لامتدادها ولمنزلة أقوال الميتافيزيقا الخاصّة في النفس والعالَم والله، التي تقوم حسب كنط على «أفكار ترانسندنتالية استعلائية(*)» لا يمكن تنزيلها باعتبارها مفاهيم لموضوعات معيّنة(٥٣). في كتابه السجالي ضدّ إبرهارد [٢٩] (في الاكتشاف الذي يقول إن كل نقد جديد للعقل المحض يمكن أن يتحوّل إلى نقد نافل بواسطة نقد أقدم سنة ١٧٩٠)، يصف كنط موقفه من زاوية مبدئية، من حيث يقول «إنّ بقاء الميتافيزيقا واندثارها يقومان على الكيفية التي ستُحلّ

(٥٢) Zur Genese von Herders Spinozarezeption ab seiner Rigaer Zeit (1769) vgl. ausführlich: Bell 1984, S. 38-70. Auch in seiner Weimarer Zeit wirkt er als treuer Makler Spinozas, wie man u. a. aus der Tatsache ersehen kann, daß er Frau von Stein und Goethe zu Weihnachten ein Exemplar der *Ethica* mit einem Widmungsgedicht schenkt, vgl. ebd. S.97-98.

(*)

(٥٣) Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), B 672-673.

بها مسألةُ» «كيف تكون الأحكام التأليفية ممكنة قبْليّاً؟»[٥٤]. إنَّ كنط في مرحلته النقدية أيضاً لم يطوّر ما يدعو إلى الاحتراز من استعمال لفظ «ميتافيزيقا»، فهذا يَبرز بشكل واضح من عناوين بعض كتبه، من مثل: **مقدّماتٌ لكلّ ميتافيزيقا مُقبلة يمكنها أن تهِلّ بوصفها علماً** سنة ١٧٨٣ **تأسيسُ ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٨٥، وحتى **المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلوم الطبيعية** سنة ١٧٨٦.

في الوقت نفسه، لم يتعيّن على كنط بفهمه الميتافيزيقي الخاص الذي حوّله إلى زاوية فلسفية ترانسندنتالية (استعلائية)، أنْ يضبط موقفه إزاء الميتافيزيقا المدرسانية وحسب، بل وجد أيضاً منذ عام ١٧٨٥ أنّه من الضروريّ أن يحتلّ موضعاً في سياق الخصومة السبينوزية التي اشتد سعيرها، ومن ثَمّ أنْ يكون له قول في هذا النمط بعينه من الميتافيزيقا العقلانية للقرن السابع عشر. ويمكن أن يتراءى لنا أن وضعية النقاش هذه هي في واقع الأمر أكثر تعقيداً، من حيث سعى كنط إلى مواجهة هجوم إبرهارد على كتابه **نقد العقل المحض** الذي حاول بواسطة مقولات فلسفية لايبنتسية أن يجعله سطحيّاً، فاعتمد كنط من ناحيته قراءةً فلسفية ترانسندنتالية (استعلائية) للايبنتس ذهب حدّ الإشارة إليها بأنّها «تقريظ للايبنتس»[٥٥].

وكما إن الأمر في عصر لسنغ وابن مندل لم يتعلّق بسبينوزا وحسب، بل تعلّق كذلك بلايبنتس، نرى الآن أن لايبنتس يكوّن أيضاً مرجعاً أساسيّاً ولكن من هنا فصاعداً على أساس المثالية النقدية الجديدة لكنط. بيد أن كنط يستغل أوّل فرصة للخوض في الخصومة القائمة بين ابن مندل ويعقوبي، ولا سيّما في مقاله: **ماذا يعني التوجّه في التفكير؟** الذي صدر في عام ١٧٨٦. فيركّز في المقام الأوّل على مجال الثيولوجيا الطبيعية ويؤيّد ابن مندل ضدّ إيمان يعقوبي بإله يعتبره علّة للعالم ذاتية ومفارقة للعالم وغير قابلة للتفسير، مؤكّداً أن العقل المحض وليس الإيمان هو الذي ينبغي أنْ يكون له القول الفصل.

---

(٥٤) Kant, *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch* eine *ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), AA VIII, S. 244.

(٥٥) Vgl. Ebd., S. 246-251.

«وبالتالي عندما يُجادَل العقلُ في الأشياء التي تتعلّق بموضوعات ما فوق الحس، من مثل وجود الله والعالم الآخر، ويُجحَد حقُّه في أن يكون **الطرفَ الأوّل** الذي يخوض فيها، فإن كلّ شيء يصبح أوهاماً وخرافات، لا بل إن الباب يُفتح على مصراعيه أمام الإنكار والإلحاد»[٥٦].

تكاد تكون هذه بالضبط هي العبارات التي كان لسنغ قد قابل بها يعقوبي في سنة ١٧٨٠. بعدما دافع يعقوبي عن التمسك بحد فاصل بين ما يقبل المعرفة وما لا يُعرف، أعني قوله بألّا يلتمس المرء تفسير ما لا يقبل التفسير، يجيب لسنغ:

«كلمات يا عزيزي يعقوبي، مجرّد كلمات! لا يمكن ضبط الحدّ الفاصل الذي تريد أن تضعه. على الجهة الأخرى يُفتح المجال لأضغاث الأحلام والخُلْف والعمى»[٥٧].

ومن جانب آخر، يستنكر كنط محاولات ابن مندل في كتابه **تأملات صباحية** لتقديم أدلّة على وجود الله بوسائل العقل المحض وهو ما يؤدّي أيضاً إلى أوهام (تكون إذّاك فلسفيةً وليست دينية): «لم يفكّر ابن مندل فعلاً في أن توخي **النهج الدغمائي** مع العقل المحض في مجال ما فوق الحس يكوّن الطريق المباشر إلى الأوهام الفلسفية، وأنّ نقد قدرة العقل نفسِها هو وحده بالتحديد الذي يمكنه أن يجتثّ هذا الشرّ من الأساس»[٥٨]. ومع هذا، يشي نقدُ كنط لابن مندل بشيء من الحِلم، ذلك أن أدلته على وجود الله لا تخدم حقّاً «في شيء البرهنة، ولكنّها لهذا ليست بأي حال من الأحوال بلا فائدة»[٥٩]. هذا كلّه يتعلّق بأنّ كنط نفسه لا يريد على الإطلاق التخلي عن التسليم بمفهوم في الله بوصفه كائناً أصليّاً أوّلاً والعقل الأعلى وباعتباره في الوقت نفسه الخير الأسنى»[٦٠]. فهذا التسليم يبدو في نظر كنط

---

(٥٦) Kant, *Was heiβt: Sich* im *Denken orientireni* (1786), AA VIII, S. 143. Erst von diesem Zeitpunkt an verwendet Kant den Ausdruck.übersinnlich.; vgl. Model 1986/87, S. 184f.

(٥٧) Lessing, *F. R. Jacobi über seine Gespräche mit Lessing* (1785), LW 8, S. 570 (vgl. auch JW 1.1, S. 29).

(٥٨) Kant, *Was heiβt: Sich* im *Denken orientiieni* (1786), AA VIII, S. 138 Anm.

(٥٩) Ebd.

(٦٠) Ebd., S. 137.

ضرورياً بالنسبة إلى الفلسفة النظرية، وكذلك وبقدر أكبر بالنسبة إلى الفلسفة العمليّة. ذلك أن «حاجة العقل» تتعلّق باستعماله النظري كما باستعماله العملي أيضاً. بيد أن هذه الحاجة هي في الحالة الأولى وعلى خلاف الحالة الثانية، حاجةٌ مشروطة وحسب:

«أي إنّه علينا أن نسلّم بوجود الله إذا أردنا أن نحكم بخاصّة على العلل الأولى لكلّ عرَضيّ في نظام الغايات المرصودة بالفعل في العالَم. والأهم من هذا بكثير حاجةُ العقل في استعماله العملي، لأنّها غير مشروطة، فنحنُ لا نحتاج عندئذٍ إلى افتراض وجود الله عندما نريد أن نحكم وحسب، بل نحتاج إليه لأنّه يجب علينا أن نحكم. ذلك أن الاستعمال العملي المحض للعقل يقوم على أوامر القوانين الأخلاقية. بيد أنّها تفضي كلُّها إلى فكرة الخير الأسنى، ما هو ممكن في العالم من حيث يكون ممكناً بواسطة الحرّية وحدها: الأخلاقيةُ»(٦١).

يرى كنط أن ابن مندل قد أساء فهم هذه الحاجة بما هي تعبير عن العقل السليم (وبالتحديد الذهن البشري السليم)، ولهذا انزلق في الدغمائية. وبالعكس، يريد كنط درءاً لكلّ سوء فهم، أن يسمّي هذه الحاجة باسم مغاير، ولا سيّما باسْم «الإيمان العقلي»(٦٢). لكنْ، هذا في نظره لا يتعلّق في شيء بالإيمان في معناه الثيولوجي، بل لا يعدو كونه إمّا [٣٠] تسليماً ضرورياً (فرضيات) وفقَ شروط محدَّدة في مجال الفلسفة النظرية أو تسليماً غير مشروط (مصادرة) في مجال الفلسفة العملية. (بهذا لم تُحسم «الخصومة حول الإلهيات» بأيّ حال من الأحوال، بل اشتدّ سعيرها من جديد منذ مطلع القرن وفي أثناء العصر الذهبي للمثالية التأمّلية(٦٣).

إذاً تبيّن لكنط في الختام، وبالرغم من كلّ تعاطف مع مساعي ابن

(٦١) Ebd., S. 139. Zum Gebrauch der praktischen Vernunft vgl. in diesem Buch Kap. 6, Freiheit, Moral und Sittlichkeit.

(٦٢) Vgl. Kant, *Was heiβt: Sich* im *Denken orientiren?* (1786), AA VIII, S. 140.

(٦٣) Dies belegt der von W. Iaeschke herausgegebene Band mit demselben Titel, der sich an die Schrift Jacobis *Von den göttlichen Dingen und* ihrer *Oenbarung* (1811) anlehnt; vgl. Iaeschke 1999.

مندل أن هذا الأخير قد وقع في الدغمائية، فإنّه لا بدّ من أن تظهر له فلسفة سبينوزا على أنّها بالأحرى دغمائية. لهذا السبب لم يتردد في تفسير موقفه ضمن هذا السياق بشكل لا يترك مجالاً لسوء الفهم. وتبيّن هذا أيضاً لأنّ يعقوبي في كتابه حول مذهب سبينوزا أراد أن يفسّر بعضاً من أفكار سبينوزا بمواضع مقتطَفة من **نقد العقل المحض** (سنة ١٧٨١)، وأراد صراحةً أن يقيم قرابة فكرية بين سبينوزا وكنط، وهو ما تراجع فيه بعد ذلك[٦٤]. على كلّ حال شعر كنط بأنّه مهدَّد، ولم يستطع أن يمتنع عن الرد:

«لا يكاد المرء يفهم كيف يرى العلماءُ ذوو النظر الثاقب أن **نقد العقل المحض** يحثّ على اعتناق السبينوزية. فالنقد يقطع تماماً أجنحة الدغمائية بالنظر إلى المعرفة بموضوعاتٍ ما فوق الحس، والسبينوزية هي في هذا دغمائية حتى أنّها تنافس صاحب الرياضيات في صرامة البرهنة»[٦٥].

يصف كنط مكاسب مثاليته النقدية في صدّها للدغمائية السبينوزية بعبارات تكاد تضاهي تعليقه في السنة نفسها على مراجعةٍ لكتاب ابن مندل **تأملات صباحية**[٦٦].

كان لا بدّ، في نظر كنط بسبب الإغفال عن كل فحص متقدّم لإمكانيات القدرات المعرفية الإنسانية وحدودها، من ألّا تُعدَّ دغمائيةً الفلسفةُ المدرسانية العقلانية (من فولف إلى باومغارتن) ومثالها المصغّر لدى ابن مندل وحسب، بل كان لا بدّ من أن تصدق صفة الدغمائية في المقام الأوّل على فلسفة سبينوزا وقضاياه الأصلية من مثل: «أعني بالصفة ما يعرف العقل (intellectus) عن الجوهر أنّه يكوّن ماهيتّه» أو «نظام الأشياء وارتباطها هو نفسه نظام الأفكار وارتباطها»، أو حتى عندما يقول سبينوزا في الفكر البشري إنّه «لا يمكن أن يفسد تماماً مع الأجسام، بل يظلّ شيء منه قائماً وهو أزليّ»[٦٧]. وإذا كان لا بدّ، في نظر كنط مع التحوّل

---

(٦٤) Vgl. Jacobi, *über die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, S. 96 Anm. l.

(٦٥) Kant, *Was heiβt: Sich im Denken orienttren?* (1786), AA- VIII, S. 143 Anm.

(٦٦) Vgl. Kant, *Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich lakob's Prüfung der Mendeissohn'schen Morgenstunden* (1786), AA- VIII, S. 151.

(٦٧) Spinoza, *Ethica* I, def. 4; *Ethica* II, prop. 7; *Ethica* V, prop. 23.

الفلسفي الترانسندنتالي (الاستعلائي)، من ألّا يمتحن نقد العقل الأدلة العقلية على وجود الله وحسب، بل كذلك المسائل الميتافيزيقية الثلاث الكبرى (الله والعالَم والنفس)، فإن هذا كان في النهاية بمقتضى الارتباط الوثيق بين المجالات الميتافيزيقية، ضمن ميتافيزيقا سبينوزا التي أقامت في مركزها وبواسطة الخطوات الثلاث الجذرية (من جوهر لامتناهٍ ومطلق إلى صفتيْه، التفكير اللامتناهي والامتداد اللامتناهي، إلى ضروبه المتناهية)، توازياً أنطولوجياً مكيناً بين النظام المنطقي لعالَم الفكر والنظام السببي لعالَم الأجسام خارج الذهن باعتبارهما تجلّييْن للجوهر الإلهي(٦٨). لقد أعطى كنطْ لهذا البرنامج في القسم الذي أنجزه في الطبعة الأولى من كتابه **نقد العقل المحض**، عنوان «الجدلية الترانسندنتالية (الاستعلائية)»، ولعلّه أسهب بشكل بارز في بسطه بعد ذلك ضمن الطبعة الثانية لعام ١٧٨٧، بسبب الخصومة السبينوزية المحتدمة. ضمن الجدلية الترانسندنتالية يُوجَّهُ الفصل ١. «في مغالطات العقل المحض» ضدّ السيكولوجيا العقلية للميتافيزيقا العقلانية ويوجَّه الفصل ٢. «نقائض العقل المحض» ضدّ الكوسمولوجيا العقلية ويوجَّه الفصل ٣. «مثال العقل المحض» ضدّ الثيولوجيا الطبيعية ويتضمّن نقد أدلّتها على وجود الله(٦٩).

في بادئ الأمر وقبل أنْ نتمكّن من تقويمٍ مناسب لنقد كنط للاستعمال المشط للعقل المحض ثمّ لكيفية الاستخدام الإيجابية التي أجازها له طبقاً لضوابط واضحة، من المهم أنْ نستعلمَ الدور الذي يعطيه كنط للعقل المحض باعتباره قدرة معرفية متميّزة عن الذهن، ثمّ حول ما يختصّ به من كيفيات تصوّر للمطلق في أشكال ظهوره بما هي الجوهر النفسي البسيط والعالَم بوصفه جملةً جامعةً والله. يسمّي كنط العقل البشريَّ المحض «ملَكة المبادئ»، بينما يشير إلى الذهن بوصفه «ملَكة القواعد»(٧٠). يُستعمَل

---

(٦٨) Zu den weiteren Details von Kants Spinoza-Kritik vgl. Allison 1980, S. 199-227 und Pätzold 2002, 114-119.

(٦٩) Im Folgenden beziehe ich mich vorwiegend auf die 2. Auflage von 1787 *(Kritik der reinen Vernunft* B) in: AA III; wo nötig wird auf den Text der 1. Auflage unter der Sigle *Kritik der reinen Vernunft* A in, AA IV verwiesen. Zu den Grundlagen dieses Teils der *Kritik der reinen Vemunft* vgl. Renault 1998, S. 353-370.

(٧٠) Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* B 356.

الذهن استعمالاً خُبريّاً طالما أنّه يظل مرتبطاً بتنوّع الظواهر الذي يُعطى في الإحساسية. ويتقدّم الذهنُ في الوقت نفسه الإحساسيةَ ليكوّن باعتباره «قدرةً على توحيد الظواهر بواسطة القواعد»(٧١)، شرطَ إمكان التجرُبة بعامّة، لأنّه يُدرج ضمن مقولاته الظواهر التي لا يمكن أن تُدرك إلا في صورتيْ الحدس المحض (المكان والزمان)، وهكذا يضفي عليها بكيفية مسبَقة (قبْليّاً) وطبقاً لقواعد معيَّنة ضمن خطاطة مفهومية، وحدةً تأليفيةً، وهو ما يجعل منها أوّلاً موضوعات لتجرُبة ممكنة. لقد شرح كنط على أتمّ وجه كيفية نهج الذهن هذه في تكوين أحكام تأليفية قبْلية، في **نقد العقل المحض** ضمن ما يسمّيه «نسق جميع مبادئ الذهن المحض»(٧٢).

[٣١] إن العقل المحض هو في مقابل الذهن، «القدرة على توحيد قواعد الذهن طبقاً لمبادئ، وبالتالي فالعقل المحض لا يتعلّق البتّة بالتجرُبة أو بأيّ موضوع كان، بل يتعلّق بالذهن ليعطي قبْليّاً وبواسطة مفاهيم، وحدةً لمعارف الذهن المتنوّعة يمكن أن تُسمّى وحدة العقل وهي مغايرة تماماً للوحدة التي يمكن أن يُنجزها الذهنُ»(٧٣)، وبالتالي العلامة المميّزة بالجوهر للعقل هي أنّه ١. لا يرتبط في الأصل بموضوعات التجرُبة ومن ثَمّ ليس له استعمال خُبري، وأنّه ٢. يعمل بواسطة المفاهيم على إنتاج وحدة تتّصل في المقام الأوّل بالعمليّات المتنوّعة للذهن. ومع ذلك، يمكن كما يبيّن كنط أن يفشل الأمر انطلاقاً من نقطة ينبغي الآن أنْ نحدّدها عن كثب وبشكل أساس. ما زالت هذه الطريقةُ لا تنطوي على مخاطر إذا نظرنا إلى العقل المحض في «استعماله المنطقي» الصوري، ذلك أنّه واضح عندئذٍ أن الأمر لا يتعلّق بموضوعات خُبرية وأنّ وحدة العقل لا تعرُض إلا مستوى ما بعديّاً (Metaniveau) للتوحيد الصوري لعمليات الذهن. (في ما يتعلّق بالاستعمال المنطقي للعقل، انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب: النسق والمنهج). سنخطو خطوة أخرى إذا أدخلنا عبارة «اللامشروط» (مع أن هذا ما زال ينضوي

(٧١) Ebd., B 359.

(٧٢) Vgl. ebd., B 187-294. Zu den Grundlagen dieses Teils der *Kritik der reinen Vernunft* vgl. Seel 1998, S. 217-246.

(٧٣) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 359.

تحت عنوان الاستعمال المنطقي للعقل المحض). هذه العبارة التي تُفهم في بادئ الأمر بشكل محايد تماماً بوصفها قاعدةً منطقية، ستُحيل بعد ذلك إلى الموضع الوهمي لموضوعات ما فوق الحس التي يمكن أن تُتأَوَّل عندئذٍ بكيفية خاطئة بوصفها تجليّات للمطلق. وعليه فإن هذا الخطر يبرز فعلاً عند المرور من نتيجة عقلية إلى مبدأ عقلي:

«المبدأ الأساس الخاص بالعقل هو بعامّة (في الاستعمال المنطقي): إيجاد اللامشروط للمعارف المشروطة للذهن، وهو ما به تكتمل وحدتها. لكن لا يمكن أن تكون هذه القاعدة المنطقيةُ مبدأ للعقل المحض إلا عندما نسلّم بأنّه إذا أُعطي المشروطُ تُعطى أيضاً السلسلة الكاملةُ للشروط التابعة التي تكون هي نفسُها بالتالي غيرَ مشروطة (أي متضمَّنةً في الموضوع وارتباطه)»[٧٤].

وعليه، السؤال الحاسم هو هل نتأوّل هذا المبدأ العقليّ بوصفه وصيّة منطقية ترمي إلى استكمال سلسلة الشروط وحسب، أم نأقْنم (hypostasiert) في نهاية المطاف بواسطة هذا المبدأ، أشكالَ اللامشروط بوصفه أساسَ سلسلة الأطراف المشروطة. في الحالة الثانية نخطو الخطوة التي نمرّ بها إلى «المفاهيم المتعالية للعقل المحض» التي يُسهب كنط في تحليلها عندئذٍ تحت عنوان «الأفكار الترانسندنتالية»[٧٥].

من المهمّ في هذا النطاق أن نشير إلى أن المفاهيم العقلية في ذاتها ليست إشكاليةً إذا تناولناها بوصفها مفاهيم نستنتجها (conceptus ratiocinati) بشكل صحيح انطلاقاً من نتيجة عقلية (على خلاف المفهوم المنتزَع أو «المماحِك»، conceptus ratiocinantes):

«عندما تتضمّن اللامشروط فإنّها تتعلّق بشيء ما تنضوي تحته كلُّ تجربة، ولكنّه لا يكوّن البتّة موضوع تجرُبة: شيء ما يقودنا إليه العقل في نتائجه عن التجرُبة، ثمّ يقدّر ويقيسُ طبقاً له درجةَ استعماله الخُبري ولكنّه لا يكوّن البتّة طرَفاً في التأليف الخُبري»[٧٦].

(٧٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 364.

(٧٥) Ebd., B 366; vgl. weiterhin ebd., B 377-399.

(٧٦) Ebd., B 367f.

وبالتالي، ليس مفهوم العقل المحض أو الفكرة الترانسندنتالية (الاستعلائية) في نظر كنط سوى مفهوم «جملة الشروط الموافقة لمشروط معطى»، وتوجد بالضبط ثلاث أفكار تتناسب مع التصوّرات الميتافيزيقية الكلاسيكية للنفس والعالَم والله:

«أمّا **الأولى** فتتضمّن **الوحدة** المطلقة (اللامشروطة) **للذات المفكِّرة**، وأمّا **الثانيةُ** فتتضمّن **الوحدةَ** المطلقة **لسلسلة شروط الظاهرة**، وأمّا **الثالثة** فتتضمّن **الوحدة** المطلقة **لشرط كلّ موضوعات الفكر بعامّة**. الذات المفكّرة هي موضوع السَيكولوجيا، والمفهوم الشامل لجميع الظواهر (العالَم) هو موضوع **الكوسمولوجيا**، والشيء الذي يتضمّن الشرط الأقصى لإمكان كلّ ما يمكن أن يفكَّر فيه (موجود الموجودات جميعاً)، هو غرض **الثيولوجيا**. إذاً يضع العقل المحض بين أيدينا فكرة نظرية ترانسندنتالية في النفس (**سيكولوجيا عقلية**) وفكرة علم ترانسندنتالي بالعالَم (**كوسمولوجيا عقلية**)، وفي الختام معرفة ترانسندنتالية بالله (**ثيولوجيا ترانسندنتالية**)»[٧٧].

نرى أن كنط يستخدم في هذا السياق لفظ «مطلق» في صيغة النعت أو الصفة، ولكنّه لا يتكلّم أبداً عن «المطلق»، بل يستخدم في كلّ الحالات كما رأينا سابقاً، عبارة «اللامشروط» (باعتباره كيفية اقتراب من السلسلة الكاملة للمشروط). ولكنّه يُشكّك حتى في استخدام لفظ «مطلق» في صيغة النعت ويريد أن يُقال حصراً على معنى المقارنة[٧٨]. وبالرغم من أنّه يريد المحافظة على هذه العبارة، فإنّه يحترس من الخطر الذي يرتبط بها ويتمثّل في تحويل الأفكار الترانسندنتالية إلى **موضوعات** ما فوق حسّية، وهو ما يقع عندما نعوّض الوظيفة التأليفية للعقل المحض [٣٢] في تكوين هذه الوحدات العقليّة الثلاث، بالتوصّل إلى لا مشروط بإطلاق في كلّ حالة من هذه الحالات.

«بيد أن المفهوم العقلي الترانسندنتالي لا يتعلّق إلا بالجملة المطلقة

(٧٧) Ebd., B 391-392. Interessant ist die Abweichung von der traditionellen Bezeichnung der Theologie als *theologia natuialis* oder *rationalis*.

(٧٨) Vgl. Ebd., B 380-383.

ضمن شميلة الشروط ولا ينتهي البتّة إلا إلى عند اللامشروط بإطلاق أي من جميع الجهات»[٧٩].

لكنْ، لا يمكن بالطبع أن نتحاشى المشاكل من زاوية اصطلاحية وحسب، ولا سيّما أن كنط يرى أنّها تكمن في ما هو أعمق لأنّ خطر استعمال العقل المحض استعمالاً مشِطّاً يظلّ محايثاً له. فهو «يميل إلى التوسّع أبعد من الحدود الضيّقة للتجرُبة الممكنة» وينزع إلى «الانحراف والزلل»، حتى أنّنا نعثر «في العقل المحض على نسق كامل من الأوهام والخُدع» إذا لم نبادر بمكافحته «بنسق من الحيطة والامتحان الذاتي»[٨٠]. عندما يحلّل كنط، تحليلاً نقديّاً مفصَّلاً، الأفكار الترانسندنتالية الثلاث فهو يسخّر بالتحديد هذا التحليل لغاية الحيطة والامتحان الذاتي هذه، أمّا نتيجة هذا الفحص وكيفية رؤيته العامّة للميتافيزيقا فتردان في «ملحق الجدلية الترانسندنتالية» الذي ينتمي إلى الطبعة الثانية ويشدّد مرّة أخرى على مسألة الاستعمال، وهو الذي نقتطف النص التالي من فصله الأوّل الذي يحمل عنوان «في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل المحض».

«وعليه، أؤكّد أن الأفكار الترانسندنتالية ليس لها أبداً استعمال تأسيسي كأنّه بهذا ستُعطى مفاهيم موضوعات معيّنة، وأنّها في حال فهمناها على هذا النحو، مجرّدُ مفاهيم مماحِكة (جدلية). غير أن لها في المقابل استعمالاً تنظيميّاً ممتازاً وضروريّاً لا زيغ فيه، أعني توجيه الذهن نحو هدفٍ معيَّن تلتقي في منظوريته الخطوطُ الموجَّهة لكلّ قواعده في نقطة واحدة تصلح لمدّها بأكبر وحدة وأكبر اتساع مع أنّها فكرةٌ (موضع خيالي) وحسب، أي نقطةٌ لا تنطلق منها مفاهيم الذهن فعلاً لأنّها تقع بكلّيتِها خارج حدود التجرُبة الممكنة. بيد أنّه ينشأ عن هذا، حقّاً وبالنسبة إلينا، وهمٌ كما لو كانت هذه الخطوط ستنطلق من موضوع في حدّ ذاته سيقع خارج مجال المعرفة الخبُرية الممكنة (على غرار الموضوعات التي تُرى خلف سطح المرآة). لكنّ هذا الوهم (الذي يمكننا مع ذلك أن نمنعه من الخداع)، يظلّ، في الوقت نفسه وبشكل لا رادّ له، ضروريّاً

---

(٧٩) Ebd., B 382.

(٨٠) Ebd., B 739.

عندما نريد أن نرى بالإضافة إلى الموضوعات التي تكون نصب أعيننا، تلك الموضوعات البعيدة التي توجد وراء ظهرنا، أي في حالتنا هذه، عندما نريد أن ندفع الذهن إلى ما بعد كلّ تجرُبة ممكنة (تكوّن جزءاً من التجربة الممكنة برمّتها)، ومن ثَمّ نريد تدريبه على أن يتّخذ أكبر وأقصى اتّساع ممكنٍ»[٨١].

إنّ التمييز بين الاستعمال التأسيسي للمفاهيم واستعمالها التنظيمي هو تمييز حاسم. فالاستعمال التأسيسي هو العلامة المميزة التي ينفرد بها الذهن، لأنّه يسنّ بواسطة المفاهيم الذهنية المحضة (المقولات) قواعدَ شميلة الموضوعات الممكنة للمعرفة الخُبرية (ضمن صورتيْ الحدس **المكان والزمان**). أمّا مفاهيم العقل المحض، الأفكار الترانسندنتالية، فلا تُستعمل إلا تنظيميّاً، أي إنّه لا يمكنها أن تقدّم إلا خطوطاً توجيهية لكي تُمَرْكِزَ شتّى العمليات الذهنية حول أقلّ عدد ممكن من نقاطِ التوحيد العليا. لكنْ، حتى هذا الاستعمال التنظيمي الذي يُقدَّم بكلّ تواضع، يمكن أن يفشل بعض الشيء كما يريد كنط أن يُظهر هذا من خلال مجاز المرآة الذي يستخدمه. ليس هنالك إشكال إذا تعلّق الأمر من جديد بالموضوعات التي تقع في مجال المعرفة الخُبرية الممكنة، أي التي تقع من حيث المكان والزمان في مجال إدراكنا الحسي (نصب أعيينا). ذلك أنّه يمكننا حينئذٍ أن نتثبّت من الفرق بين الصورة الإدراكية المباشرة لموضوعٍ ماَ وصورته «المرآوية» من خلال المقارنة بينهما. أمّا إذا عدمنا إمكانَ صورة إدراكية مباشرة (في الموضوعات التي «توجد وراء ظهرنا»)، فإن منظَّمة المراقبة هذه تزول. ومن ثَمّ يمكن أن ينشأ عند تطبيق مجاز المرآة على حالة الأفكار الترانسندنتالية، وهمُ أن الخطوط التوجيهية التي يضعها في الأصل العقل البشري بدلاً من أن تكون بناء لمعرفة ذاتية تصوّب نحو نقاط أهداف وهمية (نحو موقع خيالي)، فإنّها تكون أشعّة مرئية وصوراً مرآوية لموضوعات وهمية، ولكنّها ليست بالنسبة إلينا قابلةً للإدراك (كما لو كانت ستنطلق من موضوع في حدّ ذاته...). وبالرغم من التوضيح بواسطة مجاز بصري، يظلّ التباسٌ معيَّنٌ قائماً، لأنّ مجاز المرآة لا يمكن أن يوضّح لنا إلا أوهاماً بصرية حول وضع

(٨١) Ebd., B 672-673.

الموضوعات (إمّا ما وراء سطوح المرآة باعتباره بما هو كذلك غير معروف، أو ما هو وراء ظهرنا). لكنْ بهذا لا يقع التشكيك أبداً في وجود مثل هذي الموضوعات، ذلك أنّه حيث لا يوجد شيء، لا نعثر على صورة إدراكية مباشرة ولا على صورة مرآوية لشيء ما. وفي المقابل، لا يمكن أن يصدق قول كنط بأنّه يمكن للمرء أن يمنع الوهم الناشئ [٣٣] عن الخداع إلا بالنسبة إلى الحالة غير الإشكالية للموضوعات المعطاة حسّياً، ولا يصدق البتّة بالنسبة إلى الحالة الإشكالية لـ «موضوعات» التي تعمل بشكل وهمي كمَراجِع للأفكار الترانسندنتالية. لا أريد بهذا أن أقول إن مجاز المرآة الذي يستخدمه كنط قد يكون في غير موضعه تماماً. إذا أراد المرء أن يكون حذراً، فإنّه ينبغي أن يشير إلى أن لهذا المجاز حدوداً على غرار كلّ مجاز. أمّا لو أراد أن يتعدّى هذا، فسيكون بإمكانه أن يتكلّم عن التباس في المضمون يتعلّق بتصوّر كنط لمنزلة مراجع الأفكار الترانسندنتالية، أعني محاولته مع ذلك أن يسند إليها، كما يقول أوتفريد هوفّيه في تذييل (لكنط **نقد العقل المحض** ب ٦٩٧)، «موضوعية غير محدَّدة»[٨٢]. يظلّ الوهمُ في نظر كنط «في الوقت نفسه وبشكل لا رادّ له، ضروريّاً» من بين دعاوى العقل في توسيع المعرفة إلى الأقصى. لكن، ماذا يعني هذا تحديداً؟ يمكن أن نوضّح هذا قُدُماً مستعينين بهذا النص المقتَطَف من الفصل الثاني لـ «ملحق الجدلية الترانسندنتالية» الذي يحمل العنوان الدال **في غاية المقصد من الجدلية الطبيعية للعقل البشري**:

«هنالك فرق كبير بين أن يعطَى شيءٌ ما لعقلي باعتباره موضوعاً بإطلاق وأن يُعطى كموضوع في الفكرة وحسب. فأمّا في الحالة الأولى فتتعلّق مفاهيمي بتعيين الموضوع، وأمّا في الحالة الثانية فلا توجد بالفعل إلا خطاطة لا يعطى لها مباشرة أيّ موضوع ولا حتى من باب الفرض، بل لا تصلح إلا لتجعلنا نتصوّر موضوعاتٍ أخرى في وحدتها النسقية ومن ثَمّ بشكل غير مباشر. [...] على هذا النحو، ليست الفكرة في الأصل إلا مفهوماً استكشافيّاً وليست مفهوماً تَبْيِينِيّاً، ولا تُظهر لنا كيف يتقوّم الموضوع، بل كيف ينبغي أن **نبحث** بتوجيه من هذا المفهوم، عن

---

(٨٢) Vgl. Höffe 2003, S. 273.

تقويم موضوعات التجرُبة واقترانها بعامّة. والآن، إذا استطعنا أن نبيّن أنّه مع أن الأنماط الثلاثة للأفكار الترانسندنتالية (السيكولوجية والكوسمولوجية والثيولوجية) لا تتعلّق مباشرةً بأيّ موضوع يناظرها ولا بتعيينه، فإن كلّ قواعد الاستعمال الخُبري للعقل تفضي بافتراض مثل هذا الموضوع في الفكرة، إلى وحدة نسقيةٍ وتوسِّع دائماً المعرفة التجرُبيّة من دون أن تتعارض معها أبداً، فإنما هي قاعدةٌ ضرورية للعقل أن ينهج على منوال مثل هذه الأفكار [...].

أوّد أن أوضّح أكثر هذا الأمر. نريد تبعاً لهذا أن نتّخذ من الأفكار المذكورة مبادئ، فنقْرن **أوّلاً** (في السيكولوجيا) كلّ الظواهر والأفعال، وقدرة فكرنا على التلقي، بالخيط الهادي لتجرُبتنا الباطنة كما لو أن جوهراً بسيطاً يوجد بشكلٍ دائم (على الأقل في الحياة) بهويّة شخصية، بينما تتبدّل باستمرار أحوالُه التي لا تنتمي إليها أحوال الجسم إلا كشروط خارجية. علينا **ثانياً** (في الكوسمولوجيا) أنْ نتعقّب الشروط الداخلية والخارجية للظواهر الطبيعية ضمن مبحث لا يكتمل أبداً، كما لو أنّه مبحث لامتناهٍ في ذاته ليس له طرف أوّل أو أعلى، من دون أن ننكر مع ذلك أنّه توجد خارج جميع الظواهر، أسس أولى وعقلية بحتة للظواهر عينها ولكن لا نُجيز أبداً إقحامها في ترابط تفسيرات الطبيعة لأنّنا لا نعرفها البتّة. وعلينا **ثالثاً** وأخيراً (بالنظر إلى الثيولوجيا)، أن ننظر إلى كلّ ما يمكن ألّا ينتمي دائماً إلا إلى ترابط التجرُبة الممكنة «كما لو» كانت هذه تكوّن وحدةً مطلقةً ولكنّها تابعة بإطلاق ومشروطة أبداً داخل العالم الحسي، ومع ذلك وفي الوقت نفسه، «كما لو أن للمفهوم الشامل للظواهر (العالم الحسي نفسه) خارجَ دائرته أساساً واحداً وأسمى وكفيّاً بذاته، أعني عقلاً مبدعاً وأصليّاً وقائماً بذاته، نُرجع إليه كلّ استعمال خُبري لعقلنا في اتساعه الأقصى، كما لو أن الموضوعات نفسَها صدرت عن هذه الصورة الأصلية لكلّ عقل»[(٨٣)].

ليست الأفكار الترانسندنتالية، كما يشرح أو تفريد هوفّيه ذلك، «صوراً ثانوية» للموضوعات، بل هي «صور لأجل» شيء ما، أو كما

(٨٣) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 698-701.

يقول كنط بعبارة أدقّ، هي «خطاطاتٌ» لتمثّل الوحدة النسقية للموضوعات المعرفية الممكنة والمتنوّعة للذهن تمثّلاً غيرَ مباشر(٨٤). بمعنى الخطاطات هذه لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة إلى أقصى وأبرز توسيع ممكن للمعرفة التجرُبيّة وبهذا أيضاً تُسخَّر دائماً لخدمة الذهن. تقوم قاعدة العقل على استفادة المجالات الثلاثة للميتافيزيقا الخاصّة بأقصى حدّ من الأفكار الترانسندنتالية التابعة لها، وذلك من حيث تناوله «الموضوع» الذي يحيل إليه كلّ مجال لا باعتباره «موضوعاً بإطلاق»، بل بوصفه «موضوعاً في الفكرة». هنا بالتحديد يكمن الفرْق بين واقعية دغمائية ومثالية نقدية.

أمّا التثبّت من دلالة [٣٤] الحديث عن موضوع في الفكرة، فيحتاج إلى مزيد من التدقيق يحاول كنط أنْ يقدّمه في الفصل الذي يتلو الموضع المذكور أعلاه. يتعلّق الأمر في هذا النوع من الموضوعات بما أنّها تقع في ما فوق كلّ تجرُبة ممكنة، بأَشباه موضوعات، لأنّه لا يمكن **أوّلاً** توضيح منزلتها الأنطولوجية توضيحاً مبدئياً. ولأنّه ينبغي **ثانياً** أن تُتناول مع ذلك باعتبارها طرفاً ضرورياً إبستيميّاً (معرفيّاً). يعبّر كنط عن هذه الوضعية بالتشديد على استعماله مراراً وتكراراً عبارةَ «كما لو» التي يمكن بمقتضاها أن نصف فلسفته بـ «فلسفة الْكما لَوْ»(٨٥). ومع ذلك، لا يمكننا أن نعوّض هذه «الكما لو» بوهم معروف أو إذا استعملنا عبارة متسرّعة، بفكرة راسخة. ذلك أن التسليم بأشباه الموضوعات هذه هو حقّاً مؤسَّسٌ إبستيمولوجياً تأسيساً جيّداً، ولكنّه لا بدّ من أن يُؤَوَّل أنطولوجياً بشكل محايد. وبعبارة أخرى: لا يمكن مبدئيّاً أن نصوغ أقوالاً أنطولوجية إيجابيةً أو سلبية في هذا الغرض لنعرف هل إن مرجعيّات أفكار النفس بوصفها جوهراً ولانهائية العالَم والله باعتبارها موضوعات، توجد أو لا توجد بإطلاق، لأنّه ليس هنالك في هذه الحالة أيّ معيار للحسم. لن نسكن إلى الجهة الآمنة إلا إذا اتبعنا سبيل المثالية النقدية ووضعنا بين

---

(٨٤) Vgl. Höffe 2003, S. 273. Zum Unterschied zwischen einem Schema und einem Bild, den Kam allerdings schon in der -Analytik der Grundsätze- macht, vgl. *Kritik der reinen Vernunft* B 179-181.

(٨٥) Wie O. Hoffe im Anschluβ an H. Vaihinger sagt; vgl. Höffe 2003, S. 268; 276 f.

قوسين المسألة الأنطولوجية. هذا ما يصدق أيضاً على النقطة الأخيرة والمحرجة جدّاً في ذلك النص المقتطَف.

ذلك أنّنا نرى في الختام، أن كنط يتحدّث في النهاية وفي ارتباط بالفكرة الترانسندنتالية الثالثة والعليا، عن مطلقٍ ما (عن أساس واحد وأسمى وكفيٍّ بذاته) يطابق بينه وبين العقل الإلهي، ليس العقل البشري هو وحده الذي يقدّم صورة عنه، بل يبدو أن الموضوعات تجد فيه (في تلك الصورة الأصلية) مصدرَها. لكن، ليس كلّ هذا في نظر كنط، سوى أقوال تندرج ضمن ما أودّ تسميته «ميتافيزيقا الكما لَو الخاصّة». هذا يعني أنّها أقوال تنتمي **أوّلاً** إلى سياق استكشاف في خدمة البحث العلمي وحسب، ولا تنمّ عن دعاوى معرفية كانت الميتافيزيقا الخاصّة الكلاسيكيّة تعتقد أنّه بإمكانها أن تصلها بمثل هذه الأقوال باعتبارها أقوالاً أنطولوجية في مجال الكينونة والموضوعات التابعة له. لكن وكما رأينا أعلاه(٨٦)، لا يريد كنط مع ذلك أن يقيّد دور الأفكار الترانسندنتالية للنفس والعالَم والله في سياق الاستعمال النظري للعقل بوظيفة استكشافية من دون سواها. ذلك أن لهذه الأفكار ثانياً وفضلاً عن ذلك وظيفة عمليّة ممتازةً تتعلّق بكلّ فعل إنساني أخلاقي في سياق فلسفة في الحرّية يشير إليها كنط منذ «مقدّمة» **نقد العقل المحض** (ب) بعبارات واثقة تحمل بصمات الخصومة السبينوزية: لا يمكن في النهاية «أن نجتثّ المادية والجبْرية والإلحاد من جذورها»(٨٧) إلا في سياق عقل تأمّلي يقوم النقد بتخليصه وتطهيره (وبالتالي في سياق ميتافيزيقاه الخاصّة بما هي ميتافيزيقا «الكما لَوْ»). (لم يزل كنط مع نشوب الخصومة السبينوزية بين العموم، يُحجم عن استعمال عبارة «إلحاد»، ويعوضّها في سلسلة أخرى بعبارة مغايرة: مادّية، طبيعوية، جبْرية).

٣ ـ شلنغ

شعر شلنغ لوقت طويل بأنّه مدينٌ لفلسفة كنط الترانسندنتالية وللصياغات الأولى لنظرية العلم لفيشته، أي اعتقد أنّه يتحرّك كليّاً في

(٨٦) Vgl. das Zitat bei Anm. 60

(٨٧) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B XXXIV; vgl. auch mit deutlichem Bezug auf die transzendentalen Ideen: Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, S. 363.

نطاق المثالية النقدية. لكنّه كان قد واجه في كتاباته الأولى المثالية النقدية بمسألة الواقعية (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب: المعرفة والعلم). أصدر شلنغ في عام ١٨٠٠ نسقه الفلسفي الأوّل والجامع الذي قدّم فيه نظريته في المعرفة وفلسفته في الطبيعة ومذهبه في الجماليات وأعطاه عنوان: **نسق المثالية الترانسندنتالية**. ومع ذلك، اشتغل أيضاً في هذا الطور المبكّر وفي الوقت نفسه على فكر سبينوزا مع أنّه لم يكن يجهل أن سبينوزا كان من حيث يُعتبر دغْمائياً، يشكّل نقيض الفلسفة النقدية. فعلى هذا النحو كان كنط في ١٧٨٦ قد حكم بوضوح: «السبينوزية [...] دغمائيّة» بالنظر إلى معرفة موضوعاتٍ ما فوق الحس. وصاغ فيشته الحكم نفسَه مرّة أخرى وبالنبرة نفسها مع أنّه كان حكماً ملتبساً: «لهذا فالنقدية محايثةٌ، لأنّها تضع كلّ شيء في الأنا. أمّا الدغمائية فمتعالية، لأنّها لم تزل تتعدّى الأنا. إذا كان بإمكان الدغمائيّة أن تكون متسقة، فإن السبينوزية هي النتاج الأكثر اتّساقاً للدغمائية»(٨٨).

وفي المقابل، يرجع شلنغ على سبيل المثال في كتابه المبكّر **مقدّمة لتخطيط نسقٍ في فلسفة الطبيعة** سنة ١٧٩٩، إلى سبينوزا بشكل إيجابي، عندما يستشهد بتمييزه بين الطبيعة المنطبعة والطبيعة المُطبِّعة ويفهم هذا البعد الثاني على أنّه الطبيعة الخلّاقة بوصفها ذاتاً، ويحيل على الأرجح إلى قول سبينوزا في الطبيعة بكلّيتها بوصفها فرداً واحداً:

«إذا تمادينا في هذا الاستدلال إلى ما لا نهاية فيه، فإنّه من السهل أن نفهم أن الطبيعة كلّها هي فرد واحد وأنّ أجزاءها، أي جميع الأجسام، تتغيّر إلى ما لا نهاية فيه وبكيفيّات كثيرة من دون أنْ تُغيّر في هذا المضمار الفردَ كلّه بأيّ شكل من الأشكال»(٨٩).

[٣٥] ويكتب شلنغ:

«نسمّي الطبيعة بما هي مجرّد نتاج (الطبيعة المنطبعة)، الطبيعةَ بوصفها موضوعاً (وهذه وحدها هي التي يتعلّق بها الخُبْرُ). أمّا الطبيعة

(٨٨) Kant, *Was heiβt: Sich im Denken orientiren?* (1786), AA VIII, S. 143 Anm.; Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), SW I, S. 120.

(٨٩) Spinoza, *Ethica* II, lemma 7, schol.

بما هي إنتاجيةٌ (الطبيعة المطبِّعة)، فنسمّيها الطبيعة بوصفها ذاتاً (وبهذه وحدها تتعلّق كلّ نظرية)»[٩٠].

لا بدّ من أن نفهم ههنا من «النظرية» ما يسمّيه شلنغ «الفيزياء التأمّلية»، بما هي تصوّره الجديد لما كان يكوّن في السابق الكوسمولوجيا العقلية. في نسق المثالية الترانسندنتالية يؤسِّسُ التكاملُ بين الطبيعة والفكر، وبين فلسفة الطبيعة والفلسفة الترانسندنتالية، على «توازي الطبيعة والعقل»[٩١]، وهي فكرةٌ تُستعار من سبينوزا الذي دافع عن الموازاة بين صفتيْ «الامتداد» و«الفكر» وضروب كلّ منهما. غير أن شلنغ في سياق فلسفته الترانسندنتالية التي يقدّمها بما هي فلسفة في الفكر (البشري)، على أنّها النظرية التي تخلف السيكولوجيا العقلية السابقة، يطوّر في استقلال تامّ عن سبينوزا وبشكل مبتكَر جدّاً (يتجاوز كنط وفيشته أيضاً)، الحدسَ العقليَّ ويجعل منه ملَكة معرفيةً موجِّهة، كما يطوّر أيضاً طريقة البناء بوصفها منهج المعرفة الذي ينبغي أن يؤلّف في حدّ ذاته بين أطراف الثنائية الكنطية، أعني الإحساسية والحدس من جانب والذهن والعقل من جانب آخر (انظر الفقرة المخصّصة لشلنغ في الفصل الرابع من هذا الكتاب: المعرفة والعلم)[٩٢].

مع مطلع القرن الجديد، ينشر شلنغ في كتب عدة فلسفته الجديدة التي يسمّيها فلسفة الهوية وذلك في نطاق الموقف الذي يحدّده بالنظر إلى الصياغات الباكرة لنظرية العلم لفيشته (إلى حدود صياغة سنة

---

(٩٠) Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, S.284. K. Düsing unterscheidet drei Phasen in Schellings Spinozarezeption bis einschlieβlich seiner Jenenser Zeit (1803), demzufolge seine frühe Naturphilosophie in die zweite Phase fällt, während die Entstehung der Identiteitsphilosophie ab 1801 die dritte Phase markiert; vgl. Düsing 1980, S.35; vgl. auch Pätzold 2002, S. 129-139. *Als* Einführung in Schellings frühe Naturphilosophie vgl. Moiso 1995, S. 115-133, Iantzen 1998, S. 82-108; vgl. in diesem Buch den Abschnitt zu Schelling in Kap. 5: Die Natur.

(٩١) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus (1800),* SW III, S. 331.

(٩٢) Kant selbst hielt so etwas wie eine intellektuelle Anschauung für unmöglich; vgl. *Kritik der reinen Vernunft* B 135; 145. Fichte dagegen hatte diesem Vermögen eine wichtige Rolle zuerkannt; zu Fichtes Position in dieser Frage vgl. wiederum Kap. 4 in diesem Buch. Auch bei Romantikern, wie Novalis, hatte sie groβe Bedeutung; vgl, hierzu Kap. 11: Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und Hölderlins. Zur Methode der Konstruktion vgl. Schellings kleine Schrift *Ueber die Construktion* in *der Philosophie* (1803), SW V, S. 125-151.

١٨٠١/١٨٠٢)، وبكلّ تأكيد أيضاً في نطاق تأثير العمل المشترك مع هيغل في يينا[٩٣]. سأتقيّد في هذا التقديم بكتابيْن من الكتابات الأولى في فلسفة الهوية، أعني: **عرضٌ لنسقي في الفلسفة** سنة ١٨٠١ و**عروض إضافية مقتطفة من نسق الفلسفة** سنة ١٨٠٢. ويمكن أيضاً أن نحيل إلى كتب أخرى توضّح إلى حدّ بعيد فلسفة الهوية من مثل كتاب برونو أو **في المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء.** محاورة سنة ١٨٠٢[٩٤]، وأخيراً وليس آخراً، **دروس شلنغ في منهج الدراسة الأكاديمية** سنة ١٨٠٣، ولا سيّما الدرس الأوّل والرابع والسادس والسابع. أمّا التصوّر الأدقّ لفلسفة الهوية فيردّ كما يعرض مانفريد فرنك ذلك، في **الدروس الخاصّة لشتوتغارت** سنة ١٨١٠.

يُنجز شلنغ في فلسفة الهوية المرورَ من المثالية النقدية إلى المثالية التأمّلية. وبالفعل يشدّد هو نفسه، مثل معظم الدارسين، في «تصدير» **عرض لنسقِي في الفلسفة**، على اتّصال موقفه الفلسفي:

«إنّ النسق الذي يظهر ههنا في شكله الخاص ظهوراً تامّاً هو نفسُه الذي كان دائماً نصب عينيّ في عروضه المتنوّعة، وهو الذي كنتُ في ما يخصّني، أهتدي به باستمرار في التوجّه ضمن الفلسفة الترانسندنتالية وفلسفة الطبيعة»[٩٥].

في هذا السياق توجد إحالات أخرى إلى فلسفة سبينوزا، ولكن ينبغي في بادئ الأمر أن يُعالَج المفهومُ الجديد للعقل عند شلنغ وتصوّره للمطلق اللّذان ينضويان تحت مفهوم «الهوية المطلقة». بل إن شلنغ يصف نسقه الكامل بأنّه «نسق الهوية المطلقة» ويقابله بما يُسمّى «نسق التفكّر» الذي يتعرّف المرء إليه من حيث ينطلق من أطراف متقابلة[٩٦]. وبدلاً من

---

(٩٣) Als Einführung in Schellings Identitätsphilosophie bis zuden *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) vgl, Frank 1985, S.104-132.

(٩٤) Vgl. hierzu Beierwaltes 1980, S. 204-240.

(٩٥) Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, S. 108. Zudem vermeidet Schelling eine Festlegung, ob es sich hierbei um Idealismus (im Sinne Fichtes) oder Realismus (im Sinne Spinozas) handelt; vgl. ebd., s. 109-110.

(٩٦) Vgl. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, S. 113.

هذا، يضع شلنغ منذ بداية نسقه في الهوية العقلَ بشكل مطلق، لأنّ العقل يفسَّر بما هو مغاير للتفكّر الذي يتحرّك ضمن الأطراف المتقابلة، ولا يبالي أوّلاً بالتقابل الأساس بين الذاتي والموضوعي: «§.١ تفسير: أسمّي عقلاً العقل المطلق، أو العقل من حيث يُتفكّر باعتباره الاستواء التامّ بين الذاتي والموضوعي»، وهذا يعني أنّ:

«زاوية نظر الفلسفة هي زاوية نظر العقل ومعرفته هي معرفة بالأشياء كما تكون في ذاتها، أي كما تكون في العقل. إنّه من طبيعة الفلسفة أنْ ترفع تماماً كلّ تتالٍ وكلّ تخارج وكلّ تمييز في الزمان وبعامّة ذلك التمييز الذي تُدخله ملكة المخيّلة المجرّدة على التفكير، وبكلمة واحدة: ألّا ترى في الأشياء إلا ما تعبّر به عن العقل، ولكن ليس من حيث تكون موضوعات لأجل مجرّد التفكر الذي ينقضي في الزمان وفي القوانين الميكانيكية»(٩٧).

يمكن أن نعتقد أن شلنغ لا يرى في هذا الموضع إلا التمايز بين الكيفية الأولى غير المتطابقة للمعرفة، أي معرفة ملَكة المخيّلة (imaginatio) وما يقابلها بما هي الكيفية العليا للمعرفة، أي العلم الحدسي (scientia intuitiva)، كما كان سبينوزا قد وصفها، وبهذا يتجاوز بالفعل الكيفية الثانية للمعرفة التي حدّدها سبينوزا، أعني المعرفة الذهنية (ratio). لكنْ سرعان ما يتّضح لنا أن الأمر في نظر شلنغ يتعلّق بأكثر ممّا هو مجرّد مسلك منهجي وكيفية للمعرفة، بما أنّه لا يضع بإطلاق العقل المطلق في معنى إبستيمولوجي وحسب، بل يتعدّاه ليفهمه على معنى أنطولوجي بوصفه «المطلق» نفسَه. ذلك أن شلنغ [٣٦] يقول بشكل لا يترك مجالاً لسوء الفهم: «يتقرّر في هذا العرْض بأكمله وبلا أدنى شكّ أن العقل هو المطلق حالما يُتَفَكَّر كما كنّا قد حدّدنا ذلك (§.١)»(٩٨). ويتضمّن هذا القول كما يرد في الفكرة اللاحقة لشلنغ، أن العقل لا يمكن أن يكون بالمعنى القويّ للكلمة إلا واحداً، ولا يُقال حقّاً على معنى الملَكة المعرفية المشتركة للنوع البشري وحسب، بما أنّه قد حُدّد من البداية

---

(٩٧) Ebd., S. 114; 115. übrigens kopiert Schelling in dieser Schrift bewuβt (vgl. SW IV, S. 113) teilweise Spinozas Dar-stellungsart aus der *Ethica* (d. h. in geometrischer Ordnung), indem er ebenfalls mit Lehrsätzen, Erklärungen, Zusätzen ete. operiert.

(٩٨) Ebd., S. 115.

باعتباره استواءَ كلّ ذاتي وموضوعي. بهذا يتوصّل شلنغ في شكل مبدأ الهوية «أ=أ» إلى «القانون الأعلى لوجود العقل، وبما أنّه لا وجود لشيء خارج العقل (§. ٢)، فهو القانون الأعلى لكلّ وجود (من حيث يُفهم ضمن العقل)... أي قانون الهوية»[٩٩]. غير أنّه على إثر برهنة فيشته في الفقرات الأولى لكتابه **أساس نظرية العلم في جملته** سنة ١٧٩٤، لا ينبغي أن يُفهم مبدأ الهوية بوصفه علاقة بين أطراف مفترَضة. ولا يمكن كذلك أن يكون الفصل بين «أ» في موضع الحامل و«أ» في موضع المحمول إلا وضعاً (أي «محمولاً على الهوية المطلقة»)[١٠٠] إذا فهمنا الأمر من زاوية بنية الحامل والمحمول في القضايا الحمْلية. وعليه فالأمر في نظر شلنغ لا يتعلّق في الأصل بعلاقة أو إسناد، بل بمفهوم «الهوية المطلقة» بوصفه عبارة المطلق وتعبيراً عن المطلق (بالدلالة الذاتية والموضوعية للإضافة)، ولهذا تكون القضايا اللاحقة لفلسفة شلنغ في الهوية قضايا حاسمة: «§. ٩. العقل والهوية المطلقة واحدٌ» ثم «§. ١٠. الهوية المطلقة لامتناهيةٌ بإطلاق»[١٠١]. ويمكن أن يتراءى لنا في النهاية أن الهوية المطلقة ليست في نظر شلنغ موجوداً بسيطاً (essentia simplex) يتعالى على جميع الموجودات الأخرى، بل هي بالأحرى محايثة لكلّ شيء، وهذا ما يصوغه شلنغ بكيفية ربما تكتسي طابعاً هُوَويّاً مُشطّاً:

«§. ١٢. كلّ ما يوجد هو الهوية المطلقة نفسُها. [...] ملحق ١. كلّ ما يوجد هو في ذاته واحد. هذه القضية هي مجرّد عكس للقضية السابقة»[١٠٢].

وفي كلّ الأحوال، يظنّ شلنغ أنّه يتّفق في هذه النقطة مع سبينوزا، بل يظنّ أنّه قد سبق إلى فهمها بشكل صحيح وعبّر عنها بشكل أوضح من سبينوزا نفسه:

«لم تنقطع الهوية المطلقة قط عن كونها هويةً، وكلّ ما هو موجود

---

(٩٩) Ebd., S. 116.

(١٠٠) Ebd., S. 122.

(١٠١) Ebd., S. 118.

(١٠٢) Ebd., S. 119

إذْ يُعتبر في حدّ ذاته، ليس ظاهرة للهوية المطلقة، بل هو الهوية المطلقة نفسُها. وبما أنّه من طبيعة الفلسفة أيضاً أن تعتبر كيف تكون الأشياء في ذاتها (§. ١)، أي (§. ١٤. ١٢) من حيث تكون لا متناهية وتكون الهوية المطلقة نفسَها، فإن الفلسفة الحقّ تقوم على البرهنة على أن الهوية المطلقة (اللامتناهي) لا تخرج عن نفسها وأنّ كلّ ما هو موجود ينبغي أن يكون من حيث هو موجود، اللانهائية نفسَها، وهذا مبدأ لم يتعرّف إليه الفلاسفة إلى الآن باستثناء سبينوزا، مع أنّه لم يبرهن عليه بشكل تامّ ولم يعبّر عنه بهذا القدر من الوضوح، حتى أنّه يكاد بوجه عامّ لا يُفهَم جيّداً في هذه النقطة»[(١٠٣)].

في وقت لاحق يوضّح شلنغ بعد أن أدخل مفهوم الفرق الكمّي (في شكل أ=ب)، أن الجديد في قراءته لتوحيد الجوهر عند سبينوزا، يقوم على حذف التوازي بين صفتيه، أعني الفكر والامتداد:

«بما أن «أ» هو المبدأ العارف، و«ب» هو كما سنكتشف ذلك، اللامحدودُ في ذاته أو الاتّساع اللامتناهي، فإنّنا نحصل هنا بدقّة تامّة على الصفتيْن السبينوزيّتيْن للجوهر المطلق، الفكر والامتداد. بقي أنّنا لا نتفكّر هذا الجوهر بشكل مثالي وحسب، على الأقلّ كما نفهم سبينوزا عادةً، بل نفهمه على الإطلاق كواحد واقعي»[(١٠٤)].

وعليه، لا يمكننا أن نقف عند تصوّر الوضع الأساس للهوية المطلقة لأنّ المطلوب في الوقت نفسه هو حضورها المطلق، وهو ما يتضمّن، كما يبدو من الظاهر الخادع دائماً، أن شيئاً ما يدوم خارجها وتحضر فيه. ومن ثَمّ لا يوجد واحد وحسب، بل يمكن التسليم أيضاً بالكثير، ويجب على حدّ كلمات شلنغ، أن يقوم على الأقل خارج الاستواء المطلق، «فرق كمّي» ولكنّه لا ينشأ «إلّا بمقتضى فصل اعتباطي للجزئي عن الكل، وهو فصل يقوم به التفكر ولا يوجد أبداً في ذاته»[(١٠٥)]، وبالتالي فالفرق الكمّي لا ينشأ إلا في التفكّر وإن جاز القول، يقوم خارج الاستواء

(١٠٣) Ebd., S. 120.
(١٠٤) Ebd., S. 136.
(١٠٥) Ebd., S. 126.

المطلق الذي ينبغي أن يكون في الوقت نفسه الجملة الشاملة المطلقة («الكون»)، وهو الذي يتقوّم به ذاك الذي نسميه شيئاً فرديّاً:

«تفسير: أسمّي كونا الجملة الشاملة المطلقة. ملحق: ليس الفرق الكمي ممكناً إلا خارج الجملة الشاملة المطلقة [...] §. ٢٧. تفسير: من هذا المنظور أسمّي ما يوجد خارج الجملة الشاملة وجوداً فرديّاً أو شيئاً فردياً»[١٠٦].

إذا تناولنا الأمر بصرامة ميتافيزيقيّة (كما تعوّد لايبنتس أن يقول)، فإن الموجودات المتناهية والفردية ليست إلا إنتاجاً للتفكّر الذي يكمّم ويفصل، وهي تمثّل قسماً من أقسام المعرفة والعلوم، وإن صحّ التعبير، من دون لازمة أنطولوجية، وهو ما يكون في ما أظنّ، مضادّاً بقدر معتبر للحدس.

[٣٧] عندما نصرف النظر عن هذا المشكل الخاص بفلسفة الهوية، فإن السؤال الذي يُطرح هو هل إن عرض الهوية المطلقة أو الاستواءِ المطلق، يكون مثل انبساطها المتدرّج ضمن الفرق المهمّة التي تقتصر عليها الفلسفة. على أيّ حال، يمكن أن يكون هذا مهمّةَ المجالات الثلاثة الكبرى كلّها التي كانت في السابق تكوّن الميتافيزيقا الخاصّة، وبالتالي مهمّة السيكولوجيا العقلية (الفلسفة الترانسندنتالية عند شلنغ)، ومهمّة الكوسمولوجيا العقلية (فلسفة الطبيعة)، وكذلك مهمّة الثيولوجيا الطبيعية. والحال أن الظواهر الطبيعية التي تُعالَج ضمن الكوسمولوجيا العقلية، قد وقعت مع ذلك الخوض فيها بإسهاب، في النسق الأوّل نفسه للهويّة[١٠٧]، فإن الخوض بالتفصيل في مسائل السيكولوجيا العقليّة لا يتمّ إلا في عروض إضافية مقتطَفة من نسق الفلسفة سنة ١٨٠٢[١٠٨]، في حين أن الموجود الإلهي باعتباره موضوع الثيولوجيا الطبيعية، يوكَل هو نفسه في بادئ الأمر إلى الثيولوجيا، ذلك أن شلنغ يقول في ما يتعلّق بالنقطة

(١٠٦) Ebd., S. 125.

(١٠٧) Vgl. Ebd., S. 142-212.

(١٠٨) V gl. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System derPhilosophie* (1802), SW IV, S. 339-423. Die rationale Kosmologie oder Naturphilosophie kommt im Anschlußhieran nochmals zur Darstellung; vgl. SW I/S. 423- 508.

الأخيرة، في الدروس (التي ألقاها هي أيضاً في سنة ١٨٠٢) في منهج الدراسة الأكاديمية: «إنّ العلم الأوّل الذي يعرض موضوعيّاً نقطة الاستواء المطلقة سيكون العلم المباشر بالموجود الإلهي والمطلق، وبالتالي ينبغي أن يكون الثيولوجيا»[١٠٩]. لكن، بالإضافة إلى مجالات الميتافيزيقا الخاصّة، يحيل شلنغ أيضاً عن قصد وبوعي تامّ إلى العلوم الخُبرية، وهو ما نتعرّف إليه أكثر من خلال دروسه في منهج الدراسة الأكاديمية[١١٠].

في عروض إضافية مقتطفة من نسق الفلسفة، يرفض شلنغ ما يعيبه فيشته على سبينوزا من دغمائية، كان هذا الأخير قد تعدّى على نحوها «الوعي الخُبري المعطى ضمن الوعي المحض» ووضع الوعي الأخير (الأنا المحض المطلق) في الله على نحو أن الوعي الخُبري لا يمثُل إلا كـ «تغييرات جزئيّة للذات الإلهية»[١١١]. ويشدّد شلنغ على أن سبينوزا كان بالأحرى «قد جمع بلا انفصال وبإطلاق بين الوعيَيْن كليهما ووضعَهما موحّدَيْن في وعي مطلق»، وكان بهذا «قد تعرّف إلى الحدس العقلي باعتباره المبدأ الأوحد لأعلى ضرب للمعرفة، [...] وذلك بوضوح قلّما نجده عند السابقين ولا نجده البتة عند اللاحقين له»[١١٢]. إذّاك يسمّي شلنغ العقل المطلقَ على خلاف التفكّر، «ضربَ المعرفة المطلقَ» ويطابق بينه وبين الحدس العقلي الذي يُعرَّف بوصفه القدرةَ على رؤية الكلّي في الجزئي، أعني اللامتناهي في المتناهي، «موحدَيْن في وحدة حيّة»[١١٣]. ويميّز شلنغ، على غرار سبينوزا، بين ثلاثة ضروب للمعرفة، أي إنّه يميّز بين ملكة المخيلة والذهن ويسمّي الأخير عندئذٍ «تفكّراً» حيث يظلّ الذهن، كما كان عليه الأمر عنده في السابق وعلى خلاف ما هو عليه عند سبينوزا، ضربَ معرفةٍ ناقصاً[١١٤].

---

(١٠٩) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, S. 283.

(١١٠) Zum Verhältnis von metaphysischer Spekulation und empirischen Wissenschaften am Beispiel von Schellings Naturphilosophie vgl. Moiso 1995.

(١١١) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW I, S. JOO-I01; und vgl. weiterhin: SW I, S. 119-122.

(١١٢) Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), SW IV, S. 354.

(١١٣) Vgl. Ebd., S. 36lf.

(١١٤) Vgl. Ebd., S. 364f.

وفي الوقت نفسه، يضع شلنغ من البداية تمييزاً أدق بين «فعل المعرفة المطلق» و«ضرب المعرفة المطلق»:

«أمّا في ما يتعلّق بالأوّل فإنّه من الضروري أن يرتفع إلى الذات ـ الموضوع المطلق، إلى فعل المعرفة المطلق نفسه، من حيث يُجرّد تماماً من ذاتية الحدس العقلي ويتعرّف إلى المطلق في ذاته ولذاته»(١١٥).

هذا التمييز هامٌ لأنّ شلنغ يريد أن يبيّن (وهو نفسه يذهب حتى إلى الحديث عن «برهان» مع أنّه يصعب على المرء أن يتعرّف في هذا الموضع من مسار حجاجه، إلى بنية برهان)، «أنّه توجد نقطة تكون فيها المعرفة بالمطلق والمطلق نفسُه واحداً»(١١٦). غير أن شلنغ يلخّص بإيجاز وفي شكل برهان في بداية مواصلة مصنّفه (الذي صدر في جزأين ضمن **المجلة الجديدة للفيزياء التأمّلية**) ما توصّل إليه خلال مسار حجاجه حيث يحتل الحدس العقلي منزلة المفتاح:

«١. العلم المطلق هو أيضاً المطلق نفسُه. برهان. العلم المطلق = وحدة التفكير والكينونة. والآن هذا الشكل الضروري أو ضرب الوجود بالنظر إلى المطلق وهذا الشكل أو ضرب الوجود والإطلاقية نفسُها هما واحدٌ بمقتضى الفكرة نفسها، وبالتالي، مع العلم المطلق يكون شكل أو ضرب وجود المطلق هو أيضاً المطلق نفسه.

٢. لا يُوجد فكر ولا كينونة يُحمَلان على المطلق، وبالتالي لا توجد ذات ولا موضوع يُحملان عليه، بل المطلق هو بالتحديد مطلق وحسب، من دون أي تعيين آخر. لكنّ هذا المطلق يضع نفسه على نحو موضوعي بمقتضى الشكل الضروري لماهيته الذي يكوّن هويّة مطلقة، أي يضع ماهيته الخاصة التي تتّخذ إذّاك طابع الذات، ولامتناه ضمن التقابل مع الموضوع. فهو يضع ماهيته الخاصّة بوصفها لامتناهياً في المتناهي، ولكنّه لهذا تحديداً يضع أيضاً من ناحية أخرى المتناهي في حدّ ذاته بوصفه لامتناهياً، ـ وكلاهما فعل واحد.

(١١٥) Ebd., S. 360.

(١١٦) Ebd., S. 361.

هو ذا ضربُ تولّد اللامتناهي والمتناهي عن المطلق، أعني بواسطة تموضعه الذاتي الخاص (ولكنّه ليس تولّداً في الزمان، بل هو أزلي). في هذه العلاقة يُعيَّن المطلق بوصفه ما لا يكون في ذاته لا فكراً ولا كينونة، ومن ثمّ يكون مطلقاً. وبما أن العقل يُطالَب بألّا يتفكّر المطلق لا بما هو فكر ولا بما هو كينونة، [٣٨] وينبغي مع ذلك أن يفكّر فيه، فإنّه ينشأ تناقضٌ بالنسبة إلى التفكّر، لأنّ كل شيء في نظر التفكّر إمّا أنّه فكر وإمّا أنّه كينونة. لكن ضمن هذا التناقض تحديداً يمْثُل الحدس العقلي ويُنتج المطلقَ. في هذا المرور تكمن النقطة المضيئةُ حيث يُحدَس المطلق على نحو إيجابي. (وبالتالي لا يكون الحدس العقلي ضمن التفكّر إلا على نحو سلبي). والآن، لا يكون البناء الفلسفي أو وهو الشيء نفسه، العرض ضمن المطلق، ممكناً بعامّة إلا بواسطة هذا الحدس الإيجابي، وهو ما تعالجه §. IV»(١١٧).

إذّاك يعمل شلنغ في الفقرة IV التالية على توضيح كيفية إمكان التوصّل بواسطة القدرة الخارقة للحدس العقلي إلى عرض البناء الفلسفي للأشياء في المطلق باعتباره علْماً، أي تعيين الوحْدات المتنوّعة على نحوٍ مفهومي. ولكنّه يستخدم لهذا الغرض وسائل مفهومية تقليدية إلى حدّ ما تخذل المقصود. فهو يعمل على مفاهيم من مثل «الكلي والجزئي» و«النموذج والنسخة» و«اللامتناهي والمتناهي»، حيث يرى أن تطبيق هذه الأزواج المفهومية يخذل دائماً الغرض إذا قُصد منها تعارضٌ بين الموجود والظاهرة.

«في المطلق الكون بأكمله يكون بوصفه نباتاً وحيواناً وإنساناً، ولكن بما أن الكل قائم في هذه جميعاً، فإنّه لا يكون بوصفه نباتاً ولا بوصفه حيواناً ولا بوصفه إنساناً أو بوصفه وحدة جزئية، بل يكون بوصفه وحدة مطلقةً. ولا يصير كلّ طرف إلى الجزئي والوحدةِ المتعيِّنة إلا ضمن

---

(١١٧) Ebd., S. 391-392 Anm. 1; vgl. auch SW I\1, S. 372-373, wo Schelling das Verhältnis des Denkens und des Seins in Spinozas Terminologie der zwei Attribute.Denken. und.Ausdehnung- formuliert, jedoch der Interpretation Jacobis folgend von einer bei Spinoza selbst nicht behaupteten Identität beider im Absoluten ausgeht, aber anders als Jacobi daraus das Zusammenfallen des absoluten Erkennens mit dem Absoluten selbst schließen zu können glaubt; vgl. SW IV, S. 377f.

الظهور حيث يكفّ عن كونه الكلّ ويسعى إلى أن يكون شيئاً ما لذاته ويمثُلَ مع الكائن خارج الاستواء»(١١٨).

لا يسلّم شلنغ في بادئ الأمر إلا بأنّ هذه الوِحْدات المتعيّنة هي «أشكال مثالية وصور» «ضمنها يصرَّف الكلّ في المعرفة مطلقة»(١١٩). لكنّه بعد ذلك بقليل يخطو خطوة أخرى يذهب فيها بعيداً إذ يقول (بالرجوع إلى طرف إلهي):

«لا يوجد نبات في ذاته أو حيوان في ذاته. ما نسمّيه نباتاً [ليس الكائن والجوهرَ، بل] هو مجرّد مفهوم ومجرّد تعيين مثالي، ولا تستفيد الأشكال كلُّها واقعاً ما إلا من حيث تتلقّى الصورة الإلهية للوحدة. لكنّها بهذا تصير هي نفسُها أكواناً وتُسمّى أفكاراً ويكفّ كل شكل منها عن كونه شكلاً جزئياً، من حيث تتمتّع بهذه الوحدة المضاعَفة التي تقوم عليها الإطلاقية»(١٢٠).

وبيّنٌ أن شلنغ يميّز في هذا الموضع بين أصعدة ثلاثة. فأمّا الأوّل فهو صعيدُ الظاهرة حيث يمْثُلِ شيء ما ضمن التعيين المفهومي، بوصفه جزئياً ويعرُض بناءً للعقل المتفكّر. وأمّا التالي فهو صعيد الأفكار التي هي الكلّيات (Universa)، وبالتالي فهي أفكار بالمعنى الأفلاطوني. وأمّا الأخير فهو صعيد المطلق نفسه الذي يمثّل مناسبة ليجسّد أوّلاً وبالذات ماهية العقل المطلق أو المعرفة المطلقة ويمد الأفكار التي من الصعيد الثاني بوجودها المثالي(١٢١). لكن كيف يتعيّن علينا أن نؤوّل ما يُسمَّى في الشاهد السابق «وحدة مضاعفة» التي ينبغي أن توسط الأصعدة الثلاثة في ما بينها؟

تقوم أفكار شلنغ على صيغته الأساسية لـ «هويّة الهويّة»(١٢٢). إذا

---

(١١٨) Ebd., S. 394.

(١١٩) Ebd., S. 394.

(١٢٠) Ebd., S. 394; meine Kursivierung.

(١٢١) Vgl. Ebd., S. 395 f.

(١٢٢) Vgl. Ebd., S. 407; vgl. auch schon in Schelling, *Darstellungmeines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, S. 121.

طبّقنا هذه الصيغة على المشكل المطروح الآن، فإنّها تعني أن «كلّ علم يقوم على المعرفة والوضع المتساوي للوحدة المضاعفة: **الأولى** هي ما به يكون موجودٌ ما في ذاته، و**الثانية** هي ما به يكون هذا الموجود في المطلق»(١٢٣). في هذا المضمار يتعلّق الأمر بتصوّر جديد لمفهومَيْ المتناهي واللامتناهي، ولا سيّما بمحاولة مجاوزة الهوّة التي تفصل بينهما. ليس كلّ كائن جزئي موجودٍ في ذاته (نبات أو حيوان أو إنسان، . . . إلخ) كائناً متناهياً إلا في الظاهر، والمطلق أيضاً لا يمثّل اللانهائية «وحسب». ذلك أن شلنغ يلتمس تسوية المسافة (التي لا تقبل الاجتياز) بين المتناهي واللامتناهي بواسطة الوحدتيْن، لا من حيث يجعل اللامتناهي، كما يفعل سبينوزا مثلاً، حاضراً بإطلاق في المتناهي، بل بالأحرى من حيث يضع أحدهما في الآخر والعكس صحيح، وفي هذا تكمن الجدّةُ. لا بدّ من أن تُقام على جانبيْ الوضع المتساوي للوحدتيْن مطابقة للمتناهي باللامتناهي، وإلّا لن يوضعا وضعاً متساوياً: «ذلك أن المتناهي إذْ يُعتبَر في ذاته، يتضمّن مثله مثل اللامتناهي، المطابقة (الشكلية) نفسَها بين المتناهي واللامتناهي»(١٢٤). بهذا تُلغى الكيفية (التي لم تزل تقليدية جدّاً) التي اعتُمدَت على صعيد الظاهرة في الكلام عن «صورة» أو «ظاهرة» المطلق والتي توحي بعدم تناظر الطرفيْن على معنى التنافر بين «النموذج» و«النسخة». ولهذا، فإنّه ليس من الصدفة حقّاً أن شلنغ قد استفاد من بين غيره من المصطلح السبينوزي إذ لم يزل يتكلّم عن جوهر مطلق وصفاته، ولكنّه لا يتكلم عن ضروبه، لأنّ الضرب هو في نظر سبينوزا عبارة تُسند للأشياء المتناهية في وجودها الخاص، وبالرغم من محايثة اللامتناهي للمتناهي والطبيعة المطبِّعة للطبيعة المنطبعة. وبعبارة أخرى نقول إن سبينوزا يقف عند الفرْق بين أشكال اللامتناهي والمتناهي، بينما يخلط شلنغ بينهما عن وعي لكي يضمن أن الهوية التي رفعها إلى مرتبة المطلق، لن تنفجر في الواقع إلى كثرة. إلى أيّ حد ذهب شلنغ في هذا الاتجّاه (وفي هذا الطور) [٣٩]، هذا ما يمكن أن يتراءى لنا انطلاقاً من التأكيدات القوية الآتية:

---

(١٢٣) Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), SW IV, S. 408.

(١٢٤) Ebd., S. 407. Schelling spricht in diesem Zusammenhang auch von.Potenzen vgl. SW 1\1, S. 419-423.

«ومثاله ما تعرفُه أنتَ في الطبيعة على أنّه جملة مختومة مجمَّعة في المكان، وعلى أنّه بالعكس مشتّت في الزمان اللانهائي للتاريخ، فليس هو مجرّد صورة مجازية أو هو كامنٌ في المفهوم، بل هو على الحقيقة ـ ومهما بدا متنوّعاً ـ الشيء نفسه، من حيث إن ذاك يوضع تحت شعار التناهي وهذا تحت تعيين اللانهائية وقانونها»[١٢٥].

لم يعد شلنغ، كما هي الحال بعدُ في نسق المثالية الترانسندنتالية، ينظر إلى ما يمثّل في بادئ الأمر على صعيد الظاهرة مجالات متباينة فيما بينها، من مثل «الطبيعة» و«التاريخ» (ولا سيّما «الفكر» الإنساني في ممارساته الفعلية)، على أنّها عناصر متكاملة، بل صار يعتبرها الآن وبلا أدنى تحفّظ من زاوية المعرفة المطلقة، مكوّنات متطابقة تماماً في ما بينها.

٤ ـ فيشته

يرى فيشته في الصياغات الباكرة لنظرية العلم أن الأنا (ولا سيما المعرفة التي للأنا)، هو الطرف الذي يستحق بالفعل اسمَ المطلق. الأنا الذي يتكوّن عن «فعل وضع» يمكن أن ننظر إليه كمُماثل لعلاقة التطابق (التي يمكن أن يعبّر عنها مبدأ الهوية «أ=أ»)، يتميّز مباشرة بأنّه لا يتقوّم ذاتيّاً إلا في هذا الفعل بالذات. نجد في موضع لاحق هذه الصيغة الموجزة والمكثّفة: «ينبغي أنْ تكون العلاقة مطلقة، فينبغي ألّا يكون المطلق إلا علاقة»[١٢٦]. وبالتالي فالأنا لا يُفترَض مثلاً بوصفه قائماً قبل هذا الفعل ثم يُتعرَّف إليه بما هو كذلك متأخّراً ضمن فعل تفكّري، بل هو مطلق بمعنى أنّه علّة ذاته وأنّه لا يُفهَم إلا بواسطة ذاته: «يضع الأنا في الأصل وجوده بإطلاق»، وهذا يتضمّن أن «الأنا لا يكون إلا بقدر ما يعي ذاته بذاته»[١٢٧]. نعثر على هاتيْن القضيّتيْن في سطور تعريف سبينوزا لما هو علّة ذاته وللجوهر:

---

(١٢٥) Ebd., S. 411; vgl. auch Schellings Darstellung im Rahmenseiner Potenzenlehre: SV, r IV, S. 422.

(١٢٦) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW 1, S.199. Zu Gesamtdarstellungen der Philosophie Fichtes vgl. Philonenko 1984, Rohs 1991.

(١٢٧) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW I, S. 97f.

«أعني بالذي هو علّة ذاته ذلك الذي تتضمّن ماهيتُه وجودَه، وبصيغة أخرى ذاك الذي لا يمكن أن تُفهم طبيعته إلا بوصفه موجوداً. [. . .] أمّا الجوهر فأعني به ما يكون في ذاته ولا يُفهم إلا من خلال ذاته، أي إن مفهومه لا يحتاج إلى مفهوم شيء مغاير قد يجب أن يتكوّن منه»(١٢٨).

لكنْ يكمن ههنا في الأساس تصوّرٌ كنط لتلقائية الذهن عند حصول «الأنا أفكّر» بوصفه عبارة مبدأ الوحدة الأصلية ـ التأليفية للإدراك الباطن.

غير أنّه ينبغي أيضاً تسمية الأنا بالمطلق على معنى أوسع، لأنّه لا يجد كفايته عند وضعه لذاته بما هو وعي ذاتي، فهو يضع ذاته بفعلٍ آخَرَ في تضادّ مع لاأنا (وبالتالي بواسطة قلب مبدأ الهوية). لكنْ لكَي لا يخاطَر بإطلاقية الأنا، يجب أن يُفهم هذا الوضع المضاد باعتباره انقساماً ضمن الأنا نفسه (بما هو «فرق كمي» كما سيقول شلنغ ذلك).

«يُخفَض الأنا نفسُه إلى مفهوم أدنى، هو قابلية القسمة، ومن ثَمّ يمكن أن يوضع بالتساوي مع لاأنا، ويتضادّ معه ضمن المفهوم نفسه. وعليه، لا يوجد ههنا صعودٌ كما هي العادة عند كلّ تأليف، بل يوجد نزول. وكما يوضع الأنا واللاأنا بتوسّط مفهوم التحديدية المتبادلة، متساويين ومتضادّيْن، فإنّهما يكونان كلاهما شيئاً ما (عرَضيْن) في الأنا باعتباره جوهراً قابلاً للقسمة، يوضع بتوسّط الأنا بوصفه ذاتاً مطلقة لا تقبل التحديد، ولا يضاهيه شيء، ولا يتضاد مع شيء»(١٢٩).

إذاً، ينقسم الأنا إلى أنا نسبي ولا أنا نسبي، وهو ما يمكن أن تُشتَقّ منه جميع التمييزات المقولاتيّة الأخرى للمعرفة (للأنا) في ارتباطها بالعالم (بمعنى الارتباط بلاأنا)، من دون أن يرتفع بذلك «الأنا المطلق» بوصفه طِبْقاً لـ «طبيعة الفلسفة النقدية [. . .]، غيرَ مشروط بإطلاق ولا يمكن أن يُعيَّن بأيّ طرف أعلى منه»(١٣٠).

أمّا علائقِيَّةُ (Relationalität) الأنا المطلق كلُّها وفعلُ تقوّمِه الذاتي

(١٢٨) Spinoza, *Ethica* I, def. 1; 3.

(١٢٩) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW I, S. 119.

(١٣٠) Ebd., S. 119.

وانقسامُه إلى أنا نسبي يرتبط باللاأنا، فلا تقع بالنسبة إلى فيشته إلا ضمن دائرة المعرفة، وهي الدائرة التي توصف كذلك بأنّها معرفة مطلقة. لكن يجب أن نفهم هذه الإطلاقية على المعنى الذي تفهمه مثالية فلسفية ترانسندنتالية (استعلائية). ذلك أن معرفة الذات كما معرفة العالَم تنتميان كلاهما إلى الشروط الضرورية لإمكان كلّ واقعة فردية وخُبرية قابلة للمعرفة. في هذا المضمار تتضافر جهود ملكتيْ المعرفة التقليديتيْن، الذهن والعقل، بكيفية معقَّدة. فأمّا ملكة المخيلة المُنتِجة فتكون بالنسبة إلى فيشته وفي حدّ ذاتها ملكة متناقضة «تتأرجح في الوسَط» بين الأنا النسبي واللاأنا، أو كما يقول فيشته في هذا الموضع، بين «المتناهي واللامتناهي»، أي بين «تعيينٍ ولا تعيينٍ» الموضوعات الممكنة للمعرفة[131]. [٤٠] وما يبدو في بادئ الأمر على أنّه نقيصة وحسب، تكون له مع ذلك فائدةٌ إذ يمكن أن تكون ملكة المخيّلة مُنتِجةً بكيفية مطلقة فتعرض إن صحّ القول، محرّكَ مسار المعرفة الذي يندفع دائماً إلى الأمام. ومن ثَمّ فهي نفسُها توجّه حقّاً نحو موضوعات معرفية ممكنة متجدّدة باستمرار، ولكنّها لا تتوصّل هي ذاتُها إلى تعيين موضوعي. لذا فمهمّة العقل هي أن يُثبّت أو يضبط ملكة المخيلة المُنتجة قصد التوصّل بعامّة إلى موضوعات معرفية متعيّنة، وهو ما يصنعه العقل من ناحيته وبتوسّط الذهن (بما هو «ملكة وسطى») في شكل تعيينات ذهنية. يصف فيشته هذه الأدوار المتضافرة للملَكات ثلاثتها ونتيجتها على النحو الآتي:

«من الواضح أنّه إذا وجب أن يكون الضبطُ المطلوب ممكناً، فلا بدّ من أن تُعطى ملكة للضبط. ومثل هذه الملَكة لا هي بالعقل المعيِّن ولا بملكة المخيّلة المُنتجة، ومن ثَمّ فهي ملكة وسطى تقع بينهما. إنّها الملَكة التي يقوم فيها طرف متغيّر وفي الوقت نفسه يتمّ ذَهنُه، ولهذا فنحن على حقّ عندما نسمّيها الذهنَ. ـ الذِهن ذِهنٌ من حيث يُثبَّت فيه شيء ما وحسب. وكلّ ما هو مثبَّت، يثبَّت في الذهن وحسب. يوصف الذهن بملكَة المخيّلة التي يُثبّتها العقل أو بالعقل الذي تزّوده ملكة

(١٣١) Vgl. ebd., S. 216.

المخيّلة بالموضوعات. ـ الذهن ملكة فكر ساكنة وغير فعّالة، مجرّد وعاء لما تنتجه ملكة المخيّلة وما يعيّنه العقل ويتمادى في تعيينه؛ هذا أيضاً ما نودّ قوله من وقت إلى آخرَ عن أفعال الملَكة نفسها»(١٣٢).

لا يُدوَّن المغزى الواقعي للمعرفة في نهاية المطاف وبصورة راسخة إلا في الذهن: «إنّه ملَكة الفعلي، وفيه هو أوّلاً يصير المثالي واقعياً»(١٣٣). لكنْ سنرتكب خطأ لو افترضنا أنّه بإمكاننا في هذا المضمار أن نشتقّ نظاماً لترتيب هذه الملكات الثلاث (كما يزال بإمكاننا أن نعثر عليه من بين غيره عند سبينوزا، حتى وإنْ لم يكن في شكل خالص تماماً)، ذلك أن المسار بأكمله لا يعمل إلا بالتفاعل الدائم للعناصر ثلاثتها، ومن ثَمّ تكون له بنية دوائر ذات مركز مشترك وما تنفكّ تتوسّع.

وكما أشرنا إليه في الفقرة السابقة، ما ينقده فيشته في سبينوزا هو أنّه قد أضاف أيضاً طرفاً مطلقاً فوق الأنا (الجوهر الإلهي واللامتناهي بإطلاق)، وهو ما لم يكن ضرورياً البتة، بما أن «حامل القسمة بعامّة أو الجوهر الإلهي حيث يوضع الأنا واللاأنا كلاهما (العقل والامتداد عند سبينوزا)»(١٣٤)، يوجد بعدُ في الأنا المطلق. ويبدو فيشته في هذا الموضع أنّه يتأوّل مفهومه في الأنا المطلق بشكل يماثل مفهوم سبينوزا في الجوهر، والأنا النسبيَّ واللاأنا بوصفهما ضربيْ هذا الجوهر، أي بوصفهما الفكر والامتداد. وعليه فالنقد لا يتعلّق بالبنية، بل بتحييز المطلق.

«القسم النظري لنظريتنا في العلم هو بالفعل كما سيتجلّى في وقته، السبينوزية النسقيةُ، مع فارق أن كل أنا هو نفسه الجوهر الأعلى والأوحد»(١٣٥).

وبالطبع، لا يعني فيشته بـ «كلّ أنا» الشخصية الفردية لكل أنا خُبري،

(١٣٢) Ebd., S. 233.

(١٣٣) Ebd., S. 233f. Vgl. hierzu Lauth 1984, S. 17-56.

(١٣٤) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW I, S. 122. Zu Fichtes Spinozabild vgl. Lauth 1978, S. 27-48 und Pätzold 2002, S. 119-129.

(١٣٥) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW 1, S. 122.

بل يعني بنيةَ الأنا المشتركة بينها باعتبارها شرطَ إمكان وعي الأنا الخُبري بعامّة، أو لنقل بإيجاز، إنّه يعني الذات الترانسندنتالية.

من هذا المنظور، لا يشاطر فيشته في الحقيقة شهادةَ يعقوبي لفلسفة سبينوزا وحسب، أعني قوله في سبينوزا إنّه فيلسوف الدغمائية العقلانية الأكثر اتساقاً:

«إذا كانت الدغمائية متسقة، فإن السبينوزية هي النتاج الأكثر اتساقاً للدغمائية نفسها(١٣٦).

وألاحظ أيضاً أنّه إذا تخطّيْنا الأنا الموجود، فلا بدّ من أن نؤول إلى السبينوزية»(١٣٧).

بل يخطو فيشته خطوة أخرى عندما يقول على سبيل المثال في **دروس في المنطق والميتافيزيقا** (سنة ١٧٩٧) إن «سبينوزا سيكون عثر على الفلسفة النقدية، وإنّه سيكون بفكره العظيم أنجزها»، لو تفكّر فكره مرّة أخرى، أي بعبارات الفلسفة الترانسندنتالية، لو خاض في الشروط المؤسِّسة لإمكان الوعي العارف. أمّا الحد الفاصل بين السبينوزية والنقدية فينبغي أن يُشار إليه بدقة في نظر فيشته بهذا القول الآتي:

«يوجد أيضاً في الفلسفة النقدية نسق من مثل السبينوزية. لكنّ الفيلسوف النقدي يعلم أنّه يفكّر على نحو أن للسبينوزية في هذه الفلسفة مصداقيةً ترانسندنتالية. إنّها الماهية الضرورية للعقل. عند سبينوزا تكون متعالية، وهي ماهية الشيء في ذاته»(١٣٨).

إذا أردنا الفصلَ في الأمر، نقول إن الفارق يقوم في نهاية المطاف على الحسم في ما إذا كان المرء يضع العقل الإلهي (وبصورة أدقّ: الله بوصفه جوهراً مفكّراً) أو العقل البشري (وبصورة أدقّ: الذات الترانسندنتالية) بشكل مطلق.

من الصعب أن تكون صدفة أن فيشته في الصياغات المتأخّرة لنظرية

(١٣٦) Ebd., S. 120.

(١٣٧) Ebd., S. 101.

(١٣٨) Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1797), GA IV.l, S. 370.

العلم يستشهد دائماً ومن جديد بفلسفة سبينوزا [٤١] ضمن الاعتراف بها نقديّاً باعتبارها نقطة مرجعية، أي بوصفها نقطة بداية ونقطةً محدِّدة لعرْض مقصده، كما يتجلّى مثلاً في الصياغة المتأخّرة: نظرية العلم. عرض سنة ١٨١٢. وفي الوقت نفسه، يمكن أنْ نقدّم تغييرات شهدها تصوّر فيشته لنظرية العلم على مرّ السنين تفضي به بشكل يكاد يكون حتميّاً إلى الاقتراب من سبينوزا، ولكن في الوقت نفسه، من دون أن تُختصر المسافة الفاصلة عنه أبداً. على هذا النحو بدأ يتشكّل منذ عام ١٨٠١ تنسيبٌ لدعوى الإطلاقية الفردية للأنا، ولا سيما للعلم المطلق، عندما يقول فيشته: «ليس العلم هو المطلق، بل هو نفسه بما هو علم، مطلق»[١٣٩]. إن الرجوع إلى المطلق الذي لم يزل يؤسس العلم المطلق، يفضي في النهاية إلى مفهوم في الله يحمل نبرةً سبينوزية، لأنّ هذا المفهوم في مقابل كلّ نظرية الخلق، يتضمّن بشكل صارم تجلّيه الضروري في الظاهرة. على هذا النحو يطرح فيشته في هذا الاتجاه ضمن نظرية العلم. عرض سنة ١٨١٢ السؤال الآتي: «هل الظاهرة في حدّ ذاتها عرضية؟ هل بإمكان الله أن يظهر أو ألّا يظهر أيضاً [...] أو هل إن ظهوره ضروري [...]؟»، ويجيب عن هذا السؤال بشكل صريح:

«من السهل أن نرى النقطة الأخيرة: الله يكون ما يكون بإطلاق من حيث إنّه موجود: فوجوده كلّه معطى بواسطة مجرّد وجوده الصوري. غير أنّه يظهر من بين أطراف أخرى، ولهذا فمن اليقين بتوسّط وجوده المطلق أنّه يظهر، ولا يمكنه بعد أن شرع في الظهور مرّة واحدة، ألّا يظهر. إن الواقعة ضرورية بإطلاق»[١٤٠].

ونعثر في **إتيقا** سبينوزا على ما يمكن مقارنته بهذا:

«ثمّ إن ضروب الطبيعة الإلهية تنتُج عنها هي أيضاً بكيفية ضرورية وليس بكيفية عرضية [...]، وتبعاً لهذا فإن كلّ شيء متعيِّن بضرورة الطبيعة الإلهية لا لأنْ يوجد بعامّة وحسب، بل كذلك بكيفية متعيّنة لأنْ

(١٣٩) Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801,* SW Ir, S. 22. Zu den verschiedenen Versionen von Fichtes Wissenschaftslehre vgl. Baumanns 1990; zur der sich in der Version aus dem Jahre 1801 anbahnenden Wende vgl. auch Gloy 1982, S. 25-48.

(١٤٠) Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1812,* SW X, S. 343.

يوجد ويفعل شيئاً ما. فلا وجود لأيّ شيء عرضي. (هذا ما وجبت البرهنة عليه)»(١٤١).

لكن علامَ يدلّ «الظهور» بالنسبة إلى فيشته في هذا الموضع بالتحديد؟ وأين يكمن الفرْق مع الضربيْن السبينوزيّيْن، الفكر والامتداد باعتبارهما تجلّييْن (انفعاليْن ـ (affectiones)) للجوهر الإلهي المطلق؟ على إثر التعريف السبينوزي لله بوصفه الكائن اللامتناهي على الإطلاق (ensabsolute infinitum)، يبدأ فيشته هنا في أوّل الأمر من تمثّل للوجود الإلهي (ولكنّه تمثّل يذكّر في الأصل ببارمنيدس)، لكي يتخلّص منه مشدّداً على الجديد الخاص بنظريته في العلم.

«أنسَب نقطة بداية لهذا الغرض هو نسق سبينوزا. وليس هذا قصد امتحانه مثلاً، بل من باب الحاجة إليه. ١) وجود: طابعه، النفي المطلق للصيرورة. فيه، في الواحد يوجد كلّ شيء، فيه لا شيء يصير. ومن ثمّ، القيمومة الذاتية، مفهوم نافٍ، انعدام التحوّل أيضاً: ومن ثَمّ وحدة الوجود والتوابع الأخرى المعروفة. هكذا سبينوزا وهكذا نحن. ٢) والآن، لنغادر هذا الموضع»(١٤٢).

بيد أن حركة التنزيل عند فيشته تقوم على أنّه لا يتصوّر هذا الوجود الإلهي على نحو أنطي بحت مثل الوجود نفسه، بل يتصوّره في بادئ الأمر على نحو إبستيمي (معرفي) باعتباره نتيجةً للتفكّر، أي بوصفه فكرة أو مفهوماً في «الوجود». لكنّ «التفكّر» يقال في هذا المضمار على معنى مجاز المرآة (الذي كان كنط قد حذّر الميتافيزيقا منه كما رأينا أعلاه في الفقرة ٢)، وبالتالي على نحو أن الوجود المطلق نفسَه يظهر في التفكّر، أعني أنّه يعبّر عن ذاته: «أتفكّر مفهوم الوجود: المفهوم الذي يعبّر فيه الوجود عن نفسه: المعبّر عن نفسه بما هو المعبِّر عن نفسه: ذلك أن المفهوم قد عرض حقّاً بما هو المفهوم الحقيقي!»(١٤٣). وبما أن هذا

---

(١٤١) Spinoza, *Ethica* I, prop. 29; vgl. auch das Zitat aus prop. 33 oben bei Anm. 17. Zu Fichtes expliziter Ablehnung jeder Schöpfungslehre vgl. SW X, S. 345.

(١٤٢) Fichte, *Die Wissenschaftslehre getragen 111 Jahre 1812,* SW X, S. 326 f.

(١٤٣) Ebd., SW X, S. 327.

الشكل الإبستيمي (المعرفي) للظهور لم يزل يتناقض مع الطابع الأنطي للوجود المطلق بوصفه ما يشمل كلّ شيء وما لا يتحوّل، فإن هذا يعبّر أوّلاً في نظر فيشته عن المشكل الأساس للفلسفة بعامّة الذي واجهه سبينوزا أيضاً من دون أن يعرف ذلك، عندما حدّد الفكر (الإنساني) والامتداد (الجسمي) بوصفهما ضربين للوجود الإلهي أو للجوهر المطلق[١٤٤]. يصوغ فيشته هذا المشكل الأساس على نحو صريح بوصفه تناقضاً: «ليس هنالك وجودٌ خارجه طبقاً لمفهومه: لكنّ المفهوم موجود، **ويوجد** خارجه. اعتراضُ معارِضٍ للواقع (protestatio facto contrario)!»[١٤٥] أمّا حلّ فيشته لهذا المشكل فيتمثّل في أنّه يعرض في بادئ الأمر فكرة أو مفهوم «الوجود» على نحو أنّه لم يدرجه لا ضمن ضرب الفكر (باعتباره «وجوداً متفكّراً»)، ولا حتى ضمن ضرب الامتداد (باعتباره «عالَماً»). وبدلاً من هذا يقحم بينهما طرفاً «وسيطاً» من نوعٍ مغاير يسمّيه كنايةً بالخطاطة أو الصورة أو الظاهرة ولا يمكن أن يُتفكّر بما هو كذلك، بل يُحدَس وحسب. «ماذا يوجد هنا بالنسبة إلينا؟ المفهوم. ما هو؟ الوجود ذاته؟ ـ لا، خطاطته وصورته وظاهرته: وجود خارج وجوده»، وهنا تكمن بالنسبة إلى فيشته نقطة البداية الجديدة لنظرية العلم: «إذن ـ خارج المطلق تمثُل صورتُه، لأنّها تمثل مرّة واحدة. إنّها القضية الموجبة بإطلاق لنظرية العلم التي تبدأ منها: روحها الحقيقية»[١٤٦]. لكن الابتداء من فعليّة المطلق كما من فعلية صورةٍ للمطلق، لا يعني أنّه ينبغي أن نفهم «الصورة» على أنّها نسخة للمطلق تكون دائماً وإلى حدّ معيّن، ناقصةً [٤٢]، بل ينبغي أن نفهمها على أنّها صورته الأصلية. إن صورة المطلق أو بعبارة أدقّ، «صُورَوِيَّته ـ Bildlichkeit» تعني بالأحرى: «الصورة الأصلية غير الموسوطة، الدقيقة والأمينة والمتطابقة بإطلاق»[١٤٧]. ويحاول فيشته أن يتفادى بالتالي خطر السقوط في حالة ازدواج المطلق، إذ يعني بهذه «الصورة الأصلية» صُورَوِيَّةَ المطلق نفسه. وهذا يتضمّن تفكيك مفهوم المطلق إلى «شطريْن»:

(١٤٤) Vgl. ebd., S. 327f.
(١٤٥) Ebd., S. 327.
(١٤٦) Ebd., S. 332 f.
(١٤٧) Ebd., S. 334.

«الماهية الجوانية للمطلق وصورَويّتُه»[١٤٨]. ويمكن أن نقول بشيء من الفنتازيا، إن فيشته يبتدع بهذه الطريقة في إقحام الطرف الأوسط «الصورة الأصلية» مُؤَوَّلةً على معنى صورويّة المطلق، الصعيدَ الذي تحتلّه الصفات عند سبينوزا، لكن مع فارق أن فيشته لا يتعرّف إلا إلى صورة أصلية واحدة للمطلق، بينما يعبّر عدد لا يُحصى من الصفات وكلّ بكيفيته، عن ماهية الجوهر المطلق عند سبينوزا (لا يمكننا نحن البشر أن ندرك منها إلا صفتيْ «الفكر» و«الامتداد»). ومهما يكن من أمر، يرى فيشته نفسُه أن القضية تتجاوز من جديد وبشكل مقصود نظرية سبينوزا في الصفات على النحو الآتي:

«لكي تُدركوا الفارق، فكّروا في كيفية الاستنتاج المغايرة التالية. لو كان عندنا مفهوم واقعي في المطلق ورأينا فيه أيّ صفة = «س» سيتحتّم أن يظهر طبقاً لها، لاستنتجْنا ضرورةَ الظهور في استقلال تامّ عن معطياته الفعلية. أمّا هنا فالأمر يتعلّق بغير هذا. ١) فنحن لا نملك مثل هذا المفهوم. ـ سبينوزا الذي يحمل مثل هذا المفهوم عن الله، لا يجده هو نفسُه إلا على نحو الواقعة وحسب. وإلّا كيف يمكن للمرء أن يتوصّل إلى الامتداد والفكر بوصفهما شكليْن أساسين. ٢) لكنّنا سنحصل، كما يمكنكم أن تتوقّعوا ذلك، على نتيجة من هذا النوع ضمن نظرية العلم. ولا سيّما أنّه لدينا أيضاً مثل هذا المفهوم الذي يعطي تعييناً نوعيّاً: صورة الأنا. سنستنتج انطلاقاً من هذه مباشرة وفي استقلال عن الواقع الفعلي، ولكن ضمنَ الظهور وحسب. ٣) هذا مهمّ. علمُنا كلّه يبدأ بإطلاق من واقعة مطلقة، وبالتحديد من أن الظهور يعلم أنّه يظهر. كلّ استنباط وتصوّر وتفهّم. . . إلخ، لا يكون ممكناً إلا في العلم، يحتاج إلى ذلك بما هو مفترَض وواقعة أساسية. [. . .] أنعموا النظر في هذا الأمر: ينبغي أن يظهر المطلق كما ظهر تحديداً في مفهومه: على هذا النحو من دون غيره وضمن هذا الشرط يكون ظهور المطلق. لكن لا يمكن بما هو مطلق أن يظهر إلا إلى جانب تعارض مع ما هو ليس مطلقاً، لأنّ هذا ليس سوى الظهور. يجب أن يضع الظهور نفسَه (يظّهر ـ

(١٤٨) Ebd.

(sich erscheinen))، لكي يتسنّى وضع المطلق أيضاً شريطةَ أن يظهر المطلق في الظهور»[١٤٩].

(في النشرة التاريخية ـ النقدية الجديدة للأعمال الكاملة تحلّ عبارة «صورة ذاته» محلّ «صورة الأنا». لكن حتى في هذه النشرة تطفو عبارة «صورة الأنا» على السطح في مواضع متأخّرة تندرج في سياق مقارنةٍ[١٥٠]. ومع أنّه لا يمكننا أن نضع العبارتيْن على قدم المساواة، لأنّ «صورة الأنا» تفيد بكيفية أعمّ بنيةَ الارتباط بالذات الكامنة في التفكّر، فإنّي أظنّ مع ذلك أنّه علينا أن نعتبر أنموذجِ الارتباط بالذات للوعي الذاتي الذي يقع في مفهوم الأنا، شكلاً أساسيّاً له).

وكما يتّضح من الشاهد أعلاه، ينقد فيشته سبينوزا من حيث يعتقد هذا الأخير بأنّه قد تمكّن من مفهوم للمطلق يعيّن المطلق مباشرة ونوعيّاً، أي من خلال التسليم بتلك التعيينات (الصفات) من مثل الفكر والامتداد. لكنْ، لا يستطيع سبينوزا في واقع الأمر أن يحمل هذه التعيينات إلى مجال المطلق إلا باستخلاص علامات من وجودنا الفعلي الخاص باعتباره طبيعة مفكِّرة وممتدّةً. ويستنتج فيشته من هذا أنّه ينبغي تنزيل حلّ المشكل على هذا الصعيد «السفلي» فيركّز من جديد على بعد التفكير كما تفهمه المثالية الترانسندنتالية، أعني الأنا الواعي بذاته («صورة الأنا») الذي تُستمَدُّ منه كلّ معرفة (معرفة الذات ومعرفة العالَم). لكن بالنسبة إلى فيشته لا يتعلّق الأمر في هذا المضمار بمجرّد وضع واقعة أخرى إلى جانب الظهور والصورة الأصلية للمطلق، أعني صورَوِيّتَه بما هي شطره الثاني. بل تكمنِ الطرافة في أن ظهور المطلق هذا يظهر في صورة الأنا، وبالتالي يُتفكَّر بكيفية واعية، أي في شكل المعرفة. أمّا نتيجة هذه الخطوة الثلاثية ـ من المطلق نفسه مروراً بظهوره في الصورة الأصلية، ومن ثَمّ إلى التفكّر العالِم بنفسه في صورة الأنا ـ فيسمّيها فيشته هي أيضاً «الظهور الذاتي» للظهور ويرى فيه الموضوع الخاص بنظرية العلم. «وحده هذا الظهور الذاتي، هذه الصورة التي تعود

---

(١٤٩) Ebd., S. 344- 345.

(١٥٠) Vgl. GA II.13, S. 67; 145, 147.

إلى ذاتها، هذا التفكّر كما يمكن أن نعبّر عنه بشكل عامّ، هو موضوع نظرية العلم أو الفلسفة»(١٥١). ويحاول فيشته الإلمام بهذه البنية الأساسية في أشكال متنوّعة من التمثّل، ومثاله التمثّل الذي أشرنا إليه أعلاه والذي ينطلق من المصطلح اللغوي، أعني الصورة اللغوية («يعبّر عن نفسه بما هو المعبِّر عن نفسه»)، أو كذلك تمثّل التطوّر الذي ينطلق من المصطلح البصري للتعبير عن الصورة: [٤٣] «الصورة، الخطاطة الأصلية، الخطاطة الأولى، تتكوّن ذاتياً»(١٥٢).

بيد أن بنية الأنا تظلّ في نظر فيشته القطعة الأساسية لنظرية العلم المتأخّرة، حتى عندما لا تمثُل في الموضع الأوّل لأنّ المطلق (الإلهي) وصورته الأصلية ما زالا يتقدّمان هذه البنية. وتظل هذه البنية القطعة الأساسية لهذا السبب بالتحديد وهو أنّه لا بدّ في نظر فيشته من أن يظهر الظهور لكي نتمكّن من وضع المطلق على نحو أنّه يظهر في صورة الأنا. أمّا كيفية الكلام عن الله باعتباره المطلق فلا تتضمّن تعاليه بمعنى ما يُفترَض أنّه إرادته الحرّة للخلق، بل يظلّ مفهوم الله مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الأنا. وبما أنّه لا يمتلك ماهيةً داخلية وحسب، بل يكوّن الشطر الثاني لصورته، وبالتالي واقعةَ ظهوره، فإن المرور إلى صورة الأنا باعتبارها ظهوراً ذاتيّاً، يصبح طوراً ضروريّاً ضمن المسار العام: «بعد أن شرع في الظهور مرّة واحدة، لا يمكنه ألّا يظهر»(١٥٣). وفضلاً عن ذلك، لا نعثر إلا في صورة الأنا على بنية التفكّر تلك التي تستجيب لشروط التفكير الذي يضع ويعرف ذاتَه.

لذا، فإن صعوبة بداية نظرية العلم هذه عند فيشته الأخير، لا تكمن في هذه المثابرة داخل تفكيره بقدر ما تكمن في إدخال مفهوم لظهور «أوّل» للمطلق، وبالتالي في هذا الطرف «الأوسط» الذي يُشار إليه بما هو «الصورة المطلقة والخطاطة الأصلية والخطاطة الأولى». ذلك أن هذا الظهور في نظر فيشته، لا يزال في بادئ الأمر غيرَ متعيّن تماماً من حيث

(١٥١) Fichte, *Die Vissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1812,* SW X, S. 339.

(١٥٢) Ebd., S. 338 und S. 327. Fichte spricht im Zusammenhang der erstgenannten Stelle sogar von erster bzw. zweiter.Potenz., wie Schelling in seinem Identitätsystem.

(١٥٣) Ebd., S. 343; vgl. das ausführliche Zitat bei Anm. 139.

الكيف ومع ذلك يسمّيه الصورة الأصلية للمطلق غيرَ الموسوطة والدقيقة والأمينة، وهو ما يمكن أن نستنتج منه أن الماهية الداخلية للمطلق نفسها يجب أن تكون غير متعيّنة من حيث الكيْف. هذا يعني أن التعيينات الكيفية (التمييزات) بعامّة، لا تنشأ إلا على صعيد كيفية التفكّر ضمن صورة الأنا ومن ثَمّ ستكون كيفية الكلام عن شطريْن للمطلق في واقع الأمر إشكاليّة بشكل بارز لأنّ هذا سيظلّ محض فصل عددي وسيفضي إلى ازدواج المطلق. لكنْ، لو أراد فيشته التخلّص من هذه الصعوبات لتعيّن عليه إمّا أن يقترب من نظرية سبينوزا في الصفات ويسلّم بمطلق متباين في حدّ ذاته، وإمّا أنْ يقبل على العكس بنقطة بداية شلنغ من الهوية المطلقة بوصفها استواء كاملاً. بدلاً من هذا وذاك، يحاول فيشته عند سعيه إلى تأسيس بنية الأنا ضمن مطلق متقدّم، أنْ يسلك السبيل الوسطى التي تفترض التسليم بمُكوِّنَيْن للمطلق. ومع ذلك، يبدو في ما أظنّ أن الكفّة تميل أكثر جهةَ شلنغ، ذلك أن فيشته في امتداد محاضراته حول نظرية العلم في سنة ١٨١٢، يُظهر، بالرغم منه طبعاً، بعض التشابهات المدهشة مع كيفية نهج شلنغ في فلسفته الباكرة في الهوية. ولكنّها تشابهات ستتطلّب تحليلاً أدق [يتعدّى إطار هذا التقديم].

٥ ـ هيغل

لم يعمل هيغل على تطوير فلسفته الخاصّة إلا على مرّ طور يينا وفي سياق المحاولات الراهنة وقتئذٍ لما كان يُفرَضُ أنّه استكمال أو حتى تعديلٌ للمثالية النقدية الكنطية، وبخاصّة مع فيشته وشلنغ. ولم يزل هيغل مع مطلع القرن وفي أثناء عمله المكثّف والمشترك مع شلنغ، يتعقّب إلى حدّ كبير خطَّ شكل جديد للمثالية التأملية أو الميتافيزيقا المطلقة، التي كان شلنغ قد رسم معالمها في عرضه الأوّل لما سمّاه فلسفةَ الهوية(١٥٤). ويظهر ذلك بخاصّة في أوّل نصّ فلسفي لهيغل: **الفرْق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة** سنة ١٨٠١، بالرغم أيضاً من أن هذا النص يحمل فعلاً صدى الرؤية الخاصّة تماماً بهيغل لدور الذهن والعقل بالنظر

(١٥٤) Zu Schellings und Hegels Position in diesen Jahren vgl. Düsing 1980, S. 25-44 und Düsing 1988.

إلى المطلق. فالذهن باعتباره تفكّراً منفصلاً، يثبّتُ الأطراف الضرورية والمتقابلة للحياة، من مثل الفكر والمادة، والنفس والجسد، والحرية والضرورة، . . . إلخ:

«إنّما الشاغل الأوحد للعقل أن ينسخ مثل تلك المتقابلات التي ترسّختْ. ولا يعني هذا الشاغل أن العقل كأنّه سيقابل التضاد والتقييد، لأنّ الانفصام الضروريَّ عاملُ الحياة التي تتكوّن دوماً على نحو متضاد، والجملة الجامعة لا تكون ممكنة في أعلى حيويّة إلا عبر استعادة ما انفصم شديداً»(١٥٥).

بيد أنّه ينبغي أن يتمّ توسيط هذه الأطراف المتقابلة بالعقل أو التفكّر الفلسفي من حيث تُوصَل بالمطلق:

«أمّا التفكّر المفرَدُ فسيكون من جهة ما هو وضع لمتضادّات، نسخاً للمطلق. إنّه ملَكة الكينونة والتقييد. لكنْ، للتفكّر من جهة ما هو عقل، صلةٌ بالمطلق، وهو ليس عقلاً إلا بواسطة هذه الصلة بالمطلق. فالتفكّر لا ينتفي هو نفسُه ولا ينفي كلّ كينونة ومقيَّد إلا من حيث يتّصل بالمطلق. لكنّ المقيَّد يقوم في الوقت نفسه من حيث يتّصل بالمطلق تحديداً»(١٥٦).

والآكد أن هيغل قد عجّل مع كتاب **الفرْق** بحدوث القطيعة بين شلنغ وفيشته. فالأمر لم يتعلّق في البداية إلا بما دار بين شلنغ وفيشته في تراسلهما منذ سنة ١٨٠٠، من نقاش [٤٤] حول مسألة الدور الذي يُسنَد إلى فلسفة الطبيعة في نطاق الفلسفة الترانسندنتالية كما كان شلنغ عرض ذلك في كتابه **نسق الفلسفة الترانسندنتالية** سنة ١٨٠٠، عندما وضعها على قدم المساواة مع فلسفة الروح. ثمّ صار الأمر بعدما أصدر شلنغ كتابه **عرض لنسقي في الفلسفة** عام ١٨٠١، يتعلّق بمسألة أساسية أهمّ، أعني هل يجب أن يظلّ الأنا (المطلق) البداية الواثقة لكلّ نسق فلسفي بالمعنى المثالي النقدي الذي استمرّ فيشته في تطويره، وأن يكون من ثَمّ المرشَّح الحقيقي لمرتبة المطلق، أم يجب طبقاً لعبارات فلسفة

---

(١٥٥) Hegel, *Dierenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, S. 21-22.

(١٥٦) Ebd., S. 26.

الهوية الجديدة لشلنغ ترجيح تعيين نقطة استواء تمثّل باعتبارها هويّة مطلقة، العقلَ المطلق (بوصفه استواء الذاتي والموضوعي) والجملةَ الجامعةَ (بوصفها كوناً).

كان شلنغ قد حدّد هذا المفهوم عام ١٨٠١ على النحو الآتي:

«§١. تفسير. أسمّي العقل العقل المطلق أو العقل من حيث يُتفكَّر باعتباره الاستواء التامَّ للذاتي والموضوعي.

§٢٦. الهوية المطلقة هي جملة جامعة مطلقة.

§٣٢. ليست الهوية المطلقة علّة الكون، بل هي الكون نفسه. ذلك أن كلّ ما يوجد هو الهوية المطلقة نفسُها (§. ١٢)»[١٥٧].

من الواضح وضوح النهار أن المقصود من هذا التعيين للمطلق ليس مفهوماً تقليدياً في الله، وأنّ الأمر يتعلّق في كلّ الحالات بتأويل «هُوَوِيٍّ» للأنموذج السبينوزي في محايثة جوهر لامتناهٍ لضروبه المتناهية أو بعبارة أخرى: محايثة الطبيعة المطبّعة للطبيعة المنطبعة.

لاحظ هيغل في **كتاب الفرْق** بشكل موجز أنّه «لا يمكن القول في نسق فيشته إنّه قد يمُن وفلح [...]»، ويُرجع هذا إلى نقص يخصّ مثالية كنط وفيشته بالرغم من مزاياها، ويتمثّل في أن المرء يتوه مع انبساط النسق، في التعيينات المتناهية للذهن باسْم التخلّي عن دعاوى العقل.

«إنّ التفكير الخالص الذي للذات نفسها، أي مطابقة الذات والموضوع على صورة الأنا = الأنا، هو مبدأ النسق عند فيشته، ولو وقف المرء بلا توسيط عند هذا المبدأ وحسب، كما يقف في الفلسفة الكنطية عند المبدأ الترانسندنتالي الذي يؤسّس استنباط المقولات، لتحصّل على العبارة الجليلة للمبدأ الأصلي للنظر التأمّلي. أمّا إذا خرج النظر التأملي على المفهوم الذي أقامه من نفسه ثمّ قام مقام النسق، فإنّه يغفل عن نفسه ويُهمل مبدأه ولا يؤوب إليه. فيترك العقلَ للذهن ويمضي

---

(١٥٧) Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW 1\1, S. 114; 125; 129.

في طوْق متناهياتِ الوعي، فلا يخلص منها لكي يتقوّم من جديد ويصير إلى الهوية واللامتناهي الحق. والمبدأ نفسه، أي الحدس الترانسندنتالي، يكون عندئذٍ على هيئة متضادّ فاسدةٍ بإزاء الكثرة المستنبَطَة منه»[١٥٨].

لكنْ ينبغي أن نتساءل على الأقل بالنظر إلى كنط، هل إنّه يفكّر بالفعل في ما يتعلّق بما يُسمّى الاستنباط الميتافيزيقي ومن ثمّ الترانسندنتالي للمفاهيم المحضة للذهن (المقولات)، في «الاستنباط» على معنى الاشتقاق من المبدأ الأعلى للفلسفة الترانسندنتالية (الوحدة التأليفية الأصلية للإدراك الباطن التي يسمّيها هيغل في هذا الموضوع بإيجاز «الحدس الترانسندنتالي»)؟ ذلك أنّه فضلاً عن دليل الوظيفة التأسيسية لهذا المبدأ بالنسبة إلى المقولات وجميع الصور القبْلية الأخرى، لا يمكن أن يكون كنط قد قال أكثر ممّا يلي:

«لكنْ لا يمكننا أن نقدّم سبباً في ما يتعلّق بخاصّية ذهننا في ألّا يتوصّل قبْليّاً إلى وحدة الإدراك الباطن إلا بواسطة المقولات، بهذا النوع من المقولات وبهذا العدد وحسب، بقدر ما لا يمكننا أن نقول لماذا نمتلك وظائف الحكم هذه من دون سواها أو لماذا يكوّن الزمان والمكان الصورتيْن الوحيدتيْن لحدسنا الممكن»[١٥٩].

غير أن الجدل القائم بين هيغل وفيشته لم يتعلّق إلا بالصياغات الأولى المنشورة لكتاب فيشته **نظرية العلم** قبل مطلع القرن[١٦٠]، ذلك أنّه لم يكن بإمكان شلنغ ولا هيغل أن يتابعا التطوّر اللاحق لنظرية العلم من سنة ١٨٠١/ ١٨٠٢ (وبالطبع لم يتابعا صياغة سنة ١٨١٢ التي شرحناها في الفقرة السابقة)[١٦١]. لكن، حتى العمل المشترك بين هيغل وشلنغ لم يدم أطول من ذلك. لقد انقطع حبل الصداقة على أبعد تقدير منذ العبارات

---

(١٥٨) Hegel, *Dierenz des Fichtesehen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, S. 11.

(١٥٩) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 145 f.

(١٦٠) Vgl. hierzu Lauth, 1987.

(١٦١) K. Gloy hat gleichwohl einen interessanten systematischen Vergleich zwischen der späten *Wissenschaftslehre* Fichtes (ab 1801) und der Position Hegels seit der Ausarbeitung seiner *Wissenschaft der Logik* gezogen; vgl. Gloy, 1982.

القادحة التي أوردها هيغل في استهلال **فنومينولوجيا الروح** (سنة ١٨٠٧) وكان يقصد بها فلسفة الهويّة لشلنغ. في هذا الموضع قام هيغل في سجاله إلى معارضة الصيغة الأساسية لشلنغ التي رصدها لبنية المطلق باعتباره «هويّة الهوية»[١٦٢] (وهي الصيغة التي كان قابلها قبل ذلك بكثير بصيغته الخاصّة التي تقول بـ «هوية الهوية واللاهوية»)، وكان من ثَمّ يوحي ضمنيّاً بتصويب فكرة شلنغ: [٤٥] «لكنْ لهذا السبب، المطلق نفسُه هو تهوّي التهوّي واللاتهوّي، فالتقابل والواحدية يقعان فيه معاً»[١٦٣]:

«اعتبار أيّ كيان كما يكون في المطلق لا يرجع ههنا إلا إلى القول فيه إنّه لا محالة قد تمّ الآن القول فيه كأيّ شيء. أمّا في المطلق وفي أ=أ فلا شيء يكون من هذا القبيل، بل كلّ الأشياء فيه واحدة. إن مقابلة هذا العلم الواحد بأنّ كلّ شيء في المطلق متساوٍ، للمعرفة التي باختلاف وتمام أو للمعرفة التي تتعقّب التمام وتقتضيه، أو أنْ يهب المرء مُطلقَه للّيْل الذي من العادة القول فيه إن كلّ الأبقار فيه سوداء، إنّما هو سذاجة الخلاء في المعرفة»[١٦٤].

سيتعيّنُ علينا أن ندقّق أكثر في تصوّر هيغل لدور العقل وللمطلق، بالاعتماد على طور النضج لفلسفته انطلاقاً من علم المنطق (١٨١٢ ـ ١٨١٦). لكن ينبغي في بادئ الأمر أن نناقش تصوّره الجديد للمنطق بالنظر إلى التحوّل الحاصل في فهم الميتافيزيقا. ثمّ ينبغي أن نبيّن بإيجاز في محاولة أولى كيف نتج عن ذلك موقف ملتبس يعارض نمط الميتافيزيقا الذي كان يستقيم في نظر سبينوزا. أمّا الملاحظات النقدية لهيغل في هذا المضمار ضدّ سبينوزا، فتعلّقت أيضاً وبشكل ضمنيّ بفلسفة الهوية لشلنغ، من حيث اعتقد هذا الأخير أنّه بإمكانه أن يحيل إلى سبينوزا في بعض النقاط الحاسمة كما بيّنا أعلاه (في الفقرة ٣).

في بادئ الأمر لم يزل هيغل في طور يينا يشير إلى صياغته

---

(١٦٢) Vgl. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW 1\1, S. 121.

(١٦٣) Hegel, *Dierenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, S. 96.

(١٦٤) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HV v 3, S. 22.

المتشكّلة للمثالية التأملية باسم الصناعة التي تُدعى «ميتافيزيقا»، ذلك أنّه قام مرات كثيرة بدروس تحمل عنوان «المنطق والميتافيزيقا» واشتغل على مخطّطات موسَّعة للنشر مثل المخطوط الذي يحمل **عنوان المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة** (سنة ١٨٠٤/ ١٨٠٥)(١٦٥). ولكن في نهاية المطاف يصبح علم المنطق في نظره الصناعةَ التي تخلُف الميتافيزيقا السابقة، وهو ما لا يقصي أنّه يشتغل في هذا المضمار أيضاً على المسائل التقليدية للميتافيزيقا الخاصّة، ومثاله اشتغاله على «ميتافيزيقا الروح» أو النفس (السَيكولوجيا العقلية) ونقّادها (من مثل كنطْ)(١٦٦). يقول هيغل في القسم الأوّل من الطبعة الأولى لعلم المنطق. **مقالة الكينونة** سنة ١٨١٢، إن «العلم المنطقيّ [...] يكوّن الميتافيزيقا الحقيقية أو الفلسفة التأمّليةَ»، ويحدّد موضوعها على خلاف عرض الروح المتجسّد في تطوّره ضمن فنومينولوجيا الروح، على النحو الآتي:

«الوعي هو الروح بوصفه معرفةً متجّسدة ولكنّها حبيسة الخارجية. ولا تقوم حركة تقدُّم هذا الموضوع، مثلها مثل تطوّر كلّ حياة طبيعية وروحية، إلا على طَبيعة الأيسيّات (Wesenheiten) المحضة التي تكوّن مضمون المنطق. فالوعي باعتباره الروح الذي يظّهر ويتحرّر في طريقه من انعدام توسيطه وتجسّده الخارجي، يصير إلى المعرفة المحضة التي موضوعها هو هذه الأيسيات المحضة من مثل «في ذاته» و«لذاته». إنّها الأفكار المحضة، الروح الذي يتفكّر ماهيّتَه»(١٦٧).

وعليه، فالمنطق يمْثُل في نظر هيغل بمعنى ما يحلّ محلّ الميتافيزيقا من حيث يكوّن العلم الأساس لجميع مجالات فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح أو الفكر (البشري)، لأنّها تتأسّس، وهكذا هي أطروحته القويّة،

---

(١٦٥) Zu diesen ersten Entwürfen und der Frage, warum Hegel später den Titel.Metaphysik «unter den der.Logik» derart subsumiert, daβ diese «zugleich die eigentliche Metaphysik» sein kann, vgl. Fulda 2003, S. 75-81, 93-100.

(١٦٦) Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begri* (1816), HW 6, S. 487-493; und zu allen drei Gebieten der *metaphysica specialis* in der Schulmetaphysik und sodann aus Kantischer Perspektive vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), HW 8, S. 97-106; 124-137. Vgl. hierzu Fulda 1991a, S. 9-27.

(١٦٧) Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1812,* 21832), HW 5, S. 16-17.

على أيسيات محضة في شكل أفكار محضة. وفضلاً عن ذلك، هذا المنحى الماهَوي هو مثالية **تأمّلية** لأنّ هذه الأفكار المحضة أو التعيينات الفكرية تُفهَم على معنى الروح الذي يتفكّر نفسَه ولا يمثّل كما هو بيّن تماماً الفكر البشري المتناهيَ وحسب، بما أن هذا لا يمكن أن يكون أساس كلّ حياة طبيعية وفكرية (بشرية)، وبالتالي فإنّنا لا نحيد عن سواء السبيل إذا تذكّرنا في هذا الموضع النظريات القديمة في اللوغوس أو الفكر (النوس) وبخاصّة مقالةَ أرسطوطاليس في الفكر الذي يتفكّر ذاته (نُويِزيسْ نوُوزِيُوس. **ما بعد الطبيعة**، ١٠٧٤ب). ويُثبت هيغل في وقت لاحق هذه العلاقة نفسها عندما يشدّد في تصدير القسم الأوّل للطبعة الثانية لعلم المنطق، على «اللوغوس، مبدأ ما يوجد، حقيقة ما يحمل الأسماء للأشياء؛ إن اللوغوس هو آخِر ما ينبغي أن يُترَك خارج العلم المنطقي»[١٦٨]. أو عندما يقول في **موسوعة العلوم الفلسفية**: «إنّ النوسْ وبتعيين أعمق الرّوح، هو علّة العالَم»[١٦٩]. ولا يسعنا أن ننسى أن تعيين هيغل الجديد لعلم المنطق باعتباره الميتافيزيقا الحقيقيّة لا يرتبط بالنقاشات التي عاصرها وحسب، بل يعود أيضاً إلى محاولة تتعلّق بإدراج جديد لأشكال الميتافيزيقا القديمة ضمن مسار التحوّل ذاك[١٧٠].

ومع ذلك، كانت فلسفة سبينوزا التي بُعثت بصورة ما من جديد، تشكّل في نهاية المطاف هي أيضاً بالنسبة إلى هيغل وإلى جانب فلسفة كنط، مرجعاً هامّاً وتحدّياً لفكره الخاص كما هي الحال بالنسبة إلى معاصريْه الشهيريْن فيشته وشلنغ. ويظلّ حكم هيغل حكماً ملتبساً في دروسه في تاريخ الفلسفة التي لا يمكننا اليوم أن نقول بعدُ أيّ قسم منها ينتمي إلى نصوص أعوام برلين التي نشرت بعد وفاته [٤٦] وأيّها ينتمي إلى المخطوط المفقود الذي يعود إلى بداية طور يينّا حيث كان هيغل قد

---

(١٦٨) Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832),* HW 5, S. 30.

(١٦٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen VVissenschaften* I (1830), HW 8, S. 52.

(١٧٠) Zu einigen Aspekten seiner gegen scholastische Deformationen gerichteten Restituierung der.ersten Philosophie *(prote philosophia)* des Aristoteles (die erst später den Titel Metaphysil erhielt) vgl. Pätzold 1988, S.602-619. Zum breiteren Spektrum der Verarbeitung antiker Metaphysik (insbesondere auch der platonischen und neuplatonischen Elemente) durch Hegel vgl. Düsing 1983, S. 40-159.

قام أيضاً بدروس في تاريخ الفلسفة. من جانب أوّل، تشكّل فلسفة سبينوزا («المثالية السبينوزية»!)[١٧١] في نظره الشرط المطلق للفلسفة الحديثة برمّتها («إمّا السبينوزية أو فلا فلسفة»)، حتى إنّها تمثّل مفترَض تحرّر الفكر.

«عندما يشرع في التفلسف، فإنّه عليه أوّلاً أن يكون سبينوزياً. لا بدّ من أن تسبح النفسُ في ذلك الأثير للجوهر الواحد حيث يزول كل ما نعتبره حقيقياً. على كلّ فيلسوف أن يتوصّل إلى نفي الجزئيّ هذا؛ فإنّما هو تحرير الفكر وأسُّه المطلق»[١٧٢].

هذه أمارات غالباً ما نربطها بديكارت أكثر ممّا نربطها بسبينوزا، ولكنّه واضح هنا أن هيغل يقدّر قبل كلّ شيء نظرية سبينوزا في التوحيد. ومن جانب آخر يظلّ توحيد سبينوزا لجوهر إلهي في نظر هيغل أمراً مستشكِلاً، لأنّ هذا الجوهر في الوقت نفسه ما زال لا يمثّل بالنسبة إليه «مبدأ الذاتية»: «لا بدّ أيضاً من أن يُتفكّر الجوهر بوصفه فعّالاً في حدّ ذاته وحيّاً، وبهذا تحديداً يتعيّن بوصفه روحاً»[١٧٣]. وينسج هيغل في هذا المضمار بشكل بيّن تماماً على منوال عرْض يعقوبي، عندما يقول: «وبالتالي، لا يمكن أن نطوّر انطلاقاً من الجوهر اللامتناهي أنّه يوجد ذهن وإرادة وامتداد [...] إنّه حقّاً الواحد حيث يمرّ كلّ شيء ليزول فيه، ولكن لا شيء يخرج منه». لقد تصوّر يعقوبي بكيفية خاطئة مفهوم سبينوزا في الجوهر باعتباره «الكينونة الأصلية، الفعليّ الثابت والحاضر الذي لا يمكن أن يكون هو ذاته خاصّية [...]، ولا يمكن أن يكون على الإطلاق إلا واحداً أحداً ولا بدّ من أن يتغلغل فيه كلّ شيء ويتحوّل إلى واحد بإطلاق. [...] لهذا، لا يمكن أن يسمّى الله من حيث التمييز، شيئاً جسمياً ممتدّاً بقدر ما لا يمكن أن يسمّى شيئاً مفكّراً»[١٧٤]. بهذا، يُدفع المفهوم السبينوزي للجوهر في اتجاه تقريبه من مفهوم بارمنيدس في الكينونة، وهو ما يقوله هيغل بشكل صريح: «إنّه مطابق

(١٧١) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, HW 20, S. 161; 163f.

(١٧٢) Ebd., S. 164; 166.

(١٧٣) Ebd., S. 164; 166-174 Ebd., S. 167.

(١٧٤) Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, S. 98; 112; 111.

لما هو «الأونْ» [الكينونة] عند الإيليين. إنّه الحدس الشرقي الذي لم يفصح عنه الغرب إلا مع سبينوزا»[١٧٥]. ولكنّه لا يتّهم سبينوزا كما يفعل الكثيرون، بالإلحاد، بل باللاكونية، أي إنه ينبغي تبعاً لتفكير سبينوزا أن يكون العالَمُ هو المتناهيَ واللاجوهري أو الزائل. وهيغل في هذا السياق غثٌّ في كلامه حتى أنّه أشار إلى أن سبينوزا نفسَه قد مات «مسلولاً»[١٧٦]. ولكنّنا سنعود مرّة أخرى إلى فهم هيغل لسبينوزا عند خوضنا في معالجته لمفهوم «المطلق».

في بادئ الأمر، لكي نطّلع عن كثب على ما يتميّز به مفهوم العقل عند هيغل ضمن صياغته للمثالية التأملية، بإمكاننا وهو الأنسب، أن نهتدي باللحظات الثلاث للمنطقي كما قدّمها هيغل في عرضه للمنطق داخل **موسوعة العلوم الفلسفية** (١٨١٧، ١٨٢٧[٢]، ١٨٣٠[٣])، ضمن «المفهوم الاستهلالي» في الفقرات ٧٩ ـ ٨٢.

«§ ٧٩

للمنطقي من حيث الشكل جوانب ثلاثة:

أ) **الجانب المجرَّد أو الذهني**، ب) **الجانب الجدلي أو العقلي ـ السالب**، ج) **الجانب التأمّلي أو العقلي ـ الموجب**.

لا تكوّن هذه الجوانب ثلاثتُها ثلاثة أقسام للمنطق، بل تكوّن لحظاتِ كلّ ما له واقع منطقي، أي كل مفهوم أو كلّ ما هو حقيقي بعامّة. ويمكن أن تُجمَع ضمن اللحظة الأولى، أي الذهني ومن ثمّ يُحتفَظ بها منفصلة بعضها عن بعض، ولكنّها بهذا لا تُعتَبر على حقيقتها ـ فالإشارة المقدَّمة هنا إلى تعيينات المنطقي مثلها مثل التقسيم، ليست إلا من باب الاستباق والإشارة التأريخية[١٧٧].

§ ٨٠

أ) يقف التفكير بوصفه **ذِهناً** عند التعيينية الراسخة واختلافها عن

(١٧٥) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, HW 20, S. 165.

(١٧٦) Vgl ebd., S. 163; 177; 167.

(١٧٧) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), HW 8, S. 168.

تعيينيّات مغايرة. ويصدق مثل هذا المجرَّد المحدود بالنسبة إلى هذا التفكير كطرف قائم وكائن لذاته(١٧٨).

§ ٨١

ب) اللحظة **الجدلية** هي الانتفاء الذاتي لمثل هذه التعيينات المتناهية ومرورُها في التعيينات المقابلة لها.

١. عندما يتناول الذهن العنصرَ الجدليَّ منفصلاً لذاته، وبخاصّة في المفاهيم العلمية، فإن الجدلي يكوّن **الشكّيةَ**. وتتضمّن الشكّيةُ مجرَّد النفي نتيجةً للجدلي. ٢. تُعتبر الجدلية عادة فنّاً خارجياً يثير بشكل اعتباطي، اضطراباً ضمن مفاهيم متعيّنة ويُحدِث فيها مجرَّدَ ظاهر تناقض، على نحو أنّه ليست هذه التعيينات، بل هذا الظاهر هو الذي سيكون باطلاً وأنّ الطرف الذهني هو الذي سيكون بالأحرى الحقَّ. وليست الجدلية في كثير من الأحيان إلا نظاماً ذاتيّاً لاستدلالٍ يتأرجح بين هذا الجانب وذاك، نظاماً يعدم المغزى وتُغطَّى فيه نقطة الضعف بالألمعية التي تُنتج مثل ذلك الاستدلال. في تعيينها الخاص، تكون الجدلية بالأحرى الطبيعة الحقيقية والخاصّة بتعيينات الذهن والأشياء والمتناهي بعامّة. والتفكّر هو في بادئ الأمر مجاوزة [٤٧] للتعيينية المعزولة ووصلها من حيث توضع ضمن علاقة مع المحافظة عليها أيضاً ضمن مصداقيتها المُفرَدَة. وعلى العكس، الجدليّة هي تلك المجاوَزة **المحايِثة** التي تُعرض فيها الطبيعةُ الآحادية والمحدودة لتعيينات الذهن بما هي كذلك، أي بما هي نفي لها. فكلّ متناه إنّما وجوده أنْ ينتفي ذاتيّاً. لذا، يكوّن العنصرُ الجدليُّ النفسَ المحرِّكةَ لمجرى التقدّم العلمي وهو المبدأ الذي يحصل به وحده ترابطٌ وضرورةٌ ضمن مضمون العلم، ويكمن فيه بعامّة الارتقاء الحقيقي وليس الخارجي فوق المتناهي(١٧٩).

§ ٨٢

ج) يفهم **التأمّليُّ** أو **العقلي ـ الموجب** وحدة التعيينات

---

(١٧٨) Ebd., S. 169.

(١٧٩) Ebd., S. 172-173.

ضمن تضادّها، **الإيجابيّ** المتضمَّن في انحلالها وزوالها.

١. للجدلية نتيجة إيجابية لأنّ لها مضموناً متعيّناً، أو لأنّ نتيجتها ليست في الحقيقة عدماً مجرَّداً وخاوياً، بل هي نفي لتعيينات معيَّنة تكون متضمَّنَةً في النتيجة، لأنّها تحديداً ليست عدماً غيرَ موسوط، بل نتيجةٌ. ٢. لذا فإن هذا العقليّ مع أنّه مفكَّر فيه ومجرَّد أيضاً، هو في الوقت نفسه عنصر متجسّد، لأنّه ليس وحدةً بسيطة وصوريّة، بل وحدة تعيينات مختلفة. وعليه فالفلسفة لا تتعلّق البتّة بتجريدات بحتة أو أفكار صورية، بل بأفكار متجسّدة ومتعيّنة. ٣. يتضمّن المنطق التأمّلي مجرّدَ منطق الذهن ويمكن أن نبني هذا انطلاقاً من ذاك، ولا يقتضي هذا إلا أن نترك جانباً العنصر الجدلي والعنصر العقلي. على هذا النحو يصير هذا المنطق إلى ما هو عليه المنطق الدارج، أعني تأريخاً لشتّى التعيينات الفكرية المجمَّعة تصدق في تناهيها كشيءٍ ما لامتناه»(١٨٠).

يرى هيغل مثل كنط أنّه لا بدّ من أن نميّز بوضوح بين الذهن والعقل. لكنْ، ليس التقويم بالنسبة إليه تقويماً مغايراً فقط لما يمكن أن يتراءى بعدُ للمرء من معالجته السيئة للذهن. بالنسبة إلى هيغل لا يطغى مفهوم العقل بشكل واضح وحسب، بل يُدخل تمييزاً آخر على مفهومه للعقل يكون جوهريّاً بالنسبة إلى إسناد المهمّة التي ينبغي أن يضطلع بها المنهج الجدلي عند تكوّن التعيينات المفهومية وضمن مجرى التطوّر الذي يتقدّم نحو نسق المفاهيم باعتبارها تعيينات محضة للتفكير. يحلّ هذا محلّ ضرب استنباط المقولات وكيفيته في المثالية النقدية لكنط وفيشته الأوّل، ضرب الاستنباط وكيفيته اللذيْن كان هيغل في وقت مبكّر قد تذمّر منهما في **كتاب الفرْق**. وفي الوقت نفسه، لا يمكن أن نتجاهل أن اللحظة الذهنية للعنصر المنطقي أو «منطق الذهن»، تظلّ مفترَض لحظتي العقل ضمن وظيفته المرصودة لأجل «المنطق التأمّلي» أو تكون متضمَّنة في هذا المنطق، لأنّ المجاوزة المحايثة لآحادية التعيينات المتناهية بواسطة اللحظة الجدلية أو السالبة للعقل لن تكون ممكنة من دون ترسيخ وتثبيت الذهن لتلك التعيينات. وبعبارة أخرى: من دون الترسيخ

(١٨٠) Ebd., S. 176f.

المتقدّم للتعيينات الأحادية للذهن لن نعثر على التعيينات المقابلة لها تعييناً، ولن نتوصّل في النهاية إلى وحدتها المتجسّدة والمتعيّنة من خلال الخطوة اللاحقة التي تتمثّل في اللحظة التأمّلية أو الموجبة للعقل، حيث يقع التأليف بواسطة المنهج الجدلي، بين تعيينات مختلفة تُحصَّل في شكل أطراف متضادّة. ولا بدّ من أن ننتبه أيضاً إلى أن الجدلية بالنسبة إلى هيغل لا تكوّن في الظاهر منهجية للعقل وحسب، أعني لحظة من لحظات ملَكة المعرفة هذه. فلا يمكن أن نتجاهل النفَس الأنطولوجي الدفين: إن الجدلية تُبرز حقّاً في بادئ الأمر طبيعةَ تعيينات الذهن (وبالتالي تُظهر قدرة معرفية)، ولكنّها بالإضافة إلى ذلك تكوّن في نظر هيغل «الطبيعة الحقيقية [...] للأشياء وللمتناهي بعامّة». وفضلاً عن ذلك، يتوافق هذا جيّداً مع الملاحظة المقتطفة من **كتاب الفرق** التي ذكرناها أعلاه وتقول إن «الانفصام الضروري [...] هو عامل الحياة التي تتكوّن دوماً على نحو متضادّ»(١٨١). من المهمّ أن نرى على أساس هذا التوتّر الكامن بين التصوّر الإبستيمولوجي (البيّن) للذهن والتشديد الأنطولوجي (غير البداهي) على الجدلية باعتبارها الجانب السالب للعقل، كيف يسعى هيغل إلى فهم اللحظة الخاتمة للمنطقي، أي الجانب الموجب أو التأمّلي للعقل. ذلك أن المسألة المتعلّقة بما إذا كان هيغل لا يرى ههنا إلا بعداً إبستيمولوجياً أو يرى في الأصل بعداً أنطولوجياً أو أنّه يستطيع الجمع بين البُعديْن، هي بالضبط المسألة التي من شأنها أن توضّح نمط المثالية التأملية في سياق المعنى الذي أراده هيغل. سيكون توضيح هذه المسألة هامّاً أيضاً في ما يتعلّق بمسألة مفهوم المطلق التي علينا هنا أيضاً أن نعالجها، أعني كيف ينبغي تأويل كيفية الكلام الهيغلي عن «الفكرة المطلقة» على أساس تصوّر هيغل للروح الذي يتفكّر ذاته.

في الفقرة ٨٢ التي استشهدنا بها أعلاه، [٤٨] لم يتقرّر في بادئ الأمر سوى أن الدور النهائي للعقل الموجب أو التأمّلي يقوم بالنظر إلى المتضاد على إنتاج وحدة متجسّدة ومفعمة بالمضمون تتّخذ شكل وحدةِ

---

(١٨١) Hegel, *Dierenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, S. 21. Zur Rolle der Negativität und den reflexionslogischen Formen der Negation in Hegels Logik vgL Henrich 1978, S. 213-229 und Wolff 1981, S. 101-168.

تعيينات مختلفة. ثمّ يُتصوَّر هذا العقليّ ذاتُه باعتباره في الآن نفسه مجرَّداً («متفكِّراً») ومتجسّداً، ولكنّ الأمر يتعلّق في البداية وطبقاً للمعنى الإبستيمولوجي المثالي، بـ «أفكار موضوعية». ومع أنّنا ما زلنا داخل النسق الهيغلي نتحرّك ههنا في نطاق «ما له واقع منطقي»، أي المنطق بوصفه «العلم الذي يُدرك الأشياء في الأفكار»[١٨٢]، فإن الخطوة التي تنتقل بنا إلى أبواب النسق التي تتعلّق بفلسفة الواقع الفعلي (فلسفة الطبيعة والروح الذاتي والموضوعي) قد تمّ إرساؤها من البداية، ذلك أن الافتراض المثالي القوي بأنّ الأمر يتعلّق بأفكار موضوعية، يصدق في نظر هيغل بالمعنى الآتي:

«أنّه يوجد في العالَم ذهن وعقل فهذا يعني نفسَ ما تتضمّنُه عبارةُ «أفكار موضوعية». ولكنّ هذه العبارة ليست ملائمة لأنّ الـ «فكرة» لا تنتمي إلا إلى الروح والوعي والـ «موضوعي» لا ينطبق أوّلاً إلا على ما لا ينتمي إلى الروح»[١٨٣].

لا يتّضح إلا مع نهاية هذا القسم الأوّل من بناء نسق **موسوعة العلوم الفلسفية** أن العقل لا يمكن أن يصدق عندئذٍ في نظر هيغل بما هو وحدة متجسّدة لتعيينات مختلفة إلا عندما يُفهم باعتباره فكرة. بيد أن العقل يُطالَب ههنا بأن يشتمل في حدّ ذاته على البعديْن الإبستيمولوجي والأنطولوجي على حدّ سواء: «يُمكن أن تُدرَك الفكرة بوصفها العقلَ (وهذه هي الدلالة الفلسفية الحقيقية للعقل)، ثم بما هي الذات ـ الموضوع، وحدة الفكري والواقعي، المتناهي واللامتناهي، النفس والجسد، [...] إلخ»[١٨٤] لكنّ العقل إذْ يُدرك بوصفه فكرة، لا يمكنه أن يحقّق ذلك إلا لأنّ هيغل يرفع الفكرة إلى مرتبة المطلق ويُبرز بكيفية متّسقة أنّها الموضوع الحقيقي الوحيد، أي بكيفية مغايرة لكنط الذي لم يزلْ ينطلق من الأفكار الترانسندنتالية الثلاث في تناظرها مع المجالات الثلاثة للميتافيزيقا الخاصّة. فالأمر لا يتعلّق في هذا المضمار بمسألة العدد وحسب، ذلك أن هيغل لا

---

(١٨٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), HW 8, S. 81.

(١٨٣) Ebd.

(١٨٤) Ebd., S. 370.

يستطيع أن يوافق على التوصيف الكنطي لفكرة من الأفكار الترانسندنتالية بما هي محَلّ خيال، أعني إذا نظرنا إليها بشكل إيجابي، بما هي فكرة تنظيمية(١٨٥). وعليه فإن هيغل في هذا الموضع يأخذ من جديد بواحدية الجوهر عند سبينوزا ولكنّه يحوّلها إلى واحدية الفكرة، وهذا يعني أنّها عندَ هيغل ليست جوهراً وحسب، بل ينبغي أن تصير ذاتاً أو روحاً.

«لا ينبغي أن تُتناول الفكرة نفسُها بما هي فكرة لأيّ شيء، بقدر ما لا ينبغي أن يؤخذ المفهوم بما هو مجرّد مفهوم متعيّن. فالمطلق هو الفكرة الكلّية والواحدة التي تصير من حيث تحكم، جزئيّة لتكوّن نسق الأفكار المتعينة التي لا تكون إلا من حيث تؤول إلى الفكرة الواحدة، إلى حقيقتها. ويتولّد عن هذا الحكم أنّه إذا كانت الفكرة في بادئ الأمر الجوهر الكلّي والواحد وحسب، فإن تحقُّقيتَها الحقيقية والمتطوّرة هي أن تكون مع ذلك بوصفها ذاتاً ومن ثَمّ بوصفها روحاً»(١٨٦).

عندئذٍ يُطرح السؤال المتعلّق بكيفية عرض هيغل لتصوّره الخاص للمطلق الذي لا يصير مطلقاً، إلا ضمن المرور عبر جميع أقسام النسق ومن خلال رجوعه إلى ذاته(١٨٧).

يُفرد هيغل في علم المنطق، ولا سيمّا في **مقالة الماهية** عام ١٨١٣ فصلاً كاملاً بعنوان «المطلق»، ويضمّ إليه أيضاً هامشاً يتعلّق بسبينوزا (ولايبنتس). لكنْ لا يمكن أن ننظر إلى المطلق كما ننظر إلى أيّ مقولة من مقولات المنطق الهيغلي الأخرى، ذلك أنّه لا يمكن أن يُعيَّن على المعنى الدارج. يكون المطلق غيرَ متعيَّن من جهة ما هو «هويّة بسيطة متكتّلة»، فهو لا شيء البتّة («نفيُ جميع المحمولات»)، ومع ذلك ينبغي أن يكون أساس كلّ شيء («إثباتُ جميع المحمولات»)(١٨٨). لذا، يجب أن يتمّ

---

(١٨٥) Vgl. z. B. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begri* (1816), HW 6, S. 463.
Zu Hegels mehr als nur epistemologischer Bedeutung seines Konzepts von -absoluter Idee- vgl. Fulda 1991b, S. 80 ff.; Fulda 2003, S. 121 ff.

(١٨٦) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), nw 8, S. 368.

(١٨٧) Vgl. zum Verfahren der fortschreitenden Darstellung des Absoluten in einer Reihe von Definitionen und der damit verbundenen Probleme: Fulda 1991b, S.65-78; Fulda 2003, S. 104-122.

(١٨٨) Vgl. Hegel, *Alissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), HW 6, S. 187.

عرض المطلق بكيفية مغايرة لتعديد المحمولات الفردية التي ستُحمَل عليه، ولا سيّما التي يمكن أن تُمنع عنه. ومن ثَمّ فإن السبيل الوحيدة التي تظلّ مفتوحة هي التي يسميّها هيغل «العرْض الذاتيّ للمطلق» أو «تقديمُ ما هو المطلق»[١٨٩]. بهذا يُنظَر إلى المطلق باعتباره ذاتاً ومن ثَمّ بوصفه أيضاً طرفاً يعرُض ذاتيّاً. غير أن المسرحية المعروضة تدوم كما جرت به العادةُ، الزمن المخصّص لها وتحدث في مشاهد عديدة وتشهد أقنعة متنوّعة آخر قناع منها هو الذي يسقط في النهاية. أمّا القناع الأوّل الذي يهلّ المطلق من الآن مقنَّعاً به، فيتّخذ الآن معالم التفكير السبينوزي. ولكن، بما أنّه مباشرةً القناع الأوّل وحسب، فإن هيغل يقابل البناء النسقي والأكسيومي لـ **إتيقا** سبينوزا (حيث يرسم سبينوزا من البداية وبواسطة ثمانية حدود وسبع مبرهنات، السياقَ المفهومي والنظري لفكرته في المطلق، الكائن اللامتناهي بإطلاق، أي الجوهر)، بشكل واضح لا يترك مجالاً للّبس: «لا يمكن أن يكون المطلق طرفاً أوّلاً وغيرَ موسوط، بل المطلق هو بالجوهر نتيجة ذاته»[١٩٠].

وبما أنّه لا يمكن إذاً تعريف المطلق على المعنى العادي بواسطة التفكّر الخارجي ولا تعيينه إيجابيّاً بكيفية نسقية (والأرجح أن هذا يُقال أيضاً لمعارضة فلسفة الهوية لشلنغ أيضاً)، فإن هيغل يقدّم في هذا الفصل [٤٩] حول «المطلق» وبدلاً من هذا وذاك، المشهد الأوّل للعرض الذاتي للمطلق وبلغة نصف سبينوزية إذ يستخدم عبارتي «الصفة» و«الضرب» (في صيغة المفرد!).

«**أوّلاً** فالصفة هي المطلق في **تطابقه** البسيط مع ذاته. **ثانياً** فهي **نفيٌ**، وهذا باعتباره نفياً، هو التفكّر الصوريّ في الذات. هذان الجانبان يكونّان في بادئ الأمر حدّيْ الصفة التي تكوّن هي نفسُها حدَّهما الأوسط ـ الحدّ الثاني هو **السلبي** بما هو **سلبي**، التفكّر الذي يظلّ خارج المطلق ـ أو من حيث يُتناوَل بوصفه باطنَ المطلق ويقوم تعيينه الخاص على وضعه لذاته بوصفه ضرباً، فهو خروج المطلق عن ذاته وفقدانه لذاته ضمن تغيّر

(١٨٩) Ebd.

(١٩٠) Ebd., S. 196.

الكينونة وعرضيتها، مروره في الطرف المقابل من دون رجوع إلى الذات، تنوّع الصورة وتعيينات المضمون تنوّعاً يعدم الجملة الشاملة.

لكنّ الضربَ، خارجية المطلق، ليس هذا وحسب، بل هو الخارجية إذْ توضع بوصفها خارجية، مجرّد ضرب وكيفية، ومن ثَمّ فهو الظاهر بما هو ظاهر أو انعكاس الصورة على ذاتها، وبالتالي، التطابق مع الذات الذي هو المطلق. وعليه، فالمطلق لا يوضع بالفعل بوصفه هوية مطلقة إلا في الضرب. فلا يكون ما يكون، أعني تطابقاً مع ذاته، إلا بوصفه سالبيّةً تتعلّق بذاتها، أي بما هو ظاهر يوضع بوصفه ظاهراً.

لهذا يكون عرض المطلق قد استوفى تماماً لحظاته من حيث يبدأ بهويته المطلقة ثم يّمرّ إلى الصفة ومنها إلى الضرب».

بما أن الهوية البسيطة والمتكتّلة للمطلق كما رأينا أعلاه، تكون بما هي كذلك غيرَ متعيّنة ولا تقبل التعيين، فلا بدّ من أن تعرُض هذه الهوية المطلقة عرضاً ذاتيّاً، أي أن تُظهر ما تكون هي نفسُها. وهذا يحصل في خطوة أولى بمحاولة الانطلاق من هويّة المطلق التي تعرى من العلاقة والنظر إلى المطلق باعتباره صفة، أي أنْ ننسّبه من حيث نُظهر بنيته المتميِّزة الممكنة. «ليست الصفة إلا المطلق النسبيّ، علاقة لا تدلّ إلا على أن المطلق يكون في صورة تعيين»[١٩١] وإذا اعتبرنا الأمر على نحو صوريّ فإنّه توجد صيغتان، إمّا تعيين في صورة إيجابية: «أ=أ» وإمّا تعيين في صورة سلبية: «أ≠ب، أ≠ت، أ≠ث...». بالنسبة إلى هيغل هذان هما الحدّان اللذان تكوّن الصفة حدَّهما الأوسط. وتتأسس الخطوة التالية ضمن صورة التعيين الثانية والسلبية، ذلك أنّه تحصل في هذا المضمار كثرة («أ»، «ب»، «ت»، ...) من حيث يُطبَّق المبدأ السبينوزي الذي يقول إن كل تعيين لشيءٍ ماَ هو نفي لشيء مغاير (omnis determinatio est negatio). ويمكن أن تُعرَض هذه الكثرة بدورها بكيفيّتين. إمّا أنّها، إذا صحّت العبارة، تسقط من السماء، أي تُجلب من أيّ جهة اتفقت، وتكوّن لهذا، كما يقول هيغل، تفكّراً خارجيّاً عن المطلق. ومن ثَمّ تنشأ

---

(١٩١) Ebd., S. 191. Hier ist die Nähe zu Schellings früher Identitätsphilosophie besonders groβ; vgl. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, S. 122.

الصعوبة عن وجوب التسليم بشيء ما إلى جانب المطلق. وإمّا أن تلك الكثرة تودَع في المطلق ذاته على نحو أنّه يضع نفسه بوصفه ضرباً (أ = ب ٨ ت ٨ ث، . . .)، أي يكون كلَّ شيء من دون أن يكون مع ذلك واحداً منها. ومن ثَمّ تنشأ صعوبةُ أنّه يتخارج عن ذاته بمعنى يتوه ذاتيّاً «ضمن تغيّر الكينونة وعرضيتها»، وبهذا يُقصَد بالطبع الكائن المتناهي. لكنْ، إذا اعتبرنا ضربَ المطلق هذا بوصفه ظاهراً وحسب، فإنّنا نشرع عندئذٍ في العودة حقّاً، في بادئ الأمر من صورة التعيين السلبية لصفة المطلق إلى صورة تعيينه الإيجابية ومن ثَمّ العودةُ في الختام إلى الهوية المطلقة.

لكنّ هذا العرْض الأوّل (الموجب) للمطلق في ثوبه السبينوزي، لا يتفادى خطر اللاكونية أو «انسلال» الأشياء المتناهية أمام المطلق الذي يبتلع كلّ شيء. يقول هيغل في التقويم الختامي من دون أن يذكر اسم سبينوزا في هذا الموضع:

«ما زال هذا العرض الموجب يُمسك بالمتناهي قبل زواله ويعتبره عبارةً ونسخة للمطلق. لكنّ شفافية المتناهي التي لا تترك مجالاً إلا للمطلق لكي ينفذ منها ببصره إلى ذاته، تنتهي إلى زوال تامّ. ذلك أنّه لا شيء في المتناهي سيحفظ له اختلافاً ما أمام المطلق، فإنّما هو وسَط يبتلعه ما يظهر من خلاله»(١٩٢).

يسمح لنا هذا الموضع النسقي، ضمن علم المنطق لهيغل (في مقالة الماهية وليس بعدُ في مقالة المفهوم) وما يرتبط به من كيفية في التقديم الأوّل لعرضٍ للمطلق (عبر الخطوات التفكّرية والمنطقية التي عرضنا)، بأنْ نتعرّف إلى أن الأمر ما زال ههنا لا يتعلّق بموقف خاصّ بهيغل، بل يتعلّق بشكل هامّ ولكنّه ناقص يتطابق من زاوية تاريخية فلسفية مع سبينوزا. إن الأمر هو بالفعل هكذا، هذا ما يتّضح من الجمل الأولى للهامش الذي يُضَمّ إلى الفصل المتعلّق بـ «المطلق»: «يتناسب مفهوم سبينوزا في الجوهر مع مفهوم المطلق وعلاقة التفكّر بالمفهوم نفسه كما عرض ههنا. فالسبينوزية في هذا المضمار فلسفة ناقصة من حيث يكون

(١٩٢) Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Vesell* (1813), HW 6, S. 190.

التفكّر وتعيينه المتنوّع تفكيراً خارجيّاً»[١٩٣] ولهذا السبب فإن الأمر - حسب هيغل - يتعلّق في هذا المضمار [٥٠] وقبل كلّ شيء بتفكير ما زال غيرَ كافٍ؛ لأنّ حدَّي الصفة والضرب ينشآن عن التفكّر الخارجي ومن ثَمّ عن الذهن الإنساني المتناهي وحسب[١٩٤].

وعليه، فالعرْض الذاتي للمطلق هو مثال على العلاقة المعقَّدة بين الجانب التاريخي والجانب المنطقي عند هيغل. يتحوّل هذا العرض الذاتي للمطلق إلى مسار يتحقّق فلسفياً وتاريخياً، ويرى هيغل بوضوح أن سبينوزا هو الذي أقرّه لأوّل مرّة بصورة قطعية. ولكنّ الأمر يتعلّق أيضاً بالنسبة إلى هيغل بتفسير نسقي لشكل تعيينات المطلق ضمن منطقه التأمّلي، تفسيراً يتّخذ حقّاً في هذا الموضع (ضمن الفصل المخصّص للـ «مطلق») شكلاً متعيّناً، ولكن لا يمكن بعدُ أن يكون بما هو كذلك منتهياً. ذلك أن الهدف من المنطق التأمّلي بالنسبة إلى هيغل في علم المنطق هو أبعد من ذلك وهو هدف النسق بأكمله، أعني «الفكرة المطلقة»:

«الفكرة المطلقة هي وحدها كينونة، حياة لا تنقضي، الحقيقة التي تعلم ذاتها، وهي كلّ حقيقة. إنّها الموضوع والمضمون الوحيد للفلسفة. وبما أنّها تتضمّن في حدّ ذاتها كلّ تعيينيّة وتكمن ماهيتها في أنّها ترجع إلى ذاتها بواسطة تعيّنها الذاتي أو تحوّلها إلى جزئي، فإن لها تشكّلات متنوّعة، وشاغل الفلسفة هو أن تتعرّف إليها ضمن هذه التشكّلات. فأمّا الطبيعة والروح فهما بعامّة شكلان متباينان لعرض كيان الفكرة المطلقة، وأمّا الفنّ والدين فهما شكلاها المختلفان لكي تفهَم نفسها وتقدّمَ كياناً متطابقاً معها. تشترك الفلسفة مع الفنّ والدين في المضمون نفسه والغاية نفسها، ولكنّها الشكل الأعلى لتفهّم الفكرة المطلقة، لأنّ كيفيتها هي الكيفية العليا، [أعني] المفهوم»[١٩٥].

وبالتالي، ينبغي للفكرة المطلقة بالفعل أنْ تضطلع في المثالية التأمليّة لهيغل بالدور الأنطولوجي والدور الإبستيمولوجي. وينبغي أن

---

(١٩٣) Ebd., S. 195.

(١٩٤) Vgl. Ebd., S. 196 ff.

(١٩٥) Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begri* (1816), HW 6, S. 549.

تكون الكينونة والحياة (الطبيعة) والمعرفة (الروح الذي يتفكّر ذاته) - على حدّ سواء - أشكالَ كيانها التي تتحقّق إبستيمياً (معرفياً) ضمن الفن والدين الفلسفة، ومن ثَمّ تحمل مجتمعةً عنوان «الروح المطلق»[١٩٦]. (نعثر في دروس هيغل في فلسفة الدين، وعلى سبيل المثال في المقدّمة (عام ١٨٢٤) وفي مفهوم الدين (حسب مخطوط عام ١٨٢١)[١٩٧]، على عرض مستفيض للنقاط المشتركة، والفوارق بين الدين والفلسفة، ولأساس فكرة أن تصوّر هيغل للمطلق لا يتضمّن لا في الفلسفة ولا في فلسفة الدين، عودة إلى الثيولوجيا الطبيعية التقليدية)؛ وانظر كذلك الفصل التاسع من هذا الكتاب: الدين ومفهوم الله.

إذا غضّ المرءُ الطرْف عن الدعوى الطاغية لهذا التصوّر، فإن سلسلة من الأسئلة المداخلة للأثر تظلّ قائمة، ومثاله: لماذا يعالج هيغل في سياق تنزيل فلسفة سبينوزا ضمن منطق الماهية بعامّة، «المطلقَ» لا «الجوهر»، وهو ما سيكون أيضاً أقرب من المصطلح السبينوزي؟ وفضلاً عن ذلك، يبدو أن الأمر يتعلّق بمضاعفة عندما يعود هيغل مرّة أخرى في بداية منطق المفهوم إلى وحدة الجوهر عند سبينوزا[١٩٨]. ربمّا لهذا السبب يمكن أن يكون من المنطقي أن هيغل لم يعد يجد متّسعاً لفصل «المطلق» تحديداً (وليس بمقتضى الإيجاز الملزم) ضمن الصياغة الموسوعية للمنطق (منذ نشرة هايدلبرغ الأولى لسنة ١٨١٧). وبدلاً من ذلك، يعمل هيغل في ذلك الموضع بشكل مكثّف على سلسلة منفصلة من حدود المطلق. يعني هذا مثلاً داخل نظرية الحكم والقياس المنطقي: «من هنا فصاعداً حدّ المطلق هو أنّه قياس، أو إذا عبّرنا عن التعيين باعتباره مبدأ: «كلّ شيء هو قياس»» ولكن يتقرّر في النهاية تماماً ومن جديد إذ تبلغ الفكرة المطلقة ذروتها: «بيد أن حد المطلق بأنّه الفكرة هو ذاته الحدّ المطلق. وكلّ الحدود الأخرى ترجع إلى هذا الحد»[١٩٩].

(١٩٦) Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III (1830), HW 10, S. 366-394.

(١٩٧) Vgl. Hegel, 1993, S. 34-38; 95 f.

(١٩٨) Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begri* (1816), *H/V* 6, S. 249-251.

(١٩٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), HW 8, S. 332; 367 f.

ومع ذلك، فالسؤال عمّا إذا كان هيغل يريد بذلك أيضاً التخلّي عن مفهوم المطلق - بالطبع في صيغته الاسمية وحسب - باعتباره مقولة من المقولات المنطقية (مع فصل يفرده لها) ضمن [استئنافه] لعلم المنطق، يظلّ سؤالاً مفتوحاً، لأنّ هيغل لم يتوصّل مع الأسف في نهاية حياته إلا إلى تنقيح الكتاب الأوّل من القسم الأوّل، أعني **مقالة الكينونة** (١٨٣٢).

دتليف بيتسولْد

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Allison, H. E. «Kant's Critique of Spinoza.» in: Richard Kennington, ed., The Philosophy of Baruch Spinoza. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1980.

Höffe, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modemen Philosophie*. München: Beck C. H., 2003.

Model, A. «Zu Bedeutung und Ursprung von «Übersinnlich» bei Immanuel Kant.» *Archiv für Begriffsgeschichte*: vol. 30, 1986-1987.

Renault, A. «Transzendentale Dialektik, Einleitung und Buch I.» in: G. Mohr and M. Willaschek (eds.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

Seel, G. «Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze: Der Schematismus und die obersten Grundsätze.» in: G. Mohr and M. Willaschek (eds.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

حول فيشته

Baumanns, Peter. *J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg; München: K. Alber, 1990.

Gloy, K. «Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik.» *Zeitschrift für Philosophische Forschung*: vol. 36, no. 1, 1982.

Lauth, Reinhard. «Spinoza vu par Fichte.» *Archives de Philosophie*: tome 41, no. 1, 1978.

Lauth, Reinhard. *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: F. Meiner, 1984. (Schriften zur Transzendentalphilosophie; Bd. 6)

Philonenko, Alexis. *L'Euvre de Fichte: A la recherche de la verite*. Paris: Vrin, 1984.

Rohs, Peter. *Johann Gottlieb Fichte: Auswahl aus seinen Werken*. München: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1991.

حول شلنغ

Beierwaltes, W. «Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings «Bruno».» in: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.

Düsing, Klaus (ed.). *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802): zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*. Köln: Dinter, 1988.

Frank, Manfred. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

Jantzen, J. «Die Philosophie der Natur.» in: Hans JSandkühler, ed., *F. W. J. Schelling*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1998.

Moiso, E. «Spekulation und empirische Wissenschaften in Schellings Naturphilosophie.» in: H. J. Sandkühler (ed.). *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften: Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwischen Francis Bacon und Ernst Cassirer*. Frankfurt/Main: P. Lang, 1995.

حول هيغل

Boer, Karin. De. «The Dissolving Force of the Concept: Hegel's Ontological Logic.» *Review of Metaphysics*: vol. 52, June 2004.

Düsing, Klaus. *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Fulda, Hans Friedrich. «Spekulative Logik als die «eigentliche Metaphysik»: Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses.» in: Detlev Paund Arjo Vanderjagt, eds., *Hegels Transformation der Metaphysik*. Köln: Dinter, 1991.

Fulda, Hans Friedrich. *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*. München: Beck, 2003.

Henrich, D. «Formen der Negation in Hegels Logik.» Paper presented at: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Edited by Rolf-Peter Horstmann. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1978.

Lauth, Reinhard. *Hegel vor der Wissenschaftslehre*. Stuttgart: Steiner Verlag, 1987.

Pätzold, Detlev. «Hegels Metaphysikbegriff im Lichte seiner Darstellung der aristotelischen und der scholastischen Metaphysik.» in: Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, eds., *Metaphysik nach Kant?*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

Wolff, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein/Ts.: Hain, 1981. (Philosophie, Analyse und Grundlegung; Bd. 5)

[٥٥] الفصل الثالث

النسق والمنهج

إنّ مفهوم النسق الذي دافعت عنه فلسفة المثالية الألمانية، يثير حقّاً استغراب القرّاء الذين لديهم في الأصل انسياق إلى الخُبر. فالغالب على الظن أن الرغبة في تنسيق المعرفة كلّها تفضي إلى شميلةِ مفاهيم غير مبرَّرة حيث يُرفض رفضاً باتّاً أن تُؤخذ بعين الاعتبار أشكال التعليل التي يمكن العثور عليها ضمن العلوم الطبيعية. ألَا يتعيّن على الفلسفة التي تُذهل المرء بتمثّلات مضبوطة لنسقيةٍ محايثة للواقع، ألّا تسلك على منوال منهجية مشكوك فيها بهذا الشكل؟ يعبّر إدموند هوسرل عن هذا الابتسار التقليدي بتهكّم قائلاً:

«أليس «النسق» الفلسفي بالمعنى التقليدي إن جازت العبارة، مينيرفا تتولّد كاملة ومجهَّزة من رأس عبقرية خلّاقة، لكيْ تُحفَظ بعد ذلك إلى جانب مينيرفات أخرى مماثلة لها في المتحف الهادئ للتاريخ؟»(١).

غير أن ردّ الفعل هذا، لا يُنصف القناعة التي حرصت الأنساق الفلسفية الكبرى للمثالية الألمانية على العمل بها وهي التي نمت كلّها في سياق رفض الانتقائية الرومنسية والإهمال المنطقي. وهو يغفل أيضاً عن التعرّف إلى السبل المختلفة التي استعانت بها المناهج الفلسفية التي

---

(١) Husserlm, 1910, 11m s; 291 f.

تصوّرتها الفلسفة في ذلك العصر لتوطيد مملكة خاصّة لا يمكن اختزالها.

لقد وجد المثاليون الألمان أن الوصل بين فكرتي النسق والمنهج يبتعد إلى حدّ كبير عن الفكر اليومي. وعلى العكس، نصحت الفلسفة التجريبية بكيفية نموذجية حقّاً بتوخّي المناهج لتحصيل معرفة موضوعية، ولكنّها بقيت لا أدريةً في ما يتعلّق بالنوع والكيفية اللتين ينبغي أن ترتبط بهما محصّلات تلك المناهج. ومع ذلك فإن المعرفة تكون بالنسبة إلى فلاسفة المثالية الألمانية، وبخاصّة المعرفة الفلسفية، نسقيةً من حيث يتوصّل إليها المرء بمساعدة منهج مناسب. من هذا المنظور، تكون المثالية الألمانية خلَفاً للعقلانية، حتى وإنْ كانت أكثر منها راديكالية. فالقول بأنّنا نستطيع وحدنا أن نحصّل بواسطة نهج العقل معرفةً تختلف نوعيّاً عن تلك المعرفة التي تتاح لنا من خلال التجرُبة الخُبرية العرضية، يشير إلى أطروحة أساسية للفلسفة العقلانية (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب: العقل والمطلق) أمّا الفكرة التي تقف وراء هذا فهي أنّه توجد بنية أساسية تُتاح للعقل وحده هي التي تجعل عمل الخُبر ممكناً. هكذا يعتبر ديكارت على سبيل المثال وبهذه الكيفية القبْلية المفاهيم المكتسبة بداهيةً بذاتها: فتعليلُها يكمن تحديداً في أنّها المفاهيم الواضحة والمتميّزة التي تتقدّم التجرُبة. أمّا كتاب سبينوزا **إتيقا وفق براهين النظام الهندسي**، فيعرض محاولةً واضحةً لتقديم أفكار في شكل استنتاجي ومنطقي، ولكنّها أيضاً محاولة لإبراز أنّه لا بدّ من أن تُساق أدلّة الأقوال الفلسفية بالاستعانة بالمنهج الهندسي. ويتضمّن هذا مسلكاً تحليلياً نشتق فيه حقائق مركّبة من مسلّمات أكثر بساطة. هذا هو الأساس مثلاً الذي يجعل أيّ شكل هندسي يمتلك خاصيات محدّدة نبحث عنها في نظام خطوطه وزوايا اقترانها. وتتعلّق هذه الفكرة بشكل بداهي تماماً بمعنى بعيد لـ «علّة»: إنّه في الأصل حالة من حالات «لأنّ». لكنّ المهمّ هو أنّها تتلازم مع تصوّر أن الفهم لا يحصل في التجرُبة إلا حيث يوجد تعليل بمعنى النهج التحليلي. ستكون لهذا العنصر العقلاني دلالة هامّة جدّاً ضمن تصوّر المثاليين الألمان للتعليل.

وبالرغم من أنّه يمكن أن يحصل لدينا انطباع بأنّ بعض النصوص

التي تنتمي إلى عصر المثالية الألمانية قد اهتمّت بإنتاج نظام بين المفاهيم التي طوّرتها الفلسفة وعلم الطبيعة، أكثر من اهتمامها بمسألة التوافق الخاص بهذه المفاهيم، فإنّه سيكون من الخطأ أن نفكّر أن الحاجة إلى النسقية بعامّة توجّه الحياة الخاصّة. فـ «الفكر النسقي» كما سمّاه الموسوعي دالمبير، ليس اختياراً اعتباطياً ولا نقلاً غير واعٍ عن العقلانية. عند كلّ فيلسوف هامّ من فلاسفة هذا العصر، تولِّد الحاجة إلى النسق تأمّلات في جوهر المعرفة وفي البرهان الفلسفي وفي المنهج الأنسب للتوصّل إلى البراهين الفلسفية. أمّا المبدأ الأساس الذي ينتج عن هذه التأمّلات فهو أنّه لا يمكن لأيّ نسق أن يكون مقنعاً في نظر المثاليين الألمان إذا تأسّس على أقوال متنافرة وغير مترابطة.

إنّ جدول أعمال مرحلة ما بعد كنط بتركيبِه الفريد من التأمّلات في المنهج والنسق قد وُضع في جوانب حاسمة، عبر سلسلة من نصوص ك.ل. راينهولد. لقد نبّه فريدريك بايزر إلى أن راينهولد قد أثبت المقتضيات التالية في الفلسفة: ١) [٥٦] أنّه ينبغي أن تكون نسقية. ٢) أنّه ينبغي أن تنطلق من مبدأ بداهي وحيد. ٣) أن الفنومينولوجيا وحدها تستطيع أن تحقّق مثال فلسفة أولى، ومن ثَمّ فلسفة ينبغي أن تخدم بوصفها صناعة أساسية، كلَّ المباحث العقلية ويجب أن تتأسّس بكيفية أو بأخرى على تجربة الوعي المباشرة(٢). والجدير بالاهتمام هو أن كتابات راينهولد قد لاقت من قِبَل غ.إ. شولتسه (الذي كان ينشر تحت الاسم المستعار: إنِزِيدِمُوسْ (Aenesidemus) نقداً ساحقاً يرفض فيه رفضاً قطعيّاً أقوال راينهولد وحتى أقوال كنط في ما يتعلّق بالدور التجريبي المُقوِّم لملَكات التمثّل باعتبارها علّة التمثّلات وأساسها. ولكنْ، بدلاً من تثبيط همّة فلاسفة من مثل فيشته وشلنغ في سعيهم إلى تملّك معيّن للفلسفة «النقدية» لكنط، بدا أن ذلك النقد الساحق قد دفعهم إلى التعمّق في المثالية الترانسندنتالية بحثاً عن تعيين مَكِينٍ لعلّة التمثّلات وأساسها، وهو تعيين أفضى إلى تأمّلات معقّدة ومتزايدة تتعلّق بدور النسق في الفلسفة. لقدْ مثّل جدول أعمال راينهولد في واقع الأمر محوراً ثابتاً من فيشته إلى

---

(٢) Beiser, 1987m s; 228.

شلنغ، من دون اعتبار أن كلّ فيلسوف يحتفظ بحق التمهيد من جديد لشروط الحوار.

وبالرغم من أن تضارباً في الآراء بين التصوّرات المختلفة يظلّ قائماً حول ما يقوّم بالضبط «النسقَ» في نظر الفلسفة، فإنّه يسود اتّفاق حول أن الفلسفة لا توجد إلا بوصفها نسقاً، وأنّ منهجاً واحداً يمكن أن يجعلنا نتوصّل إلى هذا النسق. ولا يتعلّق الأمر ههنا بأنّه لا بدّ للفلسفة من أنْ تعرض قضاياها ضمن «شكل نسقي» لتكون أكثر إقناعاً أو وضوحاً. بل بالأحرى سيكون بالإمكان إبراز الطابع النسقي للفلسفة بافتراض أنّها بما هي العلم الأساس، تعبّر في الأساس عن البنية النسقية للعقل. لقد أعطيت لهذا المشروع صيغتان، صيغة إلزامية وأخرى وصفية: فالنقاش حول النسق كان من منظور معيّن دعوة لتطبيق العقل على الحدوس، ولكن من جانب آخر كان قد جُزم أيضاً بأنّ المعرفة هي بالفعل دائماً نسقية وأنّها لا تحتاج إلا إلى الفلاسفة حتى يُتعرَّف إليها بما هي كذلك. والفلسفة باعتبارها علماً أساسيّاً، ترى أنّه من واجبها الخاص أن تُظهر النظام الداخلي للواقع الفعلي (وهذه دعوى توجد في أشكال متنوّعة بدءاً بدعم أقوال كنط في التجربة الخارجية وختماً بتصوّر شلنغ للمطلق)، وهو نظام يكوّن حقّاً أساس العلوم الجزئية، ولكنّ البرهنة عليه تتجاوز قدراتها.

يتخلّل مفهومُ «النسق» مجهودات المثالية الألمانية في اتساعها الكامل، ولهذا فإن عرضاً دقيقاً لهذا المفهوم ضمن أشكال ظهوره المختلفة سيكون شبه مغامرة لا نهاية لها. ولكي نتوصّل إلى تصوّر لهذا المفهوم كما وسم مساعي الفلاسفة على اختلاف مشاربهم، علينا أن نتفحّص من بين ما أهمِل من أشكال خاصّة للنسق يمكن اكتشافها في آثارهم، من مثل «نسق الأخلاقية» ونسق الدين ونسق المعرفة، الكتاباتِ التي أفردت في طبيعة النسق.

١ ـ كنط

إنّ للتصوّر المثالي للنسق والمنهج مقدّماته في فلسفة كنط النقدية. فاختلاف هذه الفلسفة في الرأي مع العقلانية وانفتاحها على ذلك النوع من

اللاتعيّن الذي يتماشى مع المنهج التجريبي، قد عدّلا وأثّرا إلى حدّ بعيد على أفكارها في مفهوم النسق (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب: المعرفة والعلم). وكما يظهر من تاريخ الكنطية، فإنّه توجد سلسلة كاملة من الإمكانات لتوصيف الفلسفة النقدية. وتتعلّق التوصيفات المتباينة إلى درجة معيّنة بأي قسم من أقسام النقد الأوّل يشدّد عليه المرء. فالتصوّر الذي يقول إن **نقد العقل المحض** سنة ١٧٨١ هو في الصميم دفاعٌ عن إمكان الأحكام التأليفية قبْليّاً، يميل إلى إضعاف دلالةِ جزء كبير من القسم الثاني للكتاب. ولكنّه جزء يتعلّق مباشرة بفصل «الجدلية الترانسندنتالية» الذي نعثر فيه على مناقشة كنط للعلاقة بين النسق والمعرفة.

يقدّم **نقد العقل المحض** بشكل واضح تفسيراً للمعرفة الإنسانية وللمنهج اللذيْن يساعدان على حصول الأحكام التأليفية قبْليّاً. ويسمح كنط بكيفية نموذجية بأن تواصل العلوم الطبيعية عملها: فهي تعمل في النهاية ضمن صناعات تكون خُبريّاً أكثر خصوبة. ولكن ما يحاول كنط القيام به هو نقل منهج العلوم الطبيعية إلى الفلسفة حتى نقدّم بأيدينا في نهاية المطاف منهجاً يضمن المعرفة الوثيقة:

«لا يتمثّل شاغل هذا النقد للعقل التأمّلي المحض إلا في محاولة تغيير الطريقة المتَّبعة إلى الآن في الميتافيزيقا لنحدِث فيها ثورة كاملة اقتداءً بمثال الهندسيين والفيزيائيين. فهو رسالة في المنهج، وليس نسقاً في العلم نفسه، ولكنّه يرسم مع ذلك المعالم الكاملة لهذا العلم سواء بالنظر إلى حدوده أو كذلك بالنظر إلى انْبنائه الداخلي التام»(٣).

[٥٧] يمكن أن نقول إن كنط يقتدي بمثال هيوم عندما يمهّد لطريقة البرهنة على مصداقية المعرفة. فالمنهج الكنطي بما هو كذلك يشير إلى تركيبة فريدة من العناصر المكوّنة لمضامين ومفهومات تجربتنا التي يجب أن تقدَّم تحت الضوء الذي تستحقّه إذا تعيّن على الفلسفة ألّا تسلك مسلك الظاهر الجدلي. على هذا النحو يمكننا أن ننظر إلى «الجدلية الترانسندنتالية»، بوصفها استعراضاً لاستنتاجات فلسفية محدَّدة ومغلوطة يتوصّل المرء إليها إذا لم يسلك طبقاً للمنهج المعروض في سياق

(٣) Kant, *Ktitik der Reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B XXII.

الأحكام التأليفية قبْليّاً. بيد أن الجدلية الترانسندنتالية لا تقتصر على وظيفة سلبية دون سواها. فأخطاء الفلسفة لا يقع التشديد عليها بهدف دحضها وحسب، بل كذلك لإبراز المصادر الشرعيّة التي تتولّد عنها. ثمّ إن كنط يلتزم بإيضاح تلك الأفكار وضروب الفكر التي يُساء فهمُها «جدليّاً».

إنّ فكرة «النسق» هي من بين الأفكار التي تحتاج إلى معاودة تأويل ضمن «استعمالها الصحيح». وما يحمل دلالةً تاريخية في هذا المضمار هو أنّه قد تراءى لمعاصري كنط في نطاق هذه التأمّلات حول النسق، إمكانٌ حيويّ لتقديم وصف للعلاقات القائمة بين مضامين معرفتنا وصفاً لا يمكن أن يكون اختزالاً مادّياً (على خلاف الكنطية التحليلية للقرن العشرين التي تميل إلى التشديد على الأبعاد النقدية «للجدلية الترانسندنتالية» بدحضها الصارم للمعرفة الميتافيزيقية).

هذا يعني عند كنط كما ورد ضمن **نقد العقل المحض** في «ملحق الجدلية الترانسندنتالية. في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل المحض»، أنّه:

«إذا ألقينا نظرة على معارفنا الذهنية في اتساعها الكامل، فإنّنا نجد أن ما في حوزة العقل بخاصّة ويسعى إلى تحقيقه هو نسقيةُ المعرفة، أي ترابطها الذي يُستمَدُّ من مبدأ. إن وحدة العقل هذه تفترض دائماً فكرة، أعني فكرةَ صورة كلٍّ للمعرفة يتقدّم المعرفةَ المتعيّنة للأجزاء ويتضمّن شروط تعيينِ موضعِ كلّ جزء وعلاقته بالباقي تعييناً قبْليّاً. ومن ثَمّ، تصادر هذه الفكرة على وحدة كاملة للمعرفة الذهنية بواسطتها لا تكون هذه المعرفة مجرّد ركام عرضي، بل تصبح نسقاً مترابطاً طبقاً لقوانين ضرورية. ولا يمكن أن نقول في الحقيقة إن هذه الفكرة ينبغي أن تكون مفهوماً لموضوع، بل هي مفهوم للوحدة الشاملة لهذه المفاهيم إذ تصلح كقاعدة للذهن. ولا تُستمَد ضروبُ المفاهيم العقلية هذه من الطبيعة، بل نحن نسأل الطبيعة وفقاً لهذه الأفكار ونعُد معرفتنا ناقصة طالما أنّها لا تتطابق معها. فنحن نقرّ أنّه يصعب أن يوجد تراب محض وماء محض وهواء محض، . . . إلخ. ومع ذلك، نحن في حاجة إلى مفاهيم عن هذه الأشياء (التي لا مصدر لها إذنْ في ما يتعلّق بطابعها المحض الكامل،

إلا في العقل)، لكي نعيّن بالشكل المطلوب حصّة كلّ من هذه الأسباب الطبيعية في الظاهرة. وعلى هذا النحو نختزل كلّ الموادّ إلى أتربة (كأنْ إلى مجرّد ثِقَل) وأملاح وعناصر مشتعلة (هي بمثابة القوّة) وأخيراً إلى ماء وهواء كأنّنا نختزلها إلى قاطرات (كأنّها آلات بواسطتها تفعل العناصر السابقة)، لكي نفسّر وفقاً لفكرة آلية طبيعية، التفاعلات الكيمائية للموادّ فيما بينها. ذلك أنّه بالرغم من أنّنا لا نتكلّم فعلاً على هذا النحو، إلا أنّه من السهل جدّاً أن نرى مثل هذا التأثير للعقل على تقسيمات الطبيعيين.

وإذا كان العقل هو القدرة على اشتقاق الجزئي من الكلي، فإنّه إمّا أن الكلّي يقيني في ذاته ومعطى سلفاً، ولا يقتضي عندئذٍ إلا ملَكة الحكم للإدراج، فيكون الجزئي بذلك متعيّناً بالضرورة. وهذا ما أريد أن أسمّيه الاستعمال اليقيني للعقل. وإمّا أنّه لا يُسلَّم بالكليّ إلا على نحو إشكالي ويكون فكرة وحسب، فالجزئي يقيني ولكن كلّية القاعدة لأجل هذه النتيجة لا تزال مُشكلة: فنقارع بالقاعدة حالات جزئية كثيرة كلّها يقينية لنرى إن كانت تنتج عنها، وإذا ظهر لنا في هذه الحالة أن كلّ الحالات الجزئية التي يمكن أن تُعطى، تنتج عنها، فإنّنا نستنتج كلّية القاعدة ثم نستنتج من هذه أيضاً كلّ الحالات غير المعطاة في ذاتها. وهذا ما أريد أن أسمّيه الاستعمال الفرْضي للعقل.

إن الاستعمال الفرْضي للعقل الذي يتأسّس على أفكار بوصفها مفاهيم إشكالية، ليس تأسيسياً أصلاً، أعني أنّه ليس من النوع الذي يمكن أن نستنتج منه، إذا ما أردنا أن نحكم بكلّ صرامة، حقيقةَ القاعدة الكلّية التي يُسلَّم بها باعتبارها فرْضاً. إذ كيف لنا أن نعلم كلّ النتائج الممكنة التي من حيث تنتج عن المبدأ نفسه الذي سلّمنا به، تدلّل على كلّيته؟ بل ليس هذا الاستعمال سوى استعمال تنظيمي [٥٨] يصلح لإرساء الوحدة في المعارف الجزئية قدر الإمكان وبهذا لتقريب القاعدة من الكلّية.

وبالتالي، يتعلّق الاستعمال الفرْضي للعقل بالوحدة النسقية للمعارف الذهنية. وأما هذه الوحدة فهي محكّ حقيقة القواعد. غير أن الوحدة النسقية (باعتبارها مجرّد فكرة) ليست في المقابل إلا وحدة مُسقَطة يجب أن ننظر إليها في ذاتها لا كوحدة معطاة، بل كمشكل، ولكنّها وحدة تصلح للعثور

على مبدأ للاستعمال الجزئي والمتنوّع للذهن، ومن ثَمّ لتوجيه هذا الاستعمال أيضاً نحو الحالات التي ليست معطاة ولتجعله مترابطاً.

لكن، بهذا لا نرى سوى أن الوحدة العقلية أو النسقية للمعارف الذهنية المتنوّعة، هي مجرّد مبدأ منطقي يساعد الذهن بواسطة أفكار إذ لا يمكنه أن يتوصّل لوحده إلى القواعد، ويعطي في الوقت نفسه لتنوّع قواعده ائتلافاً تحت مبدأ (وحدة نسقية) ومن ثَمّ ترابطاً متّسعاً قدر الإمكان. أمّا معرفة هل أن طبيعة الموضوعات أو طبيعة الذهن التي تعرفها بما هي كذلك، هي المعيَّنةُ في ذاتها للوحدة النسقية، وهل يمكننا أن نصادر عليها قبْليّاً إلى حدّ معيَّن حتى من دون احتساب مثل هذه المصلحة للعقل، ونقول بالتالي إن لكلّ المعارف الذهنية الممكنة (بما فيها الخُبرية) وحدةً عقلية وتخضع لمبادئ مشتركة يمكن أن تُشتَقّ منها بغضّ النظر عن تنوّعها، فهذا سيكون مبدأ ترانسندنتالياً للعقل، يجعل الوحدة النسقية ضرورية لا على نحو ذاتي ومنطقي وحسب، بل كذلك على نحو موضوعي.

نريد أن نشرح ذلك بحالة من حالات استعمال العقل. يوجد بين مختلف ضروب الوحدة وفقاً لمفاهيم الذهن وحدةُ سببيةِ الجوهر التي تسمّى قوّة. وتُظهر الظواهر المختلفة للجوهر نفسه للوهلة الأولى تنافراً بالغاً حدَّ أنّه يجب أن نسلّم في البداية بعدد من قوى هذا الجوهر يضاهي تقريباً ما يظهر فيه من أفاعيل، كما [نجد] في الفكر البشري الإحساس والوعي والمخيلة والذاكرة والذكاء وملكة التمييز واللذة والرغبة، . . . إلخ. وتوصي قاعدة منطقية بأن نحصر في البداية هذا التنوّع الظاهر قدر الإمكان بحيث نكتشف بالمقارنة الهوية الخفية ونبحث عمّا إذا لم تكن المخيّلة في ارتباطها بالوعي، ذاكرة وذكاء وملكةَ تمييز، بل ربما ذهناً وعقلاً. إن فكرة قوّة أساسية التي لا يثبت المنطق البتّة وجودها، هي على الأقل مشكل تمثّل نسقي لتنوّع القوى. فالمبدأ المنطقي للعقل يقتضي تحقيق هذه الوحدة قدر الإمكان، وكلّما وُجد أن ظواهر هذه القوة وظواهر تلك متطابقة في ما بينها، كلّما كان مستلاحاً أنّها ليست إلا تمظهرات عين القوة الواحدة يمكن أن تسمّى من باب المقارنة قوّتها الأساسية. وهكذا نسلك مع بقية القوى.

أمّا القوى الأساسية المقارَنة فيجب أن تُقارَن بدورها في ما بينها لنقرّبها بعد أن نكتشف توافقها، من قوّة أساسية جذرية أي مطلقة. غير أن هذه الوحدة العقلية فرْضية وحسب. فنحن لا نثبت أن مثل هذه الوحدة يجب أن توجد بالفعل، بل إنّه يجب أن نبحث عنها لصالح العقل، أعني لإرساء مبادئ معينة للقواعد المختلفة التي يمكن للتجرُبة أن تعطيها، وإنّه يجب على هذا النحو وحيث يكون هذا ممكناً، إدخال وحدة نسقية ضمن المعرفة.

ولكن يتبيّن عندما ننتبه إلى الاستعمال الترانسندنتالي للذهن أن فكرة القوّة الأساسية هذه بوصفها مشكلاً ليست بعامّة معيَّنة للاستعمال الفرْضي وحسب، بل تدّعي واقعاً موضوعياً بواسطته يصادَرُ على الوحدة النسقية للقوى المختلفة لجوهر ماً ويُقامُ مبدأ عقلي يقيني. ذلك أنّنا قبل أن نبحث عن توافق القوى المختلفة وحتى بعد أن نكون قد فشلنا في كلّ المحاولات لاكتشافه، نفترض مع ذلك أنّه ينبغي العثور على مثل هذا التوافق. وليس هذا فقط بسبب وحدة الجوهر كما في الحالة التي ذكرنا، بل إن العقل يفترض وحدة نسقية لقوى مختلفة حتى حيث توجد جواهر كثيرة بالرغم من تماثلها إلى حدّ ما كما في المادة بعامة، بما أن القوانين الجزئية للطبيعة تنضوي تحت قوانين أعمّ وأنّ اقتصاد المبادئ ليس مبدأ اقتصادياً للعقل وحسب، بل يصبح قانوناً جُوانياً للطبيعة.

ولا يمكن أيضاً أن نحدّد بالفعل كيف سيوجد مبدأ منطقي للوحدة العقلية للقواعد لو لم يُفترض مبدأ ترانسندنتالي بواسطته يُسلَّم قبْليّاً بمثل هذه الوحدة النسقية باعتبارها ملازمة للموضوعات ذاتها، كوحدة ضرورية. [٥٩] إذْ بأيّ حقّ يمكن للعقل في استعماله المنطقي أن يطالب بمعالجة تنوّع القوى التي تعرّفنا إليها الطبيعة، بوصفه مجرّد وحدة خفية وباشتقاقها من أي قوّة أساسية بقدر ما توجد فيها، لو جاز له أن يقرّ بأنّه من الممكن أيضاً أن كلّ القوى قد لا تكون متجانسة وأنّ الوحدة النسقية لاشتقاقها لا تطابق الطبيعة؟ ذلك أن سلوك العقل كان عندئذٍ سيكون مباشرةً منافياً لمصيره، إذْ هو سيكون وضع لنفسه هدفاً مناقضاً بالكامل لهيئة الطبيعة. ولا يمكننا أيضاً أن نقول إنّه استثنى من البداية هذه الوحدة من التقويم العرضي للطبيعة طبقاً لمبادئ العقل. ذلك أن قانون العقل

الذي يقضي بالبحث عنها هو أمر ضروري لأنّه من دون هذا القانون لن يكون عقل ومن دون العقل لن يكون استعمال مترابط للذهن ومن دون هذا الاستعمال لن تكون علامة كافية على الحقيقة الخُبْرية، وأنّه علينا إذاً بالنظر إلى هذا الأمر الأخير أنْ نفترض الوحدة النسقية للطبيعة بوصفها ضرورية موضوعياً وذات مصداقية بإطلاق [. . .].

لو كان بين الظواهر التي تعرض لنا تنوّعٌ بهذا القدر، لا أقول من حيث الشكل (لأنّه يمكن أن تتشابه في هذا) بل من حيث المضمون، أي من حيث تنوّع الكائنات الموجودة، حتى أن أثقب ذهن بشري لن يستطيع عند مقارنة بعضها ببعض، أن يجد أدنى شبه (وهي حالة يمكن بالطبع أن نفكّر فيها)، لما وُجد البتّة قانون منطقي للأجناس، ولا أي مفهوم للجنس أو أيّ مفهوم كلّي، بل لما وُجد مفهوم للذهن، غير الذهن الذي لا يشتغل إلا على مثل هذه المفاهيم. وبالتالي، يفترض مبدأ الأجناس المنطقي مبدأ ترانسندنتالياً إذا وجَب أن يُطبَّق على الطبيعة (التي لا أفهم بها هنا سوى الموضوعات التي تعطى لنا). وطبقاً للمبدأ نفسه، يُفترَض التجانس بالضرورة في متنوّع التجربة الممكنة (بالرغم من أنّه لا يمكننا أن نعيّن قبْليّاً درجتَه)، لأنّه من دون هذا التجانس، لن تكون هناك مفاهيم خبرية ومن ثَمّ لن تكون التجربة ممكنةً»(٤).

يمكن أن يبدو للوهلة الأولى أن تقصّي كنط لنسقية المعرفة أمرٌ اعتباطي. لماذا يتعيّن علينا أن نسلّم بأنّ المعرفة تكوّن جماع وقائع مترابطة في ما بينها ترابطاً جوانياً، أي نسقاً، وبأنّها ليست ركاماً؟ بالرغم من أن كنط يعمل كما هي حاله دوماً، على دفع المنهجية التجريبية إلى أقصى ما هو ممكن، فإنّه يكتشف أنّه لا يمكنها ببساطة أن توضّح كلّ العلامات المميّزة للمعرفة. فعلامة المعرفة التي توضع هنا موضع سؤال هي «اقتضاء النسقية» فيها. للمعرفة شكل نسقي ولكنّ التقصي التجريبي لا يمكنه أن يوضّح الروابط القائمة ضمن النسق. لهذا يرى كنط أن مفهوم «النسق» منفصل عن قدرة الذهن. ولكنْ، بما أنّه لا يمكن توضيح مفهوم «النسق» بواسطة قدرة الذهن، فإن كنط يعتقد، تبعاً

(٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 673-679, 681f.

لمنهجيته المعروفة، أنّه لا بدّ من أن يُضمَّ هذا المفهوم إلى قدرة العقل. هذا يعني أن لقدرة العقل هذه بالتحديد التي كثيراً ما أساءت الميتافيزيقا التأمليّة استعمالها، «استعمالاً صحيحاً». لا يأخذ كنط بعين الاعتبار أن ميلنا إلى تطبيق أفكار متعالية (مثل «النسق») يمكن أن يمثّل نشاطاً يؤدّي بالطبع إلى الزلل، بل إنّه يشدّد بلا دليل في نهاية الأمر، على أن للأفكار الترانسندنتالية، الأفكار التي لا توجد مباشرةً في التجربة، استعمالاً غير تأملي تحتفظ به أمام «الجدلية».

إنّ شروط **نقد العقل المحض** هذه هي بالتحديد التي تقود كنط إلى تأمّلاته في النسقية. فـ «التحليلية الترانسندنتالية» قد بيّنت كيف تساهم قدرة الذهن في موضوعات التجربة. ولكنّ العقل لا يشتغل مباشرة بالموضوعات، فهو ليس تأسيسياً ولا يمكنه أن يعيّن خاصيات الموضوعات. عندما يُرتكب في الفلسفة خطأ التفكير أن العقل يعيّن الموضوعات، وهو خطأ ترتكبه العقلانية من باب الادّعاء، فإن الفلسفة تصير عندئذٍ غير متناسقة أو جدليةً. إن العقل يتّصل بالموضوعات من حيث ينظّم مفاهيمنا وليس من حيث يجزم أيّ المفاهيم تناسب الواقع الفعلي (وهذه نظرية يبدو أنّها تتنافر مع نظريات العلوم الطبيعية تلك التي نفسّر على منوالها الواقعَ الفعلي لظواهر معيّنة بواسطة استنتاجات حول ضرورتها). إن نشاطات العقل هي التي بواسطتها يصبح «اقتضاء النسقية» علامة مميزة لمعرفتنا: فالعقل ينشغل بتنظيم مفاهيمنا تنظيماً معيَّناً لا يوجد في التجربة. إن العقل هو ضمن الاستعمال المناسب له، ذلك النشاط الذي يميل إلى «وحدة جامعة» (توجيهية) ضمن نشاطاتنا المعرفية. ويثبت كنط، وهذا ليس إثباتاً مفهوماً بحدّ ذاته، أنّنا نميل طبقاً للطبيعة إلى الاستعانة بأفكار العقل تلك في نهجنا: فهي التي تحرّك ميولنا النسقية.

إنّ الاستراتيجية التي يستعين بها كنط لمحاولة الدفاع عن فكرة النسق، هي قابلة للرفض. فكنط يستدل [٦٠] مستعيناً بقياس [شرطي] منفصل حيث سيتعيّن عليه في واقع الأمر أن يوضّح مصداقية المفاهيم المستعملة بدلاً من توضيح تلك الفكرة. على هذا النحو يقترح علينا الخيار بين العقل والذهن باعتبارها تأسيساً للمفاهيم التي توضع موضع سؤال: فإمّا العقل وإمّا الذهن، فإذا لم يكن أحدهما، فلا بدّ من أن

يكون الآخر، ولكنّهما حسب كنط الإمْكانان الوحيدان اللذان ينبغي أن نأخذهما بعين الاعتبار. لكنّ المشكل هو أنّه غالباً ما يعيَّن العقل باعتباره هذه القدرة التي هي **ليست الذهن**: القدرة التي تحصل على ما تتركه القدرة الذهنية.

وزائداً على ذلك، أن ما هو جدير بالملاحظة إثباتُ كنط أنّه يجب أن تكون للأفكار الترانسندنتالية وظيفة إيجابية، وإلّا لما كانت هذه الأفكارُ علامةً مميّزة لحياتنا العقلية، ذلك أن هذا الإثبات يصادر على الغائية الضرورية لهذه الأفكار. ولكن بإمكاننا هنا أن ندافع أيضاً عن تصوّر أن هذه الأفكار هي نتاج للغباء البشري. ويمكننا كذلك أن نسأل عن الارتباط بين العقل والتنسيق. ما هو **العقلي** في أن نعطي لأفكارنا نظاماً ما؟ توجد على خلاف هذا، تصوّرات تطوّرية للإبستيمولوجيا، مثل تصوّر نيتشه، لا ترى في نسق المعرفة سوى إرادة تبسيط لغاية حفظ البقاء. وتبعاً لهذه التصوّرات، ليس التنسيق شأناً «عقليّاً» بل هو شأن بيولوجي (حيوي).

يصف كنط ميل العقل إلى النسقية بأنّه الاستعمال الفرْضي للعقل. ويختلف هذا عن استعماله اليقيني. ففي هذا الاستعمال الأخير ننطلق من حقيقةِ كلّي ثمّ نشتق منه الجزئيّ. ولكن الذهن، كما يشرح كنط، يكتشف معرفة الجزئي وهو القدرة الوحيدة التي تهيّء لنا معرفة الجزئي. لهذا لا بد من أن يكون استعمالنا للكلّي «فرْضياً». فنحن نستدلّ في الاستعمال الفرْضي من الجزئي إلى كلّي نسلّم به لكيْ نكتشف هل يقع ذاك ضمن هذا. وهذا يُظهر حسَب التصور الكنطي أنّه ينبغي أن نتفهّم تنسيق المعارف بوصفه نشاطاً تنظيمياً وليس بوصفه تأسيسيّاً، بما أن مضمون مفاهيمنا لا يتغيّر ضمن السعي إلى اكتشاف الكلي الذي يُضاف إليه الجزئي. وعليه فإنّه يُسلَّم باقتضاء النسق على المعنى التنظيمي لأجل غايات البحث. غير أن هذا يثير السؤال الآتي: إذا كان الذهن آلية المعرفة الموضوعية، فكيف نفسّر عندئذٍ المعرفة التي تنشأ عن التنسيق؟ أيّ مصداقية تملكها وهل يمكنها أن تُقنع؟ ألا يكون فعل التنظيم إلا ذاتيّاً كما يقول هيغل؟

هنالك ما يدل على أن العقل يضبط سلفاً معايير الاكتشاف الخبري. وهذا يعني أن العقل لا يجيب الذهن على نحو تنظيمي، بل يؤثّر عليه من البداية. إذا كان الأمر كذلك، فإن قسماً كبيراً ممّا نسمّيه معرفة

يكون مديناً للعقل. وبيّن بنفسه أن الكيفيةَ التي يحدّد العقل على نحوها الموضوعات، مغايرةٌ للكيفية التي يعيّن الفهمُ بها الإحساسية بواسطة أحكام. ولكن إذا كان الذهن محكوماً من العقل، فإنّه لا بدّ عندئذٍ من أن يُدرَج ما نشير إليه باعتباره موضوعات، ضمن ما يحدّده العقل سلفاً كنطاق عقلي: كلّ الموضوعات التي يمكن أن تُعرَف بوصفها تمثّلات لجنس ما أو نوع ما. . . إلخ، يجب أن تُصنَّف دائماً ضمن نسق. يشير كنط بصريح العبارة إلى أن العقل لا يدل فقط على ميل إلى التنسيق. فهو يدلّ على التنسيق تحت أفكار معيّنة. كلّ صناعة فكرية، من مثل علم الحياة وعلم النبات والجغرافيا، تُعِدّ مفهوماتها الخاصّة للنظام. ولهذا ليس تنسيق المعرفة في واقع الأمر نشاطاً ثانويّاً يحصل بعد الواقعة، بل إنّه يؤثّر بالأحرى على تحصيلنا للمعرفة.

من هذا المنظور، كان لكنط تأثير كبير على النقاشات الراهنة حول «خطاطات المفهوم» التي تُؤوَّل فيها الوقائع طبقاً للمشروع الذي يقوم عليه اكتشافها. فالشروط التي ألزم بها كنط المثاليةَ تكون هنا غنية بالتعاليم. إن الخطاطات المفهومية تنفتح للمراجعة طالما أنّه سيكون بمقدورنا أن نكتشف أن الوقائع الجديدة يمكن ألّا تفسَّر في نطاقها.

على هذا الأساس، يصعب أن نتمسّك شديداً بالتمييز بين معرفة خبرية تأسيسية ومعرفة تنظيمية للموضوعات أو المفاهيم ضمن نسق ما، فالفلاسفة بعد كنط لم يجدوا صعوبة في التخلي عن هذا التمييز. إن الفصل الذي خصّصه كنط «في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل المحض» يدعم هذا التصوّر العضوي للصلة بين العقل والذهن:

«ذلك أن قانون العقل الذي يقضي بالبحث عنها [=الوحدة النسقية] هو قانون ضروري لأنّه من دون هذا القانون لن يكون عقل، ومن دون العقل لن يكون استعمال مترابط للذهن، ومن دون هذا الاستعمال لن تكون علامة كافية على الحقيقة الخبرية، وأنّه علينا إذاً بالنظر إلى هذا الأخير أن نفترض الوحدة النسقية للطبيعة بوصفها ضرورية موضوعياً وذات مصداقية بإطلاق»(٥).

---

(٥) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 679.

ينبغي أن نفهم من «علامة الحقيقة الخبرية» في هذا السياق معياراً ما، يمكّن من تمييز معرفة خبرية قابلة للتنسيق بما هي كذلك، ولا يمكن أن تُنزَّل ضمن نسق ما. ويصعب [٦١] أن نوفّق بين هذه المقالة الجذرية وتلك التي لا تريد أن تتعرّف إلا إلى دور إبستيمولوجي محدود للعقل. إذا افترضنا أن العقل يقدّم معياراً للحقيقة الخبرية يمكن أيضاً أن يكون دائماً كذلك، فإن موقف «التحليلية» هو في أحسن الحالات ناقصٌ لا محالة، وفي أسوأ الحالات هو من وجهة نقدية، موقف دغمائي، ذلك أن التحليلية كانت في ما يبدو قد قدّمت لنا تفسيراً لكيفية إمكان الأحكام التأليفية قبْلياً من دون أن تعطينا معياراً خبرياً. بعد وضع التحليلية لا يمكن أن يكون لدينا «استعمال مترابط للذهن»، حيث لا يؤخَذ بدور العقل في المعرفة. وتتوطّد الدلالة الهامّة لهذا التصوّر الجذري للعقل من خلال موضع آخر للنص:

«وبالتالي، يفترض مبدأ الأجناس المنطقي مبدأً ترانسندنتالياً إذا وَجَبَ أن يُطبَّق على الطبيعة (التي لا أفهم بها هنا سوى الموضوعات التي تُعطى لنا). وطبقاً للمبدأ نفسه، يُفترَض التجانس بالضرورة في متنوّع التجربة الممكنة (بالرغم من أنّه لا يمكننا أن نعيّن قبْلياً درجتَه)، لأنّه من دون هذا التجانس، لن تكون هناك مفاهيم خبرية، ومن ثمّ لن تكون التجربة ممكنة»[٦].

ليس من المدهش أن تُقرأ بشكل صحيح ملاحظاتٌ من مثل هذه بوصفها اشتقاقاً لأفكار العقل، ذلك أن العقل هو بالضرورة تأسيسي معرفياً. فهذه المبادئ التنظيمية للعقل هي بالتحديد ما يجعل بعامّة التجربة في معناها الكنطي العقلي والمبني، ممكنةً. إن الذهن مطالب في الختام بأنّ يفسّر ما يقوم به بالنظر إلى ما تمليه المعرفة التأليفيّة. فلا يمكن أن تُقبل موضوعات معرفيّة جديدة إلا إذا كانت مطابقة للعقل. ولحسن الحظ لا يمثّل هذا التصور القوي لدور العقل موقفاً رسمياً لكنط، لأنّه سيُضعف التمييز بين العقل والذهن الذي تستمد منه فكرة التأسيس معناها. لكن، إذا كان هنالك دور تأسيسي يرجع في هذا إلى العقل من حيث يضبط

(٦) Ebd., B 682.

سلفاً القواعد التي طبقاً لها تكون المعرفة الخبرية ممكنة، فإنّه سيجِبُ عندئذٍ أن نحدّدَ اختلافه عن الذهن بشكل مغاير لما يفعله كنط.

هنالك علامة هامّة تميّز شرح كنط للوظيفة المُنسِّقة للعقل، وهي أن الأمثلة التي تؤخذ بعين الاعتبار مستَمَدَّةٌ بشكل رئيس من العلوم الطبيعية. ولهذا يظهر أن المعرفة العادية ليست موجَّهة نحو طابع النسق أو العقل. لكنّ اقتضاء النسق يتعلّق كما يؤكّد كنط، بالتجربة في جملتها. ذلك أن التجربة تتضمّن دائماً معياراً جوهرياً للتمييز والتفريق: مسار تنظيمٍ هو الذي يجعل أوّلاً العالم قابلاً بالفعل للمعالجة.

ما يستأْثر الاهتمامَ هو أن كنط لا يعطينا توضيحاً دقيقاً لطبيعة المعرفة المنسَّقة. فهمُّه إنما هو التسليم في سياق الاشتغال تحديداً على التشابهات بين الظواهر، بنشاط نسقي يتجلّى في التجربة، وهذا يعني أن التنسيق بديهي. وفي الوقت نفسه لا يكمن هذا التنسيق في خاصّيات الموضوعات، بل يطبّقه العقل على ظواهر مختلفة بصورة أساسية. وبالفعل يستبق التمثل الكنطي للطبيعة النسقية تفسيراته للأحكام الغائية في نقد ملكة الحكم سنة ١٧٩٠، حيث تُفترَض الغائية لا بوصفها خاصيّة محايثة للشيء، بل بوصفها خاصية أشكال حكمنا. لذا فالتنسيق نشاط «عقلي» مفيد (بالمعنى الصناعي الكنطي) مع أنّه يظل ذاتيّاً. تبدو المعرفة على أنّها تنشأ طبقاً لنسق، وتبدو الموضوعات على أنّها جزء من وحدة تقوّمُها، ولكنّ هذا ليس إلا حكماً عقلياً.

والجدير بالاهتمام هو أن كنط ينساق في توضيحاته للأخلاق إلى استخدام مفهوم النسق استخداماً ينمّ عن قدْر أقل من الحذر (انظر الفصل السادس من هذا الكتاب: الحرية والأخلاق والإتيقية). فهو كثيراً ما يتحدّث عن «نسق الأخلاق» في **نقد العقل العملي** سنة ١٧٨٨ و**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٨٥ و**ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٩٧. إنّنا لا نتوصّل إلى تمثّل نسق أخلاقي من خلال تدبير ترتيبٍ للأحكام الأخلاقية المتعارف عليها، بل إن الأحكام الأخلاقية في نظر كنط هي بالأحرى الأحكام التي ننتجها بواسطة التفكّر في مبادئ أساسية معيّنة. لا بدّ من أن تنطبق الأحكام الأخلاقية بشكل كلّي، على كلّ وضعية وكلّ شخص، وأن تكون ثابتة ومكينةً، ولا يمكنها بالتالي أن توصي بقواعد تنقض نفسها.

ويقوم كلّ حكم أخلاقي على صلة نسقية بالأحكام الأخرى إذ يكون نتاجاً للعقل العملي. يوجد منظور آخر يمكن انطلاقاً منه أنْ يُبرهَن على الوحدة النسقية في الأخلاق: إذا أخذنا بالمبدأ الأساس للشخص الأخلاقي (مبدأ العقل المحض العملي) الذي يجب دائماً أن يُعامَل بوصفه غاية وليس بوصفه وسيلةً، فإنّه يمكننا أن نشرع في اشتقاق سلسلة من المبادئ المخصوصة الأخرى من مثل تلك التي تتعلّق بالدور المناسب للعائلة والشكل الصحيح للزواج وهكذا دواليك. بهذه الكيفية ينشأ «نسق الأخلاق» في شكل سلسلة من المبادئ تُشتق من مبدأ أساس. [٦٢] وبالتالي فإن كنط بتطبيقه للنسقية على نظرية الأخلاق يتعقّب هدفيْن: يتعلّق الأمر بالتعرّف إلى الخاصيات الصورية للأحكام الأخلاقية (خاصيات تربط حكماً ما بالآخر) وعلى خاصيات المضمون التي تربط كلّ حكم بمبدإ أخلاقي أساس.

بريان أوكنور

٢ ـ راينهولد وفيشته

إنّ أفكار كنط في تمثّل النسق متناسقةٌ مع قناعاته الأنطولوجية. وإذا لم يكن هنالك تضايف مباشر بين معرفتنا والعالَم كما هو في ذاته، فإنّه لا يمكننا عندئذٍ أن ننطلق من أن النسقية تتوجَّه إلى «طبيعة الأشياء». وبدلاً من هذا، نفهم النسقية باعتبارها نوعاً وكيفيةً، نوع تعقّلنا وكيفيته الأعلييْن بإطلاق، في فهم العالَم. بالنسبة إلى كنط، اقتضاء النسقية له مصداقيةٌ ذاتية: فالأشكال الجزئية التي يتخذها تتعلق من حيث التبعية بالعارف وبسياق الممارسات الإبستيمية التي يتحرّك العارف داخله. لكن العقل هو الذي يُلزمنا في الأساس بالتنسيق.

وبيّن بنفسه أن مفهوم النسق يتغير إذا تحوّلت القناعات الأنطولوجية.

٢ ـ ١ الفلسفة الأساسية لراينهولد

لقد أقرّ كنط نفسُه بأنّ النقد ليس سوى «توطئة لنسق العقل المحض» و«يجب ألّا يسمى هذا العلم مذهباً، بل نقداً للعقل المحض وحسب» و«لن تكون فائدته في ما يتعلّق بالنظر التأملي إلا سلبية بالفعل،

وسيصلح لا إلى توسيع عقلنا، بل فقط لتطهيره»[٧]. ولكن في سنة ١٧٩٩ تعرّف كنط إلى اعتبار خاص مغاير: بسبب مضايقة فيشته، رأى إذّاك أن النقد ذاته هو النسق.

لقد كان ك.ل. راينهولد أوّل من حاول انطلاقاً من تعاليم كنطية، تكوين نسق متماسك، وذلك حقّاً من خلال «فلسفته الأساسية». إن سؤاله الذي انطلق منه هو: من أين ينبغي أن تبدأ الفلسفة إذا أرادت أن تتأسس بوصفها «علماً»؟ فالنقد قد عالج بالأساس «أفعال الوعي» مجمَّعة تحت العنوان العام للـ «تمثّلات». إن مزية راينهولد تمثلت في أنّه أزال المشكل الذي كشفه يعقوبي، أعني الذي ينجمُ عندما نتساءل عن علّة أو مصدر تمثّلاتنا، هل يكمن عندئذٍ في «الفكر» أو في «شيء في ذاته». لقد عكف راينهولد على تحليل التمثّلات ومضمونها الترانسندنتالي والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض والمفهوم الشامل الذي يكوّن ما سمّاه كنط «فكراً» وسمّاه راينهولد «قدرة التمثّل». وعندما اتبع راينهولد هذا النهج، ترك جانباً الإشكالية التقليدية للاستقراء والتجريد وركّز انتباهه على فعل تفكّر الوعي الذي يمكّن من استبطان خالص لفعله الأصلي باعتباره أشكالاً للتفكير ثابتة ودائمة وضرورية.

ما هو معيار هذا الثبات وهذا الدوام القبْليّيْن؟ يجب أن يتعلّق الأمر حقّاً بـ «مبدأ أساس» ولكن ليس بالدلالة المادية. فلا يمكن أن يكون مبدأ استنباط الحوامل والمحمولات التي نحكم بها على الأشياء، بل ليس هو إلا مبدأ أشكال الوصل بين هذه: «ضرورة اقتران هذه التمثلات». لكن، لا يمكن أن يكون هذا المبدأ المنظِّمُ مبدأَ التناقض (المنطقي ـ الصوري) الذي لا يعدو كونه عكساً بتوسّط نفييْن للصيغة الإثباتية العامّة للتفكير، أعني أن علامات موضوعٍ ما تقترن بتوسّط التمثلات المناسبة له[٨]. وبإيجاز، مبدأ التناقض هو في الأساس فرْضي، ذلك أنه كما يوضّح راينهولد، لكي يناقض محمولٌ ما الحامل، يجب بالضرورة أن يكون

---

(٧) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 11/B 25; dei hervorgehobenen Wörter gehören zur 2.Auflage (B).

(٨) Vgl. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790); I, s.120.

تعارض المحمول ماثلاً في الحامل: أن شيئاً ما «غير دائري» لا يتناسب مع الحامل «دائرة»، فهذا يتعلّق بأن المحمول «دائري» متضمَّن فعلاً في مفهوم الحامل. وعليه، لا يمكن أن نعثر هنا على المبدأ الأخير الذي نبحث عنه، ذلك أنّه إذا تُفكِّر الحامل فعلاً بواسطة محمول متعيّن، فإننا نكون على حقّ عندما نقول إنّه لن يكون بالإمكان أن نسند إليه المحمول المقابل. وينتج عن هذا أن المبدأ الأوّل يجب أن يكون معيّناً بذاته على الإطلاق، أي يجب أن يكون بداهياً وألّا يُختزل أو يرَدّ إلى مجال من مجالات الفلسفة. فلا بد من أنْ يعبّر المبدأ الأوّل عن «واقعة»: وبالتحديد عن واقعة الوعي.

إن «مبدأ الوعي» هذا الذي يؤسّس الفلسفة الأساسية بأكملها، وهي في نظر راينهولد الفلسفة الأولى الفعلية، يتحدّد كما يلي:

«أنّ إلى كلّ تمثّلٍ تنتمي ذاتٌ متمثِّلة وموضوعٌ متمثَّل، ويجب أن يميِّزا كلاهما عن التمثّل الذي ينتميان إليه»[(٩)].

وبعبارة أخرى، في الوعي يُميَّز التمثّل عن المتمثَّل والمتمثِّل ويوصل بهما[(١٠)]. وينتج عن هذا المبدأ مباشرة مبدآن آخران: مبدأ **المعرفة** [٦٣] ومبدأ **الوعي الذاتي**[(١١)]. (طبقاً للمبدأ الأوّل نعي الموضوعاتِ المتمثَّلةَ إذ تكون في الوعي مختلفةً عن التمثُّل المتمثَّل والمتمثِّل المتمثَّل. (طبقاً للمبدأ الثاني، نعي ذاتنا الخاصّة بوصفها ذاتَ المتمثِّل المتمثَّلة. وهذه الذات هي التي تؤسّس كل معرفة قبْليّاً. على هذا النحو يحاول راينهولد تحديد المفاهيم الأساسية للمعرفة من خلال **علاقتها الداخلية** وحسب، من دون أن يعبّر عمّا يمكن أن يدلّ عليه ما هو «خارج هذه العلاقة» بين الذات والموضوع أو وجود كليهما. يشير «المتمثَّل» إلى مادّة المعرفة، و«المتمثِّل» إلى صورتها و«التمثّل» إلى وحدتهما أو التأليف بينهما.

---

(٩) Rienhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2.Buch § VII, s.200.

(١٠) Vgl. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigugng bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, (1790); I, s.145.

(١١) Ebd., s.163f.

وتبعاً لذلك، من الواضح أن الإشكالية الكنطية بأكملها التي تتعلّق بما يُفترَض أنّه «شيء في ذاته» تزول، بما أن راينهولد لا يتعرّف إلى تمييز صارم بين «التفكير» و«المعرفة». فالنومينون الكنطي هو أيضاً موضوع «متمثَّل»، ولكنْ فقط من دون تحديدات الإحساسية. وينتج عن هذا أنّه لا وجود لفكرة عن «الشيء في ذاته»، أو بعبارة أدق: أن هذه الفكرة متناقضة.

«ما أسمّيه مفهوم الشيء في ذاته ويُطوَّر إمكانه ومصدره ضمن نظرية القدرات المعرفية، هو تمثّل لشيء ما بعامّة ليس هو بتمثل، فليس هو شيئاً موجوداً وفردياً ومتعيّناً»[١٢].

لا يعبّر هذا إلا عن **نفي** شكل كلّ تمثّل، ويشير إلى شيء ما «لا بدّ من أن تتأسّس عليه مجرّد مادّة تمثّلٍ ما خارج التمثّل»[١٣]. لكن كيف يمكن أن يكوّن ما لا يقبل التفكير والسلبي المحضُ أساسَ المادّة، أي يعيّن المادة؟ راينهولد نفسه يقرّ بأنّ هذا المفهوم المتناقض «قابل للتمثّل بما هو نفي لشكل التمثّل، أي لا يمكن أن يسنَد إليه أيّ محمول آخر سوى أنّه ليس تمثّلاً»[١٤] لهذا، كلّ مَن يريد أن يتمسّك بمفهوم الشيء في ذاته ليرفض تناقضاً ظاهراً، فإنما يسقط بالضرورة في تحصيلِ حاصلٍ يتحوّل في الوقت نفسه إلى تناقض أشد: إن مفهوم «الشيء في ذاته» هو تمثّل لمفهوم وليس لشيء متعيّن. لكنّ هذا المفهوم ليس قابلاً للتمثّل، وبالتالي فـ «الشيء في ذاته» إمّا سيكون تمثّلاً غير قابل للتمثيل أو سيكون لاتمثُّليةَ تمثّلٍ ما.

فيليكس ديوك

٢ ـ ٢ مبدأ فيشته

إنّ تغيّر المفترضات الأنطولوجية يفضي أيضاً عند فيشته إلى تصوّر يحيد عن التصور الكنطي. يُلغي فيشته هو أيضاً التمثّل الكنطي لشيء في ذاته باعتباره جزءاً من الدغمائية المادية وقع تجاوزه:

---

(١٢) Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des mesnschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2.Buch § XVII s.248.

(١٣) Ebd. S.249.

(١٤) Ebd.

«إنّ الشيء في ذاته هو مجرّد اختلاق ولا حقيقة له البتّة. فمثل هذا الشيء لا يحصل في التجربة: ذلك أن نسق التجربة ليس سوى التفكير الذي يصاحبه الشعور بالضرورة، وحتى الدغمائي الذي يتعيّن عليه ككلّ فيلسوف أن يؤسّسه، لا يمكنه أن يستغني عنه بأيّ شيء آخر»(١٥).

لهذا يمكن أن تُفسَّر التجربة في نظر فيشته على معنى روابطها الداخلية الضرورية. وعندما تأخذ التجربة شكل نسق، فإن هذا النسق لا يكون عندئذٍ طرفاً ذاتياً، بل يكون باعتباره ضرورياً، طرفاً متعيّناً. لا وجود «للاتطابقِ» بين المعرفة والواقع الفعلي، ولهذا فأنساق المعرفة تكون موضوعيةً، وليست ذاتية بالمعنى الكنطي.

هنالك نقطة خلاف أخرى هامة بين موقف كنط وموقف فيشته، أعني طريقة البرهنة. يفكّر كنط في اتساع الظواهر المعرفية (الإبستيمية) ويسعى إلى تخليصها من الشكية. وهو يُثبت أيضاً صحّة تلك المفاهيم الأساسية للتجربة إذ يبرز كيف تعمل وتتكوّن. واشتق كنط هذه المفاهيم ضمن «الاستنباط الترانسندنتالي» لقدرة الذهن. ولكنّه اتُّهم بأنّه قد قبِل ببساطة لائحةَ الأحكام التي خطّط لها المنطقيّون. وبالفعل معظم ما بعد الكنطيين اعتبروا بحذر شديد قبول كنط بالمعطيات (وبخاصة المقولات) إفراطاً، والحال أنه ينبغي للفلسفة في الأصل أن تفسح مجالاً خِلواً من المفترَضات لاشتقاق الظواهر انطلاقاً من ضرورتها. هذا النهج الشاق للاسْتنباط الذي نادى به فيشته هو الذي وضّح في نظره الطبيعة النسقية للتجربة. نقول مرّة أخرى إن الاستنباط ليس خاصّيةً للعرْض الفلسفي: فالاستنباط يرسم بدقّة نشوء البنى الأساسية للتجربة.

إن تأمّلات فيشته في منهجية الفلسفة قادته مباشرة إلى أسئلة حول طبيعة النسق. ويشدّد فيشته رغبةً منه في البرهنة على مصداقية الأطروحة الأساسية في الوضعية الممتازة للعقل، على وجوب أن تكون الفلسفةُ علميةً، أي مدوّنةَ معرفة لا بدّ من هيكلتها والبرهنة عليها بصرامة. ويُقصي في هذا السياق بصراحة الفكرةَ الرومنسية التي تقول بأنّه يمكننا التوصّل إلى الحقيقة بالاستناد إلى منطق مقسَّم ومتعارض مع العقل [٦٤]

(١٥) Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) SWI, s. 428.

(انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب: المساهمة الفلسفية لهولدرلين وللرومنسية الألمانية الباكرة). لا تمثُّل الفلسفة بوصفها علماً صارماً، ولا الدعاوى المساوقة له كانت أمراً غير دارج في عصر فيشته. ودعا فيشته أيضاً إلى أنّه لا بدّ للفلسفة من أن تكون نسقية. ويبرّر هذا كالتالي: لمّا كان العلم نسقيّاً وكانت الفلسفة علماً، فإنّه لا بدّ عندئذٍ من أن تكون الفلسفة نسقية.

يستدل فيشته على هذا في الفقرة الأولى من كتابه **في مفهوم نظرية العلم** (١٧٩٤ سنة) قائلاً:

«لكي نوحّد الأجزاء المنفصلة، الأوثق هو أن ننطلق ممّا تجتمع عليه.

إن الفلسفة علم. وتتّفق كل توصيفات الفلسفة على هذا بقدر ما تختلف في تعيين موضوع هذا العلم. ماذا سيحصل لو أن مصدر هذا الخلاف يكمن في أنّه لم يقع تطوير مفهوم العلم نفسه تطويراً تامّاً وهو المفهوم الذي تُجمِع تلك التوصيفات على التعرّف فيه إلى الفلسفة؟ ماذا لو كان تعيين هذه العلامة المميزة التي يسلّم بها الجميع، كافياً تماماً لتعيين مفهوم الفلسفة نفسها؟

إن للعلم شكلاً نسقياً، فكلّ القضايا ترتبط فيه بمبدأ وحيد وتتوحّد فيه لتكوّن كلاً، ـ وهذا أيضاً أمر نسلّم فيه بشكل كلّي. لكن هل يُستغرَق إذّاك مفهومُ العلم؟

لو وضع أحدهم بناءً على قضية بلا أساس وغير قابلة للبرهنة، مثلاً أنّه توجد في الهواء مخلوقات لها ميول وأهواء ومفهومات ولكن توجد أجسام أثيرية، وأقام تاريخاً طبيعياً لهذه الأرواح الهوائية يكون هو أيضاً في شكل نسقي، وهذا أمر وارد، فهل سنعتبر مثل هذا النسق علماً مهما كانت صارمة الاستنتاجات المستخلَصة فيه ومهما كان جوّانيّاً الترابط بين أقسامه الجزئية في ما بينها؟ وفي المقابل، إذا ساق أحدهم مبرهنة جزئية، ومثاله المهندس الذي يسوق القضية التي تقول إنّه إذا وُضع عمود على سطح أفقي وفي زاوية قائمة، فإنّه ينتصب عموديّاً ويطول إلى ما لا حدّ له من دون أن يميل من أيّ الجهتيْن، وهو ما كان سمعه في السابق ووجد أنّه صحيح في تجارب كثيرة، ـ فإن كل امرئ سيسلّم بأنّه

على علم بما تكلّم فيه، بالرغم من أنّه لا يمكنه أن يسوق بشكل نسقي الدليل الهندسي على قضيته انطلاقاً من المبدأ الأوّل لهذا العلم. والآن، لماذا لا نسمّي علماً ذلك النسق المتين الذي يقوم على قضية لم يبرهَن عليها وغير قابلة للبرهنة؟ ولماذا نسمّي علماً معرفة الثاني التي لا ترتبط في ذهنه بأي نسق؟

بلا شكّ لأن الأولى بالرغم من شكلها المدرسي الصحيح كلّه، لا تتضمّن أيّ شيء يمكن أن نعرفه، ولأن الثاني من دون الشكل المدرسي الصحيح، يقول شيئاً يعرفه ويمكن أن يعرفه بالفعل.

سيقوم جوهر العلم كما يبدو، على طبيعة مضمونه وعلاقة هذا المضمون نفسه بوعي مَن يقول إنّه يعرف، وسيكون الشكل النسقي بالنسبة إلى العلم مجرّد عرَض، فهو لن يكون غاية هذا العلم، بل فقط الوسيلة المؤدّية إلى الغاية.

يمكن أن نتفكّر هذا بشكل مؤقت على النحو الآتي: لو تسبّب شيء ما من أيّ وجه من الوجوه في أن الفكر البشري لا يعرف باليقين إلا القليل القليل، ولكن لا يمكنه بالنسبة إلى الباقي كلّه إلا أنْ يظنّ ويشعر ويسلّم بشكل اعتباطي، ولو تسبّب في الوقت نفسه شيء آخر في أن الفكر البشري لا يمكنه حقّاً أن يكتفي بهذه المعرفة الضيقة أو غير اليقينية، فلن يتبقّى له من وسيلة أخرى لتوسيع المعرفة نفسها والتحقّق منها إلا أن يقارن المعارف غير اليقينية بالمعرفة اليقينية ويتخلّص من تجانس أو عدم تجانس (وليُسمح لي مؤقتاً بهاتيْن العبارتيْن إلى أن يحين الوقت لتفسيرهما) الأولى بالثانية إلى يقينيةِ الأولى أو عدم يقينيتها. لو كانت مجانِسةً لقضية يقينية، لكان بإمكانه أن يسلّم واثقاً بأنها يقينية أيضاً، ولو كانت متعارضةً معها لعلِم إذاك بأنّها خاطئة ولتأكّد من أنّها لن تخدعه وقتاً أطول. فإن لم يتحصّل على الحقيقة، فسيتحرّر من الخطأ.

أوضّح أكثر فأقول: يجب أن يكون العلم واحداً وكُلّاً. إن القضية التي تقول إنّه إذا وُضع عمود على سطح أفقي وفي زاوية قائمة فإنه ينتصب عمودياً، تكوّن بلا شك في نظر مَن ليست له معرفة مترابطة بالهندسة [أو التاريخ، كما ورد في الطبعة الأولى]، كُلّاً، ومن ثمّ تكوّن علماً.

لكننا نعتبر أيضاً الهندسة بأكملها [والتاريخ] علماً، مع أنّها تتضمّن أيضاً قضايا كثيرة أخرى غير تلك القضية والآن، كيف وبتوسّط ماذا تصير زُمرةٌ من القضايا مختلفة في ذاتها كلّ الاختلاف، علماً واحداً وتكوّن عينَ الكلّ الواحد؟

[٦٥] بلا شكّ لا يكون هذا بعامّة من حيث ستكوّن القضايا الجزئية علماً، بل من حيث لا تصير إلى العلم إلا ضمن الكلّ وبتوسّط المنزلة التي تحتلّها في الكلّ وعلاقتِها بالكل. لكنْ لا شيء يمكن أن يتكوّن بواسطة مجرّد تركيب الأجزاء، ولا يوجد في جزء من الكل. إذا لم تكن أيُّ قضية يقينيةً ضمن القضايا المترابطة، فإن الكل الذي يتكوّن عن الرابطة لن يكون هو أيضاً يقينياً.

وبالتالي لا بدّ من أن تكون قضية واحدة على الأقل يقينيةً بحيث تفيد يقينيّتَها للقضايا الباقية، على نحو أنّه إذا وجب أن تكون هذه الأولى يقينيةً، وجب أن تكون قضية ثانية يقينية أيضاً، وإذا وجب أن تكون هذه الثانية يقينيةً، وجب أن تكون قضية ثالثة يقينيةً أيضاً وهكذا دواليك. هكذا ستشترك في يقينية واحدة وحسب، ومن ثَمّ ستصير إلى علم واحد وحسب، قضايا كثيرة وربمّا مختلفة جدّاً في ذاتها، من حيث ستكون كلّها يقينية وتكون لها اليقينية نفسها.

إن القضية التي سميّناها للتوّ يقينية بإطلاق، ولم نسمّ بهذا إلا واحدة، لا يمكن أن تستفيد يقينيتها أوّلاً من ارتباطها بالقضايا الباقية، بل يجب أن تكون يقينية قبل هذا الارتباط. ذلك أنّه لا شيء يمكن أن ينشأ عن توحيد أجزاء كثيرة ولا يوجد في أيّ جزء منها. وفي المقابل، لا بدّ من أن تستمد كلّ القضايا الباقية يقينيتَها من تلك القضية. فيجب أن تكون يقينية ومكينةً قبل الارتباط. لكن، ولا واحدة من القضايا الباقية يجب أن تكون يقينيةً قبل الارتباط، بل لا تصبح يقينية إلا بتوسّط تلك القضية.

بهذا يتّضح في الوقت نفسه أن ما سلّمنا به أعلاه هو وحده الصحيح، وأنّه لا يمكن أن توجد في علمٍ ماَ إلا قضية واحدة تكون قبل الارتباط يقينية ومكينةً. ولو وجدت قضاياً كثيرة من هذا القبيل، فإمّا أنها لن تكون مرتبطةً بالقضايا الأخرى ومن ثَمّ لن تنتمي إلى الكلّ نفسه، بل ستكوّن

مجموعة أو مجموعات منفصلة، وإمّا أنّها ستكون مرتبطة بالباقية. لكنْ لا يجب أن تكون القضايا مرتبطة بغير اليقين الواحد والمتساوي. فإذا كانت قضية واحدة يقينيةً، لا بدّ من أن تكون قضية أخرى يقينية أيضاً، وإذا لم تكن الأولى يقينية، وجب ألّا تكون الثانية هي أيضاً يقينية. وحدها هذه العلاقة المتبادلة لليقين يجب أن تحدّد اتّساق القضايا. ولن يصدق هذا على قضية تكون يقينيةً في استقلال عن بقية القضايا. إذا وجب أن يكون يقينها مستقلاً، فإنّها يقينيةٌ حتى إذا لم تكن القضايا الباقية يقينية، وبالتالي فهي لا ترتبط بها بعامة بتوسّط اليقينية ـ مثل هذه القضية اليقينية التي تتقدّم الارتباطَ وتكون مستقلّة عنه، تُسمّى مبدأ. ولا بد لكلّ علم من أن يكون له مبدأ. والحقّ أن العلم يمكن أن يتكوّن فعلاً وطبقاً لطبيعته الجوانية، من قضية وحيدة يقينية في ذاتها، ولكن لا يمكن بالطبع أن تسمّى مبدأ لأنّها لا تؤسّس شيئاً. ولكنْ لا يمكن أيضاً أن يكون للعلم أكثر من مبدأ واحد، لأنّه لن يكوّن إذاك علماً واحداً بل علوماً كثيرة.

وفضلاً عن القضية التي يتقدّم يقينُها الارتباطَ، يمكن أن يتضمّن العلم أيضاً قضايا كثيرة لا يُتعرّف إليها بوصفها يقينية إلا بتوسّط تلك القضيّة بعامة فتكون يقينيّة على منوالها ودرجة يقينها نفسها. أمّا الترابط فيقوم كما ذكرنا بالتحديد، على أنّه قد توضّح أنّه إذا كانت القضية «أ» يقينية فلا بدّ من أن تكون القضية «ب» يقينية أيضاً، وإذا كانت القضية «ب» يقينية فلا بدّ من أن تكون القضية «ج» يقينية أيضاً وهكذا دواليك. وهذا الترابط يُسمَّى الشكل النسقي للكلّ الذي يتولّد عن الأقسام الجزئية ـ والآن ما الغاية من هذا الترابط؟ بلا شكّ، ليست الغاية منه أن نقوم بحيلة من حيل الربط، بل لكي نعطي يقيناً لقضايا لا يمكن أن تمتلكه في ذاتها. على هذا النحو ليس الشكل النسقي غاية العلم، بل هو الوسيلة العرَضية التي يمكن استخدامها لبلوغ هذه الغاية فقط، بشرط أنّه لا بدّ للعلم من أن يتكوّن من قضايا كثيرة. فليس الشكل النسقي جوهر العلم، بل هو خاصية عرضية للعلم نفسه ـ لنفرض أن العلم بُنيان وأنّ الغاية الرئيسة لهذا البنيان هي المتانة، الأساس متين ولن نبلغ الغاية إلا وفقاً لكيفية وضع هذا الأساس، وبما أنّه لا يمكننا أن نسكن مجرّدَ أساس لا نستطيع بواسطته أن نحمي أنفسنا من الهجمة المدبَّرة للعدو ولا أن نتّقي التقلّبات العارضة للطقس، فإنّنا نشيّد فوق هذا الأساس جدراناً وفوق

الجدران سقفاً. كلّ أجزاء البنيان تتجمّع فوق الأساس وفي ما بينها، وبهذا يكون الكلّ متيناً. لكننا لا نشيّد بنياناً متيناً لنجمّع، بل نجمّع ليصبح من ثَمّ البنيان متيناً. وهو متينٌ من حيث تقوم أجزاء البنيان كلّها على أساس متين»(١٦).

إن قول فيشته بأنّ العلم يحتاج إلى «مبدأ» يصلح باعتباره أساسَ كلّ معرفة لاحقة، يصدر عن أفكاره حول مسألة كيف سيتعيّن على نسق الفلسفة أن ينهج. لا بد من أنْ يبرهَن على هذا المبدأ بصورة مستقلة عن النسق. لو اشتُقَّ لكان تابعاً لقضايا أخرى. وبدلاً من ذلك، يمكن أن تُشتق منه القضايا الأخرى.

[٦٦] يتغيّر تصوّر فيشته للنسق بحسب درجة تعيين مضمون المعرفة التي ينضوي عليها. فهو يرى مثلاً أن كلّ مدونة معرفيّة كاملة تكوّن كلاًّ.

«لكلّ علم شكل نسقي إذا وجب ألّا يكون قضية جزئية منفصلة وكان لا بدّ من أن يكوّن كلاًّ يقوم على قضايا كثيرة»(١٧).

يمكن في هذا السياق أن يكون لفظ «نسق» مرادفاً للقضايا المتماسكة في ا بينها. فمفهوم النسق يدلّ بالفعل في نظر فيشته على سلسلة تلك القضايا التي تُشتقّ من مبدأ أيّ علم كان.

أمّا المبدأ فهو القضية الأوّلية (الأساسية) ولا بدّ من أن يكون يقينياً بلا توسيط، ثمّ تتبعه قضايا أخرى، ولهذا تكون أقلّ يقينية كما يقول فيشته. وهذا إثبات قويّ: إذا كان المبدأ يقينياً واشْتُقَّت منه القضايا الأخرى بشكل صحيح، فإن هذه القضايا لا تفقد شيئاً من اليقينية التي ترجع إلى المبدأ ذاته. ويقدّم فيشته توصيفاً لما يجب أن يكون مبدأ النسق: لا بدّ من أن يكون طابعه التأسيسي ماثلاً بلا توسّط في كلّ دعوى معرفية. «إنّنا نعرف عمّا يعبّر لأنّنا نعرف بعامّة، ونعرف هذا بلا توسّط طالما أنّنا نعرف شيئاً ما»(١٨). وليس مدهشاً أن فيشته يواصل

(١٦) Fichte, *Über den Begri der Wissenschaftslehre* (1794), SW I, s.138-145.

(١٧) Ebd., s.47.

(١٨) Ebd., s.48.

اقتراحَ أنّه ينبغي أن يكون هذا المبدأ «العقل» الذي يلازم كلّ شيء ـ والعقل هنا هو معاودة بناء فيشته لـ «لأنا أفكّر» عند كنط.

وبما أنّنا نعرف الهدف الأعلى بإطلاق لفيشته، أعني إثبات العقل بوصفه مبدأ التجربة، فإنّه يمكننا أن نرى كيف يقود وضعه لهذا الهدف أفكارَه إلى طبيعة النسق. فالسؤال هو إذاً: هل يحقّق «الأنا» دور المبدأ؟ (انظر في ما يتعلّق بنظرية فيشته في الذاتية، الفقرة المخصّصةَ له في الفصل الرابع من هذا الكتاب: المعرفة والعلم). ذلك أنّه بإمكاننا أن نرى الآن أنّه يوجد معنى متعيّن يكون فيه «الأنا» يقينياً بلا توسيط، ولا سيما إذا لم نخلُص من أشكال أخرى لليقين إلى الوعي الذاتي. وفضلاً عن ذلك، ليس هذا خاطئاً، بما أن الوعي الذاتي يقيني بذاته. ويذكر فيشته بالفعل معايير تتوافق إلى حدّ بعيد مع «الأنا» بوصفه مبدأ. يوجد المعيار الداخلي للحقيقة من دون دليل (إذْ لا بدّ من أن تقترن الأدلة بقضايا أخرى)، ثم يوجد المعيار الخارجي. ويمكننا أن نُرجع كلّ ما نعرفه إلى المبدأ. أمّا الذات فتتحقّق ضمن سلسلة من الاشتقاقات المركَّبة، بوصفها أساس مفهوماتنا في الاستنتاج.

الآن وبناء على التطلّعات المثالية الأساسية لنسق فيشته، ينبغي أن نرى لماذا يرفض فيشته إمكانيتيْن لتمثّلِ النسق الذي يُشتَقّ من مبدأ:

(I) يدافع فيشته عن تصوّر أنّه إذا لم يكن المبدأ يتمتّع بيقين ذاتي جزئي، فإنّما يصير مبدأ تابعاً لمبدأ آخر ويكون هذا بدوره تابعاً لمبدأ آخر وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية فيه. (وهذا ما يرفضه هيغل الذي لا يمكن بالنسبة إليه أن يوجد مثل هذا المبدأ الأوّل اليقيني بذاته. فتشابك استنتاجاتنا ضمن أنساقنا المعرفية يعلّل المبدأ الذي يمكننا نحن أن نتيّقن منه) وبالتالي، عندما يصف فيشته النسق بأنّه شكل من أشكال الدور، فإنّه يعطي قيمة إلى أن هذا النسق ليس دوراً يتركّب من مجرّد حقائق موسوطة، بل من حقائق موسوطة بالمبدأ. وهنالك تعيين هامّ آخر لـ «دورية» النسق، وهو أن المبدأ يكون في الوقت نفسه نقطة بداية المعرفة ونهايتَها. ومع ذلك لا يُضاف الطابع اليقيني إلى نقطة البداية، بل يوضَّح بالأحرى أن نقطة البداية هي المبدأ الحاسم لكلّ معرفة.

(II) يلغي فيشته ما نشير إليه نحن اليوم بوصفه تعدّدية نظرية. فتصوّر أنّه يمكن أن توجد سلسلة كاملة من المبادئ الأساسية، سيفضي إلى كثرة الأنساق. نحن نميل اليوم في الحقيقة إلى التسليم بأنّ قناعاتنا، من مثل تلك التي تتعلّق بحياتنا الأخلاقية والسياسية، غالباً ما تصدر عن مبادئ أولى متعارضة وبأن الكثافة النظرية لا تنسجم دائماً مع الواقع.

إذا نظرنا إلى تأويلات قريبة العهد لمفهوم الوضع عند فيشته التي تفسّره على أنّه يتوافق مع النظرية المعاصرة للاتساق، فإنّه يمكن أن نلاحظ أن فيشته يلغي فكرة أن المبدأ يمكن أن يُتصوَّر بما هو مبدأ مؤقّت[١٩]. إن تمثّل مبدأ أساس مؤقّت كما إثباته، يظلّ دليلاً على انعدام الاتّساق: فهو تمثّل يتضمّن «تحديداً» اعتباطياً لما نعرفه ووضعاً لمملكةٍ، لا ليقينٍ، تظلّ بالنسبة إلينا غير معروفة. لهذا فإن نسق العلم مطلق ولا تاريخي ويقيني.

بإمكاننا أيضاً أن نسأل عن شكل المبدأ الذي يجعله مطابقاً لاستنباطات أخرى. إنّنا لا نستطيع أن نشتقّ قضايا إلا من قضايا أخرى. ولهذا لا بدّ من أن يأخذ المبدأ شكلَ قضية. لكنّ أقوالاً في شيء (في المبدأ) يتقدّم في الظاهر كلّ تفكير، تظلّ كما علِم هيغل ذلك، عُرضة للتقويض: كيف يمكن لشيء أن يأخذ شكل قضية، أي يكون عبارة عن اللغة، ويقع إثباته في الوقت نفسه على أنّه يتقدّم كل تفكير؟ ما هو جدير بالملاحظة هو أن فيشته يتساءل هل يمكن أن يُقوَّض المبدأ بواسطة الدليل الذي يقول إنّه إذا كان المبدأ منطقيّاً، [٦٧] فإن المنطق عندئذٍ سيتقدّم المبدأَ. ومع ذلك، فهو يبرهن على أن المنطق يصدر عن المبدأ.

بإمكاننا أن نقدّم على الأقل اعتراضيْن ضد تمثل فيشته أنّه لا بد من أن تكون الفلسفة نسقية كالعلم، إذا كانت بالفعل علماً:

(I) بأي نوعية يكون العلم نسقياً؟ يمكن أن نظنّ أن العلم يشير إلى مدوّنة معرفية تتعاين فيها النظرية والاكتشاف الخبري. هذا يعني أن كلّ علم هو بالطبع مؤقّت بما أنّه يظل منفتحاً أمام الكشف الخبري الجديد.

---

(١٩) Vgl., hierzu Breazeale/Rockmore 1994.

فالقول إن العلم يحمل معه شكلاً نسقياً، قد يعني حصره في قابليته للمراجعة. إن مثل هذا التصوّر للعلم يتناقض مع تمثّل فيشته أن الفلسفة بوصفها علماً تشير إلى نسق من العلاقات الضرورية بين المفاهيم.

(II) يكمُن الاعتراض الثاني في تمثّل أن معيار العلم هو نسقيته. إذا عرّفنا العلم بوصفه نسقيّةً، فإنّه لا تكون لدينا عندئذٍ أي معايير تقويم خارجية. بهذا الشكل سيكون بإمكاننا أيضاً أن نعتبر التنجيم ونظرية الجان علميْن إذ تُرَتَّبُ قضاياهما بصورة نسقية. ويبدو فيشته متيقّظاً إزاء هذا الاعتراض الثاني، بما أنّه يشدّد على أنّه لا يمكن أن يتأسّس العلم على قضايا غير مبرهَنة ولا تقبل البرهنة. لكن هذا الشرط العقلي يبدو في نظر فيشته صعباً، لأنّ فيشته يريد أن يتوخّى نهج تفسير للمعرفة يكون محايثاً للنسق بصورة بحتة. ومن ثَمّ يتعيّن عليه أن يعثر على مبدأ أوّل لا يمكن أن يبرَهن عليه باعتباره جزءاً من النسق. لكنْ، إذا لم يمكن البرهنة عليه باعتباره جزءاً من النسق، فإنّه قد يكون من جديد إثباتاً معرفياً خاطئاً لا يخضع إلى شروط الاشتقاق النسقي. يقع فيشته بموقفه هذا في معضلة طبيعية. فهو يرمي إلى العلمية، ولهذا يلتمس محوَ ظاهرِ المعرفة. لكن لبلوغ هذا الهدف، إمّا أنه يستطيع أن يستخدم مبدأً لا يمكن أن يُشتق من قضايا أخرى (ولهذا يمكن أن يكون بلا أساس)، أو أنّه يستطيع تبرير موقفه من داخل النسق ومن ثمّ يفقد الاتصال بالواقع الخارجي.

٣ ـ شلنغ

ما يسم المثالية الترانسندنتالية لشلنغ في بادئ الأمر هو التأثر القوي بفيشته. فالمقال المبكّر لشلنغ **في إمكانية شكل للفلسفة بعامة** (سنة ١٧٩٤)، يُظهر في جهوده لتطوير منهجية تتناسب مع المنزلة العلميّة للفلسفة، تشابهات لافتة للنظر مع كتيّب فيشته **في مفهوم نظرية العلم** (سنة١٧٩٤). إن شلنغ يفضّل مثل فيشته، منهجاً استنتاجياً تُشتقّ فيه القضايا التي تصدُق، من قضية ذات يقين بداهي، أي من مبدأ أوّل غير مشروط. وإذا اجتمعت هذه القضايا فإنّها تكوّن نسقاً.

ويعي شلنغ جيداً أن كنط اجتهد في الابتعاد بالفلسفة عمّا يرى أنّه بحث عقيم عن اللامشروط. فكنط قد توصّل بفلسفته النقدية إلى أنّه «لا

يمكن البتّة التفكير في اللامشروط من دون تناقض»، لأنّ ما يمكن التفكير فيه بلا تناقض لا بدّ من أن يكون له أساس في الواقع الزمني والمكاني («المشروط») لتجربتنا المادية(٢٠). ولكنّ أفكاراً أخرى من فلسفة كنط النقدية قد أغرت بوضوح شلنغ، أعني تلك الأفكار التي تعلّقت بالخاصيات الفريدة للـ «أنا أفكّر» (الذي «يجب أن يصاحب التمثّلات» كلّها ويُفهم بوصفه تلقائياً). ويمكن أن نقول من دون أن نتنكّر في قولنا لكنط، إنّه قد شدّد هو أيضاً على بُعد الوعي هذا، أي الأنا أفكّر، بتوسّط التعارض مع موضوعات «قابلة للتعيين». لكنْ، ليس «الأنا أفكر» في نظر كنط قضيةً يمكن أن تُستَنتَج من نسق الفلسفة.

عند شلنغ وكما هي الحال عند كنط، لا يُستنبَط «الأنا» نفسه الذي يمكن أن يصلح بوصفه أساسَ نسقٍ استنتاجي. ويقترح شلنغ بالأحرى أن يحدّد موضع بداية النسق بالاستعانة بالحدس العقلي. فالحدس العقلي يشير إلى إثبات أنّه يوجد في كلّ تجربة إدراكٌ للـ «أنا المطلق»، ذلك الجزء من تفكيرنا الذي لا يمكن أن يُعيَّن خُبريّاً. هذا الإثبات الاستبطاني الذي يحمل نبرة ديكارتيةً كان كنط قد رفضه بصورة قطعية حينما نظر في الـ «أنا أفكر» بوصفه شرطاً وليس بوصفه عنصراً للوجود. لكنّ الإثبات نفسَه ليس غريباً إذا نظرنا إلى مضامين تفكيرنا على نحو فنومينولوجي: أنّه يمكننا أن نُسند كلّ العلامات المميزة إلى أيّ تعيين، فهذا ليس البتّة بأمر جلي. لكنْ، أن يعطينا هذا أساساً لنصفه بأنّه «مطلق»، فهذا موضع خلاف.

يحاول شلنغ ضمن مقاله **في إمكانية شكل للفلسفة بعامّة** أن يُبرز أن الأنا يتحمّل مسؤولية التجربة بوصفها كلاًّ. ويمكننا على أساس صيغة ضعيفة لهذا الإثبات أن نستدل على أن شلنغ يفسّر ببساطة الـ «تجربة» بوصفها ذلك الاهتمام بالعالَم الذي ندرك أنّنا واعون به. لكن توجد مواضع في النص، يمكن أن نعثر عليها عند فيشته أيضاً، يثبت فيها شلنغ أنّه [٦٨] ينبغي أن نفهم واقعية العالَم، أي ما نجرّبه عادةً بوصفه موضوعات، باعتبارها في الحقيقة نتاجاً للأنا. وعلى الجملة يفضي مجهود شلنغ إلى موقف مبنيّ طبقاً للمعايير الثلاثة لراينهولد:

---

(٢٠) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, BXX.

(I) يشتقّ هذا الموقف بصورة نسقية إطلاقية الأنا من أنّه يعرض نواقص الإمكانيات البديلة.

(II) ويبدأ في شكل الـ «أنا» بمبدإ أوّل وحيد ومعروف بذاته.

(III) تقع المصادقة على هذا الـ «أنا» بتوسّط الحدس العقلي وعلى نحو فنومينولوجي.

يواصل شلنغ في نسق المثالية الترانسندنتالية سنة ١٨٠٠ العمل على بدايته، حيث يمكن عندها أن تُشتق كلّ تجربة من الـ «أنا». وتشير أفكاره الخاصة بفكرة النسق إلى أنّه ينظر إلى الفلسفة بوصفها الاجتهاد في تعليل يتأسّس ذاتيّاً. ما يقوم به شلنغ هو:

«أنّ ما يُسلَّم به بوصفه فرْضاً هو أنّه ينبغي أن يوجد نسق ضمن معرفتنا، أعني أنّه ينبغي أن يوجد كلٌّ، وهو ما يقوم بذاته وينسجم في حدّ ذاته»[(٢١)].

وبالتالي، فإن تفسيرات شلنغ المستفيضة للطابع النسقي للمعرفة يمكن أن تُفهم باعتبارها محاولة لتأسيس ذاتي مُداخِلٍ للنسق، أي باعتبارها تقوم على تصوّر أن أسس النسق هي النسق ذاتُه:

«بما أنّه لا بدّ من أن يملك كلّ نسق حقيقي (ومثاله نسق بناء العالم) أساس قوامه في حدّ ذاته، فإنّه لا بدّ إذا وجد نسق للمعرفة، من أن يكمن مبدأ النسق عينه داخل المعرفة نفسها»[(٢٢)].

ولكن بالنظر إلى تصوّر الـ «أنا» بوصفه مبدأ الفلسفة (إذ يُعتبر في نطاق الفلسفة الترانسندنتالية)، كان على شلنغ في الختام أن يجد مبدأ أوّلاً لا يكون مؤسَّساً ضمن النسق نفسه.

شرح شلنغ في «تصدير» **نسق المثالية الترانسندنتالية** فكرة النسق الفعّالة في هذا الطور من أطوار تفكيره:

«أنّ النسق الذي يغيّر تماماً، لا بل يقلب النظرة السائدة للأشياء لا

---

(٢١) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.353.

(٢٢) Ebd., s.354.

في الحياة المشتركة وحسب، بل حتى في قسم عظيم من العلوم، يلقى إذا كانت مبادئه مبرهَنةً بالشكل الأكثر صرامة، مناقضةً مستمرّة حتى من لدن الذين يسعهم أن يحسّوا أو يدركوا فعليّاً بداهةَ برهنته، فهذا لا يمكن أن يكون له أساس إلا في العجز عن التجرّد من زمرة المسائل الجزئية التي تثيرها المخيلة المجتهدةُ مباشرةً بمثل تلك النظرة المحوَّلة، وتجلبها من ثراء التجرُبة كلّه، ومن ثَمّ تهوّش الحكم وتربكُه. لا يمكننا أن ننفي قوّة البرهنة ولا نعرف شيئاً سيكون يقينياً وبداهياً يمكن أن نضعه في محلّ تلك المبادئ، ولكننا نخشى الاستتباعات التي تنعكس بوصفها هائلة ونراها أمامنا تنتج عن المبادئ نفسها، ونيأس من إمكان حلّ جميع تلك الصعوبات التي لا تعدم أن تعترض المبادئ عند تطبيقها. ولكن، بما أن المرء على حقّ عندما يطالب كلّ من يُلقي بدلوه في المباحث الفلسفية بعامّة، بأنّه ينبغي أن يكون قادراً على ذلك التجريد ويعرف كيف يتفهّم المبادئ في كلّيتها القصوى حيث يزول الجزئي تماماً، والتي من المؤكّد إذا كانت القصوى، أنّها تتضمّن أيضاً بصورة مسبقة حلّ كل المطلوبات الممكنة، فإنّه من الطبيعي عند التأسيس الأوّل للنسق أن تُستبعَد كلّ المباحث التي تنزل إلى الجزئي ويُتقيَّد بالأوّل الضروري الذي هو إخراج المبادئ في صورة خالصة ووضعها بمنأى عن كلّ شك. لكنْ، كلّ نسق لا يجد مع ذلك المحكّ الأوثق لحقيقته فقط في أنّه يحلّ بسهولة المسائل التي كانت في السابق مستعصية، بل في أنّه يثير هو نفسه مسائل جديدة لم يقع التفكير فيها إلى ذلك الحين ويستخرج انطلاقاً من زعزعة عامّة لما يُسلَّم به على أنّه حقيقي، ضرباً جديداً من الحقيقة. بيد أن هذا بالضبط هو ما تختص به المثالية الترانسندنتالية من حيث إنّه حالما يُسلّم بها، تجد نفسها مضطرّة بصورة معيّنة إلى إنشاء كلّ معرفة مسبقاً وإلى أن تمتحن من جديد ما كان يصدق لوقت طويل بوصفه حقيقةً قائمة، وإذا فرضنا أن هذا الامتحان ينجح، أنْ تستخلص منه على الأقل صورة وشكلاً جديديْن تماماً للحقيقة عينها.

إذاً الهدف من هذا المصنَّف هو، بالتحديد، توسيع المثالية الترانسندنتالية إلى ما ينبغي أن تكون بالفعل، أعني إلى نسق للمعرفة في جملتها، وبالتالي البرهنة على هذا النسق لا بعامّة وحسب، بل كذلك بتوخّي الفعل ذاته، أي من خلال توسيع مبادئه إلى جميع

المسائل الممكنة بالنظر إلى الموضوعات الرئيسة للمعرفة، المسائل التي إمّا أنّها طُرحت في السابق ولم تُحل، وإمّا أنّه لم يمكن أن تتحوّل إلى مسائل إلا بتوسّط النسق نفسه ومن ثمّ تكون مسائل حادثة. وينتج بنفسه عن هذا أنّه لا بد من أن يتعلّق هذا المصنّف بمسائل وبموضوعات لم تعرض البتّة [٦٩] في مشروع أو لغة الكثيرين من أولئك الذين يسمحون لأنفسهم الآن الحكم على الأغراض الفلسفية، إذ لم تزل همّتهم تتعلّق بالعناصر الأولى للنسق التي لا يسعهم التمكّن منها إمّا لعجز أصلي عن فهم المطلوب بالمبادئ الأولى لكلّ معرفة وبسبب حكم مسبق وإمّا لعلل أخرى دائمة. بالنسبة إلى هذه الفئة لا يمكنها أيضاً أن تنتظر إلا القليل من هذا المصنَّف بالرغم من أن المبحث، كما هو مفهوم بنفسه، يتقصّى الأسس الأولى، بما أنّه لا شيء يمكن أن يحصل في هذا المصنّف بالنظر إلى المباحث الأولى لم يقع الإفصاح عنه منذ وقت طويل إمّا في مصنّفات مُبتكِر نظرية العلم وإما في مصنّفات المؤلّف، مع فارق هو أنّه يمكن أن يكون العرض في هذا العمل قد استفاد في ما يتعلّق ببعض النقاط، وضوحاً أكبر من الوضوح الذي كان عليه في السابق، ولكنّه مع ذلك وضوح لا يمكن أبداً على الأقل أن يعوّض نقصاً أصليّاً في المعنى.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الوسيلة التي عمل المؤلّف من خلالها على بلوغ هدفه الذي هو عرض المثالية في امتدادها الكامل، هي أنّه قدّم كل أقسام الفلسفة في اتصال واحد وعرض الفلسفة برمّتها كما تكون، أعني بوصفها تاريخاً مستمرّاً للوعي الذاتي. بالنسبة إلى هذا التاريخ، كلّ ما هو موجود في التجربة لا يصلح إذا جازت العبارة، إلا بوصفه ذكرى ووثيقةً. ولكي يقدَّم مخطَّط دقيق وكامل لهذا التاريخ فإن الأمر لم يقتصر بشكل مبدئي على تفصيل الأطوار الجزئية لهذا التاريخ ثمّ من جديد اللحظات الجزئية ضمن الأطوار عينها تفصيلاً دقيقاً وحسب، بل اقتضى أيضاً عرضها في تسلسل يمكن أن نتيقّن عنده بواسطة المنهج نفسه الذي توخّينا لاكتشافه، من عدم إسقاط أيّ طرف أوسط، على نحو أنّه يُقدّم ترابطاً داخلياً للكلّ لا يمكن أن يمسّه أيّ عصر ويظل بالنسبة إلى كلّ عمل لاحق قائماً باعتباره أساساً ثابتاً لا بدّ من أن يشيّد عليه كلّ شيء.

إن ما دفع المؤلّف إلى أنْ يحرص، بشكل خاص، على عرض هذا الترابط الذي هو في الحقيقة سلسلة متدرّجة من الحدوس يرتفع من خلالها الأنا إلى حد الوعي في أعلى قوّة، كان توازي الطبيعة مع العاقل (mit dem Intelligenten) وهو التوازي الذي توصّل إليه المؤلّف منذ وقت طويل والذي لا يمكن عرضه بصورة تامّة لا في الفلسفة الترانسندنتالية ولا في فلسفة الطبيعة، بل في العلميْن كليهما، ولهذا، تحديداً، يجب أن يكونا علميْن متقابليْن أبداً ولا يمكن أن يتحوّلا إلى علم واحد.

أمّا الحجّة الدامغة على الحقيقة المتساوية تماماً للعلميْن كليهما من منظور نظري التي لم يتعدَّ المؤلّف إلى الآن مجرّد القولَ بها، فينبغي لهذا السبب البحث عنها ضمن الفلسفة الترانسندنتالية، وبخاصّة في هذا العرض الذي يتضمّنه هذا المصنَّف الذي يجب أن يُعتبر نظيراً ضرورياً لمصنّفاته في فلسفة الطبيعة. ذلك أنّه سيتجلى من خلال المصنّف نفسه أن القوى الحدسية نفسها التي تكون في الأنا يمكن إظهارها إلى حدّ معيّن في الطبيعة أيضاً، وبما أن هذا الحدّ هو بالضبط الحدّ الذي يفصل بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، فإنّه سيّان إذّاك بالنسبة إلى مجرّد الاعتبار النظري أن يكوّن الموضوعيّ أو الذاتي الطرفَ الأوّل من حيث أنّه بالنسبة إلى الذاتي لا يمكن أن تحسِم إلا الفلسفةُ العملية (ولكنّها لا صوت لها البتّة في ذلك الاعتبار النظري)، على نحو أن المثالية لا تملك أيضاً أيّ أساس نظري بحت، وبالتالي من حيث إنّه إذا لم نقدّم إلا بداهة نظرية، فلن تكون لدينا البداهة التي يقدر عليها علم الطبيعة الذي يكون أساسه كما برهانه نظريّاً تماماً وبإطلاق. أمّا أولئك القرّاء الذين يعرفون فلسفة الطبيعة فسيستخلصون أيضاً، انطلاقاً من هذه التفسيرات تحديداً، النتيجة المتمثلة في أنّه هنالك أساس عميق بقدر معتبر يكمن في الأمر بذاته، جعل المؤلّف يقابل هذا العلم بالفلسفة الترانسندنتالية ويفصلها عنه تماماً، والحال أنّه من المؤكّد أنّه لو اقتصرت مهمّتنا كلّها على تفسير الطبيعة، لما كنّا دُفعنا البتّة إلى المثالية.

والآن في ما يتعلّق بالاستنتاجات التي يقدّمها هذا المصنّف حول الموضوعات الرئيسة للطبيعة والمادّة بعامّة ووظائفها العامة والنظام العضوي... إلخ، فهي حقّاً استنتاجات مثالية ولكنّها لهذا السبب ليست

مع ذلك (وهو ما يرى الكثيرون أن له معنى متساوياً) استنتاجات غائية (تليولوجية) لا يمكن أن تكون شافيةً في المثالية بقدر ما لا تكون كذلك في أيّ نسق آخر. ذلك أنّه عندما أبرهن على سبيل المثال، على أنّه من الضروري لأجل الحرية أو الغاية العملية أن توجد المادّة بهذه التعيينات أو تلك، أو أن العقل يحدس فعله على العالَم الخارج، بوصفه موسوطاً بنظام عضوي، فإن هذه البرهنة ما زالت مع ذلك لا تجيبني عن سؤال: كيف وبواسطة أيّ آلية يحدس العقل عندئذٍ وبالتحديد ما هو ضروري لأجل تلك الغاية؟ بل لا بدّ من أن تُستمَدَّ كلّ البراهين التي يعرضها المثاليُّ بالنسبة إلى وجود الأشياء الخارجية المتعيّنة، من الآلية الأصلية [٧٠] للحدس بالذات، أي من خلال بناء فعلي للموضوعات. أمّا مجرّد التحويل الغائي للبرهنة فلن يجعل مع ذلك، وبما أن البرهنة مثاليةٌ، المعرفةَ الحقيقية تتقدّم قيد أنملة، لأنّه من المعروف أن التفسير الغائي لموضوع ما لا يمكن أن يعلّمني أيّ شيء على الإطلاق حول أصله الفعلي.

لا يمكن أن تحصل حقائق الفلسفة العملية ضمن نسق للمثالية الترانسندنتالية، إلا بوصفها أطرافاً وسطى، وما يرجع في الأصل إلى النسق نفسه في خصوص الفلسفة العملية إنّما هو الموضوعيُّ فيها وحسب، الموضوعي الذي هو التاريخ في عموميته الأكبر. ويُشترَط استنباطُ هذا التاريخ ضمن نسق في المثالية وعلى نحو ترانسندنتالي مثلما يُشترَط استنباط موضوعي النظام الأوّل أو الطبيعة. إن استنباط التاريخ يفضي في الوقت نفسه إلى البرهنة على أن ما ينبغي أن ننظر إليه بوصفه الأساس الأخير لانسجام ذاتي الفعل وموضوعيّه، لا بدّ من أن يُتفكَّر حقّاً باعتباره متطابقاً مطلقاً لن يكون تمثّله بوصفه موجوداً جوهرياً أو موجوداً شخصياً، أحسن في أيّ شيء من وضعه في طرف مجرّد وحسب، وهو رأي لا يمكن أن نفرضه على المثالية إلا من خلال أغلظ سوء فهم.

وأمّا في ما يتعلّق بمبادئ **التليولوجيا** (نظرية الغايات)، فإن القارئ سيرى بلا شكّ من نفسه أنّها تشير إلى السبيل الوحيدة لتفسير تكاين الآلية مع الغائية في الطبيعة بكيفية مفهومة. ـ وفي الختام، يرجو المؤلف بحكم المبادئ المتعلّقة **بفلسفة الفن** التي ينتهي بها المصنَّف، من أولئك الذين يمكن أن يهمّهم هذا الأمر بصورة خاصّة، أن يتمعّنوا

في أن المبحث كلَّه إذا ما اعتُبر في ذاته، لامتناه، ولا يُعرَض هنا إلا في علاقة بنسق الفلسفة، وهو ما يُلزم بأن نستبعد مسبقاً من هذا الاعتبار جوانب عديدة تتعلّق بهذا الغرض الكبير.

وختاماً، يلاحظ المؤلف أن هدفه الجانبي كان يتمثّل في تقديم عرض للمثالية الترانسندنتالية مفهوم وقابل للقراءة قدر الإمكان، وأنّه لم يكن بإمكانه التوصّل إلى هذا بقدر معيّن إلا بتوسّط المنهج الذي اختاره والذي اقتنع به في تجربة مضاعفة عند عرض النسق على العموم»[(٢٣)].

إنّ شلنغ الأوّل الذي عمل على فلسفة الطبيعة (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب: الطبيعة)، قد طوّر صياغةً للنسق مختلفة نوعاً ما. وأفضت به خشيته من إمكانية ألّا ترصد المثالية الترنسدنتالية لنفسها سوى تفسير ضيّق وذاتي للتجربة، إلى الاشتغال على بنية ظواهر التجربة الخارجية، ولا سيّما بنية الطبيعة. لكنّ «الطبيعة» لا تعني ببساطة الأحداث العرضية أو موضوعات مستقلّة. فالـ «طبيعة» هي بالأحرى مفهوم جامع يضمّ الموضوعات التي تتقاسم علامات مشتركة لسلوك مطابق للقانون. غير أن اقتضاء نسق الطبيعة لا يمكن فهمه بوصفه نسقاً مستقلاًّ عنّا: عندما نتعرّف إلى طابع النسق في الطبيعة فإنّنا نعيد بناء ما نحمله نحن أنفسُنا إلى الطبيعة. من جانب أوّل يُشار إلى الطبيعة نفسها من خلال ضرورة تطوّرها، فهي تتنتّج ذاتيّاً، ومن جانب آخر تدفع الطبيعةُ بتطوّرها الخاص إلى الخارج حتى يبلغ العقلَ البشري الذي تتعرّف فيه إلى ذاتها. إن موضوعيّ التطوّر وذاتيّ التعرّف إلى التطوّر يتعاينان في ما بينهما. وبعبارات أخرى: يمكن أن تُعتبر الطبيعة بوصفها نسقاً. لم يفكّر شلنغ في أن الطابع النسقي يصدر عن فعل أصلي للحدس العقلي. فهو يفهم الطابع النسقي في بادئ الأمر بوصفه بالأحرى سلسلة مفهومات ترتبط في ما بينها بشكل ضروري.

في **مقدّمته لمخطّط نسق في فلسفة الطبيعة** سنة ١٧٩٩ يُدخل شلنغ بمناسبة شرحه لتصوّر القبْلي، هذه الصياغة الجديدة لمفهوم النسق التي يواجه بها كنط. والحال أن القبْلي يعرض في نظر كنط قاعدةً ضرورية

(٢٣) Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800) SW III, s.329-334.

لإمكان التجربة، فإن ما نعرفه قبْليّاً يقوم بالنسبة إلى شلنغ في كلّ أبعاد الطبيعة (غير العضوية والعضوية) بوصفها أبعاداً مفهومةً بالضرورة: وبالتالي فإن الضرورة بهذا المعنى الأوسع هي التي تعرّف القبْلي، كما تعرّف العرضيةُ البعديَّ. فالطبيعة هي نسق قبْليّ لا يظهر بوصفه نسقاً إلا إذا نظرنا إليها من زاوية تأملية. والطبيعة بوصفها نسقاً قبْليّاً يمكن أن تُتفحَّص باعتبارها نسقَ مبادئ تُستخدَم متداخلةً في ما بينها. وبالطبع لا يمكن البرهنة على هذا الأخير إلا ضمن التفسير ومن حيث يكون التحليل طريقة تعيد بناء طبقات بنيان الطبيعة انطلاقاً من وحدتها الأصلية. في كتابه **أفكار لفلسفة في الطبيعة** سنة ١٧٩٧ يستنطق شلنغ حروف البنية النسقيّة للمعالجة الفلسفية للطبيعة كالآتي:

«تحدث التفسيراتُ في فلسفة الطبيعة بقدْر قليل كما في الرياضيات. ففلسفة الطبيعة تبدأ من [٧١] مبادئ معروفة في ذاتها من دون أيّ وجهة محدَّدة سلفاً من مثل التي تحدّدها الظواهر، فوجهتُها تكمن فيها في حدّ ذاتها. وبقدر ما تظلّ وفيةً لهذه الوجهة، بقدر ما تمْثل الظواهر بصورة أوثق في الموضع الذي يمكن أن ينظر إليها فيه وحده باعتبارها ضروريةً، وهذا الموضع من النسق هو التفسير الوحيد الذي يوجد لها. بهذه الضرورة وضمن الترابط العام للنسق وللنمط الذي يصدر بالنسبة إلى الطبيعة في الكلّ وفي الجزء، من ماهية المطلق والأفكار نفسها، لا تُفهم فقط ظواهر الطبيعة العامة التي لم نعرف عنها في السابق إلا فروضاً، بل تُفهم أيضاً وعلى نحو بسيط وواثق ظواهر العالَم العضوي التي حسِبنا منذ القديم أن علاقاتها تتخفّى في أعمق الأعماق وغير قابلة للمعرفة باستمرار»(٢٤).

ههنا في سياق الأفكار حول «ترابط النسق» و«النمط الذي يصدر بالنسبة إلى الطبيعة في الكل وفي الجزء، من ماهية المطلق والأفكار نفسها»، بدأت ترتسم معالم السبيل التي سرعان ما سيسلكها شلنغ منذ سنة ١٨٠٠ مع فلسفته في الهوية: إن أساس الطابع النسقي للوجود ومفهمة Konzeptualisierung الفلسفة بوصفها نسقاً، هو المطلق الذي يتطابق مع نفسه في جميع أشكاله وتشكّلاته.

(٢٤) Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797-1803 2nd ed.), SW II, s.70f.

هذا المفهوم هو أساس اقتضاء الطبيعة الجامعة والشاملة Ganzheitlichkeit للمعرفة الذي يؤسّسه شلنغ في **دروسه حول المنهج الأكاديمي للدراسة** في سنة ١٨٠٣، على مفهوم المطلق. تنطلق الدروس التي يخصّصها شلنغ لـ «كلّ الذي تكوّنه العلوم» من تشخيص زمني - نقدي «لشواش [. . .] أو محيط واسع» بإزائه يرى المرء أنّه يُترك وحيداً ضمن العلوم الحديثة التي تخضع لمبدأ تقسيم العمل، «من دون بوصلة ولا نجم هادٍ»[٢٥]. أمّا ما يقترحه شلنغ كمعالجة لهذا الأمر فهو «مفهوم مطلق للعلم» يوجّه كلّ معرفة جزئية نحو الجملة الإبستيمية (المعرفية) الشاملة، فكلّ جزئيّ لا تكون له من «قيمة إلا من حيث يستفيد في حدّ ذاته الكلّي والمطلق». لكي لا يفكّر المرء «بوصفه عبداً، بل بوصفه حرّاً وفي نطاق روح الكلّ»، لا بدّ من أن تشارك كلّ معرفة في «المعرفة الأصلية». إن الفلسفة تقدّم بوصفها «علم العلوم جميعاً»[٢٦]، الجملة الشاملة لمعرفة تنعكس بوصفها معرفة المعرفة.

والآكد أن دروس شلنغ ترمي أيضاً، ولأوّل وهلة بصورة أوّلية، إلى أنموذج جديد من المؤسسات ومضامين العلوم وجدليتها. ولكنّها تكوّن من حيث مغزاها الفلسفي، نسقاً موسوعياً[٢٧] في شكل ميتافيزيقي. فما يُقال ههنا دائماً عن العلوم الجزئية هو موجَّه إلى ميتافيزيقا شلنغ في المعرفة والفعل التي تقول قضّيتاها الجوهريّتان إن:

«المعرفة في جملتها هي [. . .] بمثابة ظاهرة مطلقة للكون الواحد الذي يكون الوجود أو الطبيعة ظاهرتَه المطلقة الأخرى.

إن الإنسان، الكائن العاقل بعامّة، موضوع ليكون تتمّة لظاهرة العالَم: ينبغي أن يتطوّر من نفسه ومن فعاليته، وهو ما يُعوز الجملة الشاملة لتجلّي الإله»[٢٨].

---

(٢٥) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, s.209.

(٢٦) Ebd., s.212ff.; Vgl. Ebd., s.254.

(٢٧) Ebd., s.247; Schelling sagt, die Vorlesungen könnten als «Grundriss die Stelle einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften verterten».

(٢٨) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des Akaemischen Studiums* (1803), SW V, s.218.

ويرتبط مفهوم الجملة الشاملة عند شلنغ باحترام الكثرة:

«في هذا يكمن التسامح الحقيقي الذي يتطلّب التفكير في جميع الأشياء متضمّنة في الجملة الشاملة والانتباه إليها في موضعها. ولكنّ هذا التسامح لا يكمن في إرادة حشر كلّ شيء تحت قانون واحد وإقحام تنوّع الخلق الإلهي الذي يتجلّى بامتياز لدى النوع البشري، ضمن صيغة تسمّى قانوناً أخلاقياً، وهو ما يكون أكبر وهم ممكن»(٢٩).

إنّ غرض **الدروس** هو «المعرفة الحقيقية [...] التي فيها يعرف العقلُ لا الفردُ»(٣٠) ففلسفة الهوية لدى شلنغ تُرجع الإبستيمولوجيا التي تحتلّ منذ كنط منزلة الفلسفة الأولى، إلى **أنطولوجيا المعرفة**.

على هذا الأساس التأمّلي يخوض شلنغ في مسألة تاريخ المعرفة ويشترط في هذا أنْ «يُجعل الماضي نفسه موضوعاً للعلم» بدلاً من «وضع المعرفة به في موضع العلم نفسه، بتوسّط العلم التاريخي على هذا المعنى يُغلق الممر الذي يؤدّي إلى الصورة الأصلية»(٣١) والحقّ أن «للعلم الفعلي بالضرورة جانباً تاريخياً، بما أنّه تجلٍّ مطّردٌ للعلم الأصلي»(٣٢). ويحدّد هذا الجانب التاريخي أرضية العلوم الوضعية(٣٣). لكنّ التعارض الذي يقع إثباته بين «التاريخ» أي العلوم الوضعية والفلسفة لا يدوم «إلّا طالما يُفهم التاريخ باعتباره سلسلة أحداث عرضية أو بوصفه ضرورة خبرية» ولم يُدرَك أن كلّ فعل فردي إنّما هو مشروط بالضرورة نفسها التي يكون المطلقُ أصلَها.

لم يتخلّ شلنغ في تطوّره اللاحق عن مسألة الطابع النسقي للفلسفة. وهذا ما يعني في درس ألقاه في إرلانغن في سنة ١٨٢١ بعنوان **في طبيعة الفلسفة بوصفها علماً**، أنّ:

(٢٩) Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (Würzburger Vorlesungen) (1804), SW VI, 548.

(٣٠) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, s.224.

(٣١) Ebd., s.226f.

(٣٢) Ebd., s.282.

(٣٣) Ebd., s.286.

[٧٢] «الفكرة أو الميل إلى إيجاد نسق للمعرفة الإنسانية، أو بعبارة أخرى أنسب: اعتبار المعرفة الإنسانية في نسق وفي قوام، إنّما يفترض بالطبع أن المعرفة ليست في الأصل ومن نفسها في نسق، وأنّها بالتالي [...] ليست طرفاً قائماً، بل إنّها بالأحرى طرف متناقض. كان على الفكر البشري سابقاً أن يختبر نفسه في جميع الاتجاهات لكي يتعرّف إلى هذا الشتات وهذا التقلّب وهذا الشقاق، وبصورة ما على هذه «الحرب المدنية» داخل المعرفة الإنسانية ـ (ذلك أنّه لا بدّ لهذا النزاع الداخلي من أن يصير ظاهراً). [...] وعليه **فالأنساق** تتقدّم من حيث الزمان النسق. والحاجة إلى الانسجام لا تصدر إلا عن عدم الانسجام.

ولكي يكون النزوع إلى النسق ماثلاً بالفعل، لا بدّ في الختام من أن ينضمّ إليه فهمُ أن نزاع الآراء ذاك ليس شيئاً عرضياً ولا يكمن في النقص الذاتي من مثل التفكير السطحي أو تقلّب الفرد، أو حتى كما يتصوّر الكثير من التافهين، بما هو قائم على مجرّد المماحكات الكلامية. لا بدّ من أن نقتنع بأنّ لهذا النزاع أساساً موضوعياً وبأنّه يتأسّس على طبيعة الأمر برأسه وفي الأصول الأولى لكل كيان. ولهذا بالتحديد يجب أن نكون قد تخلّينا عن الأمل في إنهاء هذا النزاع، حرب الكلّ ضد الكلّ هذه، إذ أن أيّ رأي جزئي للآخرين يمكن أن يسود بإطلاق ويمكن أن يُخضع نسقٌ ما النسق الآخر. غير أنّه من الظاهر أن هذا هو ما يمكن أن يقع في غالب الأحيان. أعني بالرغم من أن كل الأنساق التي يُقصي بعضها بعضاً، تشترك في أنّها ليست النسق، وأنّها في هذه النقطة طرف جزئي وتابع، ولكن على هذا النحو لا يمكن لأيّ نسق أن تكون له مرتبة أعلى من التي لنسق آخر. أو هو، وهذا يقتضي عرضاً أدقّ، يسلك في الحقيقة على هذا النحو. ولكنْ، من بين كل التناقضات القائمة بين الأنساق لا يكون في بادئ الأمر إلا تناقضٌ كبير واحد وشقاق أصلي واحد. نريد أن نعبّر عن هذا التناقض نفسه على نحو أنّه إذا وقع إثبات أ=ب، فإن إثباتاً آخر يقول إنّها =ج. ولكنْ، الآن يمكن أن يحصل أن كلا النسقيْن، النسق الذي يضع أ=ب والنسق الذي يضع أ=ج، يُتصوّران في درجة ثانوية جدّاً وأنّهما يمْثلان على هذا النحو متقابليْن. وفي الأثناء يوجد نسق يرتفع فوق هذا المنظور

التابع، ولكنْ لا يقف عند منظور أعلى من قبيل الذي سيوحّد أ=ب وأ=ج، بل يقف من جديد عند أ=ب ولكن من منظور أرفع وفي قوّة أعلى ـ ولكن غالباً ما لا تكون الأحادية إلا أكثر حدّةً، ذلك أنّه كما بُدِئ بالشقاق والتفكّك، يُتمادى في الأحادية لتبلغ في النهاية حيث تقرّر الفرديةُ وحسب، وبهذا يقرّ المرء بألّا أحد من الآخرين سيّد بإطلاق. لكن إذا تزايد [القول] بـ أ=ب بالفعل (من دون أن يكون تبدّل في جوهره)، والحال أن القول بـ: أ=ج لم يتزايد، بل ظلّ على ما هو عليه، فإن ما يحصل هو أن أ=ب يسود أ=ج. لكنّ هذا لا يدوم طويلاً، فالقول بـ: أ=ج يُدرك في النهاية نقصه، ويتزايد أيضاً على نحو أنّه يتعارض من جديد مع القول الآخر من منظور أعلى وحسب، تماماً كما تعارضا في السابق من منظور أدنى.

هنالك إمكانية أخرى لم تزل أكثر عرضية، وهي هذه: إذا تماسك القول بـ: أ=ب والقول بـ: أ=ج تماسكاً تامّاً، فإنّه سيتعلّق بأحد الطرفين أن يزعم أن الأوّل أو الثاني هو مصارع أحسن. إلا أن هذا هو نصر لا يحسم أيّ شيء على الإطلاق.

وبالتالي يمكن في الظاهر وبالنسبة إلى عصر ما أن يسود نسقٌ ما الأنساق الأخرى، ولكن ليس بالفعل وعلى الدوام. أن هذا محالٌ وأنّ كل نسق هو على حقّ مثل الأنساق الأخرى وله دعوى مماثلة تصدق، فهذا هو الفهم الذي لا بدّ من أن يتقدّم فكرةَ النسق في معناه الواسع، النسق بامتياز. طالما أن المادي لا يتنازل عن حقّه للعقلاني أو المثالي لا يتنازل عن حقّه للواقعي، فإنّه لا يمكن التفكير في النسق بامتياز (kat'exochen) [. . .].

وعليه، فإن فكرة النسق بعامّة تفترض النزاع الضروري بين الأنساق الذي لا يمكن حلّه: فمن دون هذا النزاع ما كانت هذه الأنساق أيضاً لتنشأ البتّة»(٣٤).

وظاهر أن شلنغ عندما يلغي الدعاوى الجزئية في النسق، ويشدّد على الكثرة الضرورية للأنساق بوصفها مفترض «نسق المعرفة الإنسانية»،

---

(٣٤) Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821), SW IX, s.209-211.

لا يختلف فقط عن هيغل، بل إن هيغل هو المقصود أيضاً بهذا النقد.

٤ ـ هيغل

قاد هيغل الفلسفة إلى فهم للنسق حيث يبذل جهداً واضحاً لتلقّي أفكار سابقيه وتطويرها أكثر.

(I) تعرّف كنط إلى أن وظيفة العقل هي البحث عن النظام في معارفنا. ولكنّ خطأه يكمن حسب هيغل في أنّه لم يدرك أن النظام النسقي الذي تقع فيه معرفتنا لا يكون دائماً ذاتيّاً.

[٧٣] (II) فيشته وشلنغ على حقّ عندما يشدّدان في مثاليتهما الترانسندنتالية على الطابع الاستنتاجي للأنساق: أن الأنساق ليست مجرّد تمارين ترتيب وترصيف، وأنّ قضاياها يجب أن ترتبط في ما بينها ارتباطاً صارماً (أمّا شكل هذا الارتباط الصارم فلم يُشرح بالتفصيل). لكنّ هيغل يلغي تصوّر أن أنساق المعرفة الأكثر أساسية تقوم على قضية أساسية، على مبدأ يقع خارج النسق، وقضية لا تقبل البرهنة.

(III) كانت تفسيرات شلنغ للتنسيق الموضوعي للطبيعة مجدِّدة بالنسبة إلى تصوّر موضوعية نسق المعرفة.

إن «نسق الفلسفة» عند هيغل هو أحسم الأنساق جميعاً، ـ نزعة شمولية كاملة (ein Holismus) كلّ عنصر يعضد فيها بشكل استدلالي بقية الأنساق الأخرى. فلا تكون لكل عنصر من ضرورة ضمن النسق، إذا وفقط إذا ارتبط بشكل استدلالي. وهذا يعني أن النسق نفسه هو ذلك الذي يكون حقيقياً، ـ النسق في عرضه المترابط بالتمام، وليس مبدأ مفضَّلاً.

ينظر هيغل بالتفصيل في ما فسّره فيشته وشلنغ في السابق على أنّه ارتباط بين النسق والمنهج، ذلك أنّه يعتقد أن التخطيط لنسق في الفلسفة يحتاج إلى نمط مخصوص من الاشتغال العقلي على المفاهيم، أي إلى منهج بعينه. في هذا السياق يعمل هيغل على مبحثه في الجدلي.

ويعرض هيغل بعض عناصر مفهومه في النسق في موضع من علم المنطق سنة ١٨١٢ يعطيه عنوان **من أين يجب الابتداء في العلم؟**.

ويرفض هيغل بصراحة تصوّر أن المعرفة تبدأ بمبدأ أو قضية يُطرحان من البرهنة، وفيشته هو الهدف الضمني لنقده. إن تصوّر قضية أو مبدأ يقعان خارج النسق هو إثبات لمبدأ غير موسوط. لكنّ كلّ المفاهيم هي بالنسبة إلى هيغل موسوطة. هذا الضرب المغاير تماماً للدلالة، أعني الحضور المطلق للتوسيط، يضع تحدّياً كان فيشته سيراه تحدّياً لا يمكن رفعه. إذا لم يكن من الممكن تقديم مبدأ تفضيلي، فإنّه لا بدّ من أن يكون النسق، وهكذا يفكّر فيشته، دوراً بلا بداية ولا نهاية. وبالفعل يتناول هيغل صراحةً هذا المشكل بغية حلّه. إن الفصل الذي يحمل عنوان «من أين يجب الابتداء في العلم؟» هو محاولة للتعرّف إلى أنّه لا وجود لبداية غير موسوطة. فاللاتوسيط يُرفض في فلسفة هيغل باستمرار وبالجملة.

كيف نبدأ إذاً مع الفلسفة؟ إذا كان كل مفهوم موسوطاً، فلا مفهوم من المفاهيم يصلح عندئذٍ ليكون بداية الفلسفة. يوصي هيغل بالابتداء بمفهوم يظهر أنّه غير موسوط ونظهر نحن أنّنا نجرّبه بوصفه غير موسوط. إن المفهوم الذي يختاره هيغل كنقطة بداية لنسق المنطق هو مفهوم «الكينونة». ويستند هذا المفهوم بالفعل، كما سيظهر ذلك، إلى سلسلة من التعيينات: سيتبيّن أنّه مبدأ موسوط. في هذه النقطة، ليس المفهوم الذي ينبغي الابتداء به، «قضية أساسية» بالمعنى الذي يفهمه فيشته، وليس قضية تُشتقّ منها كلّ القضايا الأخرى. إن نقطة البداية هي بالأحرى مفهومٌ يُعوزه التعليل ولا يقبل التعليل إلا ضمن علاقاته المتمفصلة نسقيّاً.

يقدّم هيغل في **موسوعة العلوم الفلسفية في صيغتها المجملة** سنة ١٨٣٠ في الفقرات ٦١ ـ ٧٨ تفسيره المفصَّل لمفهوم التوسيط، أي للنظرية التي توضّح الوحدة الجوانية للنسق. إن التوسيط كما يفهمه هيغل هو علامة كلّ ما يُفهم بتوسّط المقولات:

«وهذه [المقولات] كما يضبطها الذهن، إنما هي تعيينات محدودة، أشكال للمشروط والتابع والموسوط».

وعليه، فالموضوع الموسوط ليس خلواً من الحدود (بل محدود) وليس مطلقاً (بل مشروط) وليس مستقلاً. والمقولات، كما يواصل هيغل

عرضه، هي مرادفات للمفاهيم. فالفهم، أي التفكير بتوسط المفاهيم، يعني تفهّم موضوع «في شكل [طرف] مشروط وموسوط»(٣٥). وإذا كان التوسيط يشير إلى طبيعة العلاقات بين مفاهيم ضمن كلّ مفهومي، فإن الجدلية هي عندئذٍ عنصر مفتاح للمنهج نستعين به في عرض «الكلّ». إن الجدلية هي المنهجية التي نستعين بها لنكشف الطبيعة الموسوطة لمعرفتنا.

ويحاول هيغل في **فنومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧ تفسير الطريقة التي بواسطتها نبتعد عن المعرفة الجزئية ونتحرّك في اتجاه معرفة شاملة، أي الطريقة التي بواسطتها نتحرّك من مقاطع معرفية مستقلّة إلى النسق. أمّا المفهوم الذي يتناول ضمنه هذه الطريقة فهو التجرُبة: إن انبساط نسق الفلسفة هو تجربة في ذاتها. ويصف هيغل بمصطلحه الخاص التجربة باعتبارها «الحركة الجدلية التي يتعاطاها الوعي [. . .] في حدّ ذاته»(٣٦) ويستدل على أن التجربة تملك بنية عقلية قابلة للمعرفة. وهذا يعني أن المسار الذي نتحرّك فيه من المعرفة الجزئية لنبلغ المعرفة الشاملة، ليس بخلو من التخطيط ولا باعتباطي. فكل مرحلة من مراحل التجربة تنتجُ بواسطة ضرورة عقلية. [٧٤] ولا تجد التجربة كفايتها ببساطة في أيّما نقطة تظلّ عقليّاً متخلّفة وراء معرفة لا يمكن التعرّف إليها. إن الفكر يعدّل نفسه بالأحرى إلى أن يبلغ كفاية إدراك الموضوع الذي يعمل على فهمه. وعليه، فإن التجربة هي بالجوهر مسار يدفعه الاقتضاء العقلي لتجاوز النقص وعدم الاتساق (لحظة الجدلية).

ويختلف المنهج الجدلي جوهرياً عن الشكّية. ويزعم هيغل أن أساس الشكّية ينبغي أن يكون التعرّف إلى لحظة التجربة التي لا يتوافق فيها المفهوم والموضوع (وبمعنى ما يكون هذا سوء استعمال للجدلية). وتستنتج الشكيّة من ذلك حسب هيغل أنّه لا يمكن معرفة أي موضوع. بهذا المعنى تتركنا الشكية عند معرفة سلبية تماماً تُحصّل بواسطة تجريد لحظة الشك من مسار الفهم. وهذا وفقاً لعبارات هيغل إنّما يسم الشكّية

---

(٣٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.147.

(٣٦) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.78.

من حيث «لا ترى دائماً في النتيجة إلا الليس (العدم) المحض وتجرّد من هذه النتيجة أن الليس يحدّد ليسَ ما ينتج عنه»(٣٧).

لا تدرك الشكّية أن السالبية أو الليسَ عنصرٌ من عناصر فهم المسار، ولكنّها ليست شرطاً له. وعلى خلاف ذلك يؤوّل هيغل السالبية بوصفها عنصراً عقلياً للتجرُبة يُلزمنا بالبحث عن حكم أكثر إرضاءً. ومن المهم ألّا تشير هذه السالبية إلى التعرّف إلى خطأ ما وحسب: فالسالبية هي أيضاً بنّاءة. إنّها تُفهمنا شيئاً عن الموضوع لم يمكن للمفهوم أن يعيّنه. أمّا التضمن العقلي لهذه السالبية فهو حقيقة جديدة وتهذيبٌ لمفهمتنا للموضوع. وهذه التجربة إنما هي المحرّك الذي يسمح بتطوير النسق. بهذا نكتشف عن الموضوع أنّه الموضوع الذي يأبى في الختام التطابق مع المفهوم. على هذا الأساس يسمي هيغل سالبية التجربة «سالبية متعيّنة» «ذاتَ مضمون»(٣٨).

ويتضمّن **علم المنطق** عام ١٨١٢ بعض الأفكار الهامّة حول دور المنهج عند بلوغ «الفكرة المطلقة». فـ «الفكرة المطلقة» ليست فعليّةً إذا فُصلت عن المنهج الذي يُفضي إليها. وختاماً، ليست الفكرة المطلقة موضوعاً أو شيئاً نجتهد في اكتشافه. إننا نبلغها بوصفها منتهى مسار فهم، وللمسار نفسه ـ أي المنهج، دلالة كبيرة بالنسبة إلى بلوغ هذا المنتهى.

«وبهذا فالمنهج هو انبثاق المفهوم الذي يعلم ذاته ويتّخذ من ذاته بوصفها المطلق والذاتي كما الموضوعيَّ، موضوعاً له، ومن ثَمّ انبثاقه بوصفه تكافؤ المفهوم مع واقعه، وبوصفه وجوداً يكونه هو ذاتُه. وعليه فإن ما ينبغي اعتباره في هذا الموضع بوصفه منهجاً ليس إلا حركة المفهوم ذاته الذي تعرّفنا سابقاً إلى طبيعته، ولكنّه مذّاك وفي المقام الأوّل المفهوم مع دلالة أنّه كلّ شيء وأنّ حركته هي الفعالية المطلقة والكلّية، الحركة التي تتعيّن ذاتياً وتتحقّق ذاتيّاً. ولهذا ينبغي أن نتعرّف إلى المنهج باعتباره الكيفية الجوانية والبرانية الكلّية التي بلا تقييد

---

(٣٧) Ebd., s.73.

(٣٨) Ebd.

وباعتباره القوّة اللانهائية بإطلاق التي لا يستطيع أيّ موضوع إذ يمكن أن يُقدَّم بوصفه خارجياً وبعيداً عن العقل ومستقّلاً عنه، أن يقاومها ويكون بإزائها على طبيعة جزئية ويدفعَ نفاذَها فيه. ولهذا السبب فإن المنهج هو النفس والجوهر، ولا شيء يكون مفهوماً ويحصل الوعي بحقيقته إلا إذا خضع إلى المنهج خضوعاً تامّاً؛ فإنما هو المنهج الخاص بكلّ أمر برأسه لأنّ فعاليته هي المفهوم»(٣٩).

يفسّر هذا الموضع من النص الشرط الذي يعبّر عنه هيغل بصورة منتظمة، وهو أنّه لا بدّ للفلسفة من أن تحاول بلوغ فهم جوّاني لموضوعها بدلاً من الفهم البرّاني. فالمناهج البرانيةُ تزيّن الموضوع بمفهومات متصوَّرة سلفاً، أمّا المنهج الجوّاني، المنهج الجدلي بما هو كذلك، فيكون حسّاساً بالنظر إلى الموضوع ويرد الفعل على تجربة الموضوع.

يعبّر هيغل في «مقدّمة» موسوعة العلوم الفلسفية سنة ١٨٣٠ عن رأيه في مسألة المنهج على النحو الآتي:

«(§ ١٣) إن تكوّن الفلسفة وتطوّرها يُتمثَّلان ضمن الشكل الخاص لتاريخ برّاني، بوصفهما تاريخَ هذا العلم. ويعطي هذا الشكل لتاريخ تطوّر الفكرة صورة تسلسل عرَضي شبيهة بمجرّد تنوّع المبادئ وأشكال إنجازها ضمن الفلسفات التي تخصّها. لكن الصانع القائم على هذا العمل منذ آلاف السنين إنما هو روح حيٌّ واحد تقوم طبيعته المفكِّرة على أن يعي ما هو، وأن يكون في الوقت نفسه، من حيث صار على هذا النحو موضوعاً، فوق هذا الموضوع، ويكون في حد ذاته درجةً أعلى. في الفلسفات التي تظهر على أنّها متنوّعة لا يُبرز تاريخ الفلسفة في شطر أوّل، إلا فلسفة واحدةً في درجات متنوّعة من تكوّنها، ويُبرز في شطر آخر أن المبادئ الجزئية التي أسّس كل واحد منها نسقاً من الأنساق، ليست إلا فروعاً [٧٥] لعين الكلّ الواحد. إن الفلسفة الأخيرة في الزمان هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة، وبالتالي لا بدّ من أن تتضمّن مبادئ

---

(٣٩) Hegel, Vissenschaft der Logik 51812?m Die Lehre voö Begriff, HW 6, s. 550.

الفلسفات كلّها. وعليه فإنّها، هذا إذا كانت من الفلسفة، الفلسفةُ الأكثر تطوّراً وثراءً وتجسّداً.

في هذا الظاهر للفلسفات المتكثّرة والمتنوّعة جدّاً، لا بدّ من أن نميّز بين الكلّي والجزئي طبقاً لتعيّنهما الخاص. فالكلي إذا تناولناه صوريّاً وإلى جانب الجزئي، يصير هو أيضاً شيئاً ما جزئيّاً. ستُستنكَر مثل هذه الوضعية من نفسها في شؤون الحياة المشتركة بوصفها وضعية غير مناسبة وغير موفَّقة، كما لو أن أحدهم على سبيل المثال طالب بالثمار ورفض الكرز والإجاص والعنب لأنّها كرز وإجاص وعنب ولكنّها عنده ليست ثماراً. لكنْ بالنظر إلى الفلسفة يجيز المرء لنفسه احتقارَها معلّلاً ذلك بأنّه توجد فلسفات متنوعة وأنّ كل فلسفة منها ليست إلا فلسفة واحدةً وعنده أنّها ليست الفلسفة، ـ كما لو أن الكرز ليست هي أيضاً بثمار. ويحدث أيضاً أن نضع فلسفةً يكون مبدؤها هو الكلي إلى جانب فلسفة يكون مبدؤها جزئياً، بل حتى إلى جانب نظريات تؤكّد أن لا وجود لأيّ فلسفة البتّة، على معنى أن الجهتيْن لن تكونا إلا نظرتيْن متنوّعتيْن للفلسفة، كما لو أن النور والظلمة مثلاً سيسمّيان ضربيْن متنوّعيْن للنور.

(§ ١٤) إن التطوّر نفسه الذي يُعرَض في تاريخ الفلسفة، يُعرض ضمن الفلسفة نفسها، ولكنْ يُعرَضُ محرَّراً من تلك البرّانية التاريخية، وعلى نحو خالص في عنصر التفكير. فالفكر الحرّ والحقيقي هو متجسد في حد ذاته، وعلى هذا النحو هو فكرة، وفي كلّيته الكاملة هو الفكرة أو المطلق. أمّا علم هذا الفكر فهو بالجوهر نسق، لأنّ الحق بوصفه متجسّداً لا يكون إلا من حيث ينبسط في حدّ ذاته ويجتمع ويتماسك في وحدة، أي يكون بوصفه جملةً شاملةً ولا يمكن أن تكون ضرورة اختلافاته وحرية الكلّ إلا بواسطة تمييز هذه الاختلافات نفسها وتعيينها.

لا يمكن لتفلسف من دون نسق أن يكون علميّاً في شيء. فبالإضافة إلى أن مثل هذا التفلسف يعبّر أكثر لذاته عن ضرب تفكير ذاتي، فإنّه يكون وفقاً لمضمونه، عرَضياً. فالمضمون لا يكون له من تعليل إلا بوصفه لحظةً من لحظات الكلّ، ولكنّه خارج هذا الكلّ يكون له مفترَض لا أساس له أو يقيناً ذاتياً. إن الكثير من الكتابات الفلسفية تنحصر بهذه

الكيفية في التعبير عن تخمينات وآراء وحسب. من الخطأ أن يُفهم من النسق فلسفة ذات مبدأ محدود ومختلف عن المبادئ الأخرى. وعلى العكس ينبغي لمبدأ فلسفة حقيقيةٍ أن يتضمّن في حدّ ذاته كلّ المبادئ الجزئية.

(§ ١٥) كلّ قسم من أقسام الفلسفة هو كلٌّ فلسفي، دائرة مغلقة في حدّ ذاتها، لكنّ الفكرة الفلسفية تكون في هذا القسم على تعيّنية جزئية أو في عنصر جزئي. وبما أن الدائرة الجزئية هي جملة شاملة في حدّ ذاتها فإنّها تخترق حدَّ عنصرها وتؤسّس دائرة تاليةً، ولهذا يعرُض الكلُّ بوصفه دائرةَ دوائر، تكون كلّ دائرة منها لحظةً ضروريةً على نحو أن نسق عناصرها الخاصّة يكوّن الفكرة كلّها التي تظهر أيضاً في كل عنصر جزئي.

(§ ١٦) إن العلم بوصفه موسوعةً لا يُعرض في التطوّر المفصَّل لجزئيته (Besonderung)، بل ينبغي أن ينحصر في الأوّليات والمفهومات الأساسيّة للعلوم الجزئيّة.

أمّا كم من الأقسام الجزئية تنتمي إلى ذلك لتكوّن علماً جزئياً، فهذا غير محدَّد من حيث إن القسم لا يمكن أن يكون لحظةً مفرَدة وحسب، بل لا بدّ من أن يكون هو نفسه جملة شاملةً لكي يكون حقيقيّاً. ومن ثَمّ فإن كل الفلسفة يكوِّن في الحقيقة علماً واحداً، ولكن يمكن أن يُنظر إليها أيضاً بوصفها كلاًّ من العلوم الجزئية الكثيرة. وتختلف الموسوعة الفلسفية عن موسوعة أخرى دارجة إذ إن هذه ينبغي أن تكون مثل ركام للعلوم التي تُتناوَل بكيفية عرضية وخُبرية والتي من بينها أيضاً تلك التي لا تحمل من العلوم إلا الاسم ولكنّها هي نفسها مجرّد جمْع من المعارف. أمّا الوحدة التي تُجمع ضمنها العلوم في مثل ذلك الركام، بما أنّها تُجمَّع على نحو برّاني، فإنّما هي أيضاً وحدة برّانية، نظام. ولا بدّ من أن يظل هذا النظام للعلّة نفسها التي تجعل المواد أيضاً ذات طبيعة عرضية محاولةً، وأن يُظهر دائماً جوانبَ غير ملائمة. ذلك أنّه فضلاً عن أن الموسوعة الفلسفية ١) تقصي مجرّد مجاميع المعارف، كما تظهر الفيلولوجيا مثلاً في بادئ الأمر، فإنّها تُقصي أيضاً وعلى كلّ حال ٢)

تلك المجاميع التي تتأسّس على مجرّد الاعتباط من مثل علم الشعارات، فالعلوم التي من هذا النوع هي وضعية بإطلاق. ٣) هنالك علوم أخرى تسمّى هي أيضاً وضعية، ولكن يكون لها مع ذلك أساس وبداية عقليّان. هذا الجزء المكوّن ينتمي إلى الفلسفة، ولكن الجانب الوضعي يظلّ خاصّاً بتلك العلوم.

إن لوضعيّ العلوم [٧٦] أنواعاً مختلفة. ١) إن بدايتها العقلية في ذاتها تمرّ إلى العرَضي إذ ينبغي لها أن تخفض الكليَّ إلى الجزئية والواقع الخبريْيْن. وفي هذا المجال من التغيّر والعرضيّة، لا يمكن أن تصلح المفاهيم، بل لا تصلح إلا العلل. ومثاله علم الحقوق أو نسق الضرائب المباشرة وغير المباشرة اللذان يقتضيان قرارات نهائية ودقيقة تقع خارج تعيّنية المفهوم في ذاتها ولذاتها، ومن ثَمّ تترك مجالاً للتعيين الذي يمكن أن يُدرك طبقاً لعلّةٍ ما وعلى هذا النحو ثَمّ طبقاً لعلّة أخرى مغايرة وعلى نحو مغاير ولا يمكنه أن يستقر إلى علّة نهائية متأكّدة. وكذلك فكرة الطبيعة تضيع في تفرّدها ضمن الأعراض، وتاريخ الطبيعة والجغرافيا والطب. . . إلخ، تسقطُ في تعيينات للوجود وفي أنواع وفصول نوعية تحدّدها الصدفة الخارجية ولعبة ولا يحدّدها العقل. والتاريخ أيضاً يدخل في هذا المضمار إذ إنّها إذا كانت الفكرة ماهيته، فإن ظهوره يكون مع ذلك في العرضية ومجال الاعتباط. ٢) مثل هذه العلوم هي وضعيةٌ أيضاً من حيث إنّه لا تتعرّف إلى تعييناتها بوصفها متناهية، ولا تُبرز مرور هذه التعيينات ودائرتها كلّها إلى دائرة أعلى، بل تسلّم بها على أنّها تصدق بإطلاق. مع تناهي الشكل هذا، كما كان الأوّل **تناهي المادّة**، يقترن ٣) تناهي **أساس المعرفة** الذي هو في شطر منه الاستدلال العقلي وفي شطر آخر الشعور والاعتقاد ونفوذ الأطراف الأخرى، وبعامّة نفوذ الحدس الباطن والظاهر. فالفلسفة التي تريد أن تتأسّس على الأنثروبولوجيا ووقائع الوعي والحدس الباطن أو على التجربة الخارجية، تدخل هي أيضاً في هذا المضمار. ٤) ويمكن أن يحدث أيضاً ألا يكون خُبريّاً إلا **شكل العرض العلمي**، ولكنْ ينظّم الحدس المفعمُ بالمعنى ما لا يكون إلا ظواهر، تنظيماً يكون على منوال التسلسل الداخلي للمفهوم. وينتمي إلى مثل هذا الخُبْر أن تنتفي

الملابسات الخارجية والعرضية للشروط من جرّاء تعارض وتنوّع الظواهر المجمَّعة، وهو ما يجعل الكلّي عندئذٍ يهلّ أمام الحس. بهذه الكيفية ستعرض الفيزياء التجريبية الرشيدة والتاريخ... إلخ، العلم العقلي للطبيعة وللأحداث والأفعال البشرية، في صورة برّانية تعكس المفهوم.

(§ ١٧) أمّا بالنسبة إلى **البداية** التي ينبغي للفلسفة أنْ تضعها، فإن الفلسفة تبدو على أنّها تبدأ بعامّة مثل العلوم الأخرى، بمفترَض ذاتي، أعني أنّه يتعيّن عليها أن تجعل من موضوع جزئي، من مثل المكان والعدد... إلخ، في غير هذا الموضع والتفكير في هذا الموضع، موضوعاً للتفكير. غير أن هذا هو الفعل الحر للتفكير الذي يضع نفسه عند المنظور حيث يكون لذاته ومن ثَمّ يُنتج موضوعه ويعطيه لنفسه. ولا بدّ بعد ذلك للمنظور الذي يظهر على هذا النحو بوصفه غيرَ موسوط، من أن يصير ضمن العلم إلى نتيجة، وبحقٍّ ما يتحوّل إلى النتيجة الأخيرة للعلم حيث يبلغ من جديد بدايته ويؤول إلى نفسه. بهذه الكيفية تظهر الفلسفة بوصفها دائرةً تؤول إلى نفسها وليست لها بداية بالمعنى الذي تكون به بداية للعلوم الأخرى، على نحو أن البداية هي فقط علاقة بالذات من حيث تقرّ العزم على التفلسف، وليست علاقة بالعلم بما هو كذلك. أو، وهو الشيء نفسه، لا بدّ لمفهوم العلم، ومن ثَمّ المفهوم الأوّل، وبما أنّه الأوّل فهو يتضمّن الفصل الذي يجعل التفكير موضوعاً لذات متفلسفة (وبصورة ما خارجية)، [إذاً، لا بدّ لمفهوم العلم] من أن يُدرِكَه العلمُ ذاتُه. بل هذه هي الغاية الوحيدة للعلم وفعله وهدفه، أعني أن يتوصّل إلى مفهوم مفهومه ويبلغ كفايته و[يحقّق] أوْبته إلى ذاته»[٤٠].

يمكن أن يُعتبر بوصفه المشروع الخاصّ بالموسوعة، الجهدُ الذي يبذله الطور ما بعد الكنطي للمثالية الألمانية للانتهاء إلى اكتشاف كيفيات اشتغال العقل في الواقع الفعلي. وحُدّد المشروع في وقت لاحق بوصفه محاولة لإبراز أن التجرُبة تُفهم في النهاية باعتبارها اجتهاد الكائن البشري

(٤٠) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.58-63.

لإيجاد النظام في العالَم. من هذا المنظور ليس البشر أجزاءً من الطبيعة منفعلةً، بل هم فواعل تشكّل بصورة حرّة، وعلى الأقل في غالب الأحيان، الواقع الفعلي في توافق مع العقل. وتشمل الموسوعة جميع المفهومات والمبادئ التي اكتشفها وطوّرها الفلاسفة وعلماء الطبيعة ومنظّرون آخرون. عند هيغل، كما هي الحال عند فيشته وشلنغ، تمثّل نصوص معيّنة أو تعزّز الأبعاد النسقية للمعرفة. فالتسلسلات التي تُعالَج فيها المفهومات و«تُستنبَط» ضمن النصوص، إنّما تقدّم للقارئ تجربةً عن الطبيعة النسقية: إننا نتحرّك من مفهوم إلى مفهوم إلى أن تُستغرَق استنتاجاتنا. إن هذه المفهومات تقوم حسب هيغل، ضمن علاقة نسقية، فهي تكوّن «جملة شاملة عضوية»: إنّها كلّها لحظات الفكرة التي يفهمها هيغل، بكلّ تعييناتها الجوانية المفهومة، باعتبارها الواقع في مجمله. وكلّ مفهوم باعتباره لحظة من الكلّ يقع ضمن الفكرة المطلقة في علاقة منطقية بجميع المفهومات الأخرى. أمّا نسق المعرفة فهو كلّ قائم لذاته، فيه [٧٧] يُصادَق داخليّاً على كلّ مفهوم. وهو مستقلٌ عن الشروط الوهمية للعالَم الموجود. والحقائق التي يقع إثباتها في نطاق هذا النسق إنّما يُتحقَّق منها باعتبارها حقائق ضرورية، بما أنّها عناصر نسق. واستنساخ هذا المنهج هو مهمّة الفلسفة.

والآن ما هي علاقة هذه النزعة الشمولية (الهولستية) بكيفيات اشتغال العقل في الواقع الفعلي؟ إنّه من الثابت في نظر هيغل أن «تفلسفاً من دون نسق لا يمكن أن يكون علميّاً». ولكنّه من الثابت أنّه لا يضبط البتّة بشكل مسبق مبادئ واقع فعلي يُدرَك شمولياً وعلى نحو نسقي. فآراؤه حول النسق تتعلّق في المقام الأوّل بالفلسفة:

«الفلسفة هي كلُّ فلسفي، دائرة مغلقة في حدّ ذاتها»[٤١]

يجب إظهار الواقع الفعلي الشامل بواسطة شرح النسق الذي يرسم خارطة الواقعي الفعلي. وهذا يعني في **فنومينولوجيا الروح** أنّ:

«الحقّ إنما هو الكلّ. لكنّ الكلّ ليس إلا الماهية التي تستكمل ذاتها

(٤١) Ebd., s.60.

بواسطة تطوّرها. وينبغي أن يُقال في المطلق إنّه بالجوهر نتيجة وإنّه لا يكون ما يكون في الحقيقة إلا في النهاية»[٤٢].

بما أن الفلسفة تحاول أن تعطي معنى للمفهومات المؤسِّسة للعلوم الجزئية، فإنها تتوخّى طريقة استنتاجية من حيث تتعرّف إلى العلاقة الضمنية التي تربط مفهوماً بمفهوم آخر، إلى أن تتوصّل في الختام إلى نتيجة نهائية. لكنّ هذه النتيجة هي التعيين التام والتحديد النوعي لنقطة البداية. بهذا المعنى تعرض النتيجة النهائية عودةً إلى نقطة البداية مع أن نقطة البداية هي الآن موسوطةٌ تماماً والحال أنّها تُمُثّلت عند لحظة بداية النسق باعتبارها غيرَ موسوطة. إن النسقية هي حصيلة مسار التحديد النوعي هذا، أي هذا التوسيط. ويستدل هيغل على أنّه «توجد سلسلة من التشكّلات يجتابها الوعي على هذه السبيل»[٤٣]. في تَجواب «سلسلة» [التشكّلات] لا يعمل هيغل إلا على تفسير فلسفي لعلاقاتها، تفسيراً لا يكون ممكناً إلا مع انتهاء المسار، حيث تُفحَص «المحدّدات النوعية». وعليه فالموسوعة ليست جمعاً، وليست حتى جمعاً مرتباً وجزئياً للمفهومات المفاتيح للثقافة الفكرية الغربية: يمكن أن تُعتبر في نتيجتها النهائية معاودةُ بناء فلسفي للعلاقة القائمة بين هذه المفهومات، مناسبةً لكي يتفهّم القارئ النسقَ من الداخل. وبالفعل، يثبت هيغل في **فنومينولوجيا الروح** أن «المعرفة لا يمكن أن تكون وتُعرَض فعليّاً إلا بوصفها علماً أو بوصفها نسقاً»[٤٤].

هنالك سؤال هامّ يُطرح عمليّاً على كلّ مَن يقرأ نصوص هيغل: إذا سلّمنا بأن المفهومات التي يستعرضها هيغل في نطاق النسق الفلسفي تقوم ضمن علاقة تربط في ما بينها، كيف ينبغي لنا مع ذلك أن نفهم بدقّة هذه العلاقة؟ ليست المفهومات مجرّد أجزاء لمجموع (من قبيل الألوان أو الرتب العسكرية مثلاً). فهذه المفهومات تبدو في فلسفة هيغل على أنّها تقوم ضمن علاقة استنتاجية تصل في ما بينها. ولكن أيّ نوع من

---

(٤٢) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.23.

(٤٣) Ebd., s.72.

(٤٤) Ebd., s.26.

الاستنتاج هو هذا؟ إن استنتاج مفهوم من مفهوم آخر لا يكون منطقيّاً، فقط إلا إذا كان تحليلياً. لكن الفلسفة الهيغلية تميل إلى التفصيل: فهي تخلصنا من الاستتباعات غير المعروفة للقضايا. أين يكمن الهدف من الرسم الإجمالي للشروط التي تقوّم مجتمعةً نسق الفلسفة؟ لا يمكن أن يكون الجمعَ الخُبري لتلك المفهومات (ليس أرسطوطاليس). فليس لدينا أيّ أساس للتسليم بأن شروطاً تقوم ضمن أيّ علاقة تربط في ما بينها: يمكن أن تكون ببساطة الشروط المجمَّعة لظاهرة معينة. على هذا النحو تسيّر فكرة النسقية اجتهادات هيغل الاستنتاجية بالرغم من توصيته بتقصّي القضايا أو الموضوعات التي ينبغي امتحانها بلا أحكام مسبقة وتحمّل عبء الاستنباط الذي يلازمها. إن التوتر بين هذا التفتّح وما يتبيّن بوصفه النسق الذي يشمل كلّ شيء، يكون مستشكلاً. فمفهومات الفلسفة لا يمكن أن تُشتق من أخرى: لا يمكن على سبيل المثال أن يُشتق مفهوم السببية من مفهوم الذات. لكن رأي هيغل المقابل يُؤدّي إلى طريقة في الاستنتاج تنتهي إلى خليط غريب من الاستنتاجات التي تكون في بعض الأحيان منطقية وأحياناً أخرى دلالية، أو تكوّن أحياناً أخرى نتائج حول أنسب طريقة للتفسير. ويمكن أن نعثر على أشكال الاستنتاج هذه جنباً إلى جنب: فلا يكاد المرء يعجب من أن شرّاحاً متفهّمين قد اكتفوا بمحاولة قراءة نسق الاستنتاجات لدى هيغل بوصفه تمرينَ تأويل (هرمينوطيقا).

إن تصوّر أنّه بإمكان الفلسفة أن تنتج بواسطة الاستخدام الصحيح للعقل نسقَ تجربة، يظل تصوّراً ينبغي اختباره. ومن دون اعتبار المجهودات الكبيرة لهيغل، فإن الظاهر (انطلاقاً من الأسباب التي ذكرناها أعلاه) أن محاولة هيغل للتوصل إلى نسق التجربة ظلّت بلا نجاح. لقد عمل فلاسفة كثيرون استلهموا مثالية هيغل، على محاولات أخرى لبلوغ نسق في التجربة. أمّا في ألمانيا، فكان شلنغ الكاتب بعد وفاة هيغل هو من قدّم أوّل تحليل ما بعد مثالي للتلازم المتهافت [٧٨] بين النسق والواقع الفعلي. لقد استدل شلنغ في «فلسفته الإيجابية» الأخيرة التي أدمجت إذّاك «فلسفته السلبية» والتي عارض فيها هيغل (وعارض فيها شلنغ في الوقت نفسه وبصورة ضمنية فلسفتَه الأولى)، على النحو الآتي:

«يعثر المرء في منطق هيغل على جميع المفهومات التي كانت دارجة بصورة مباشرة أو حتى المفهومات الماثلة في عصره، ويُتناول كلّ مفهوم منها في موضع محدَّد بوصفه لحظةً من لحظات الفكرة المطلقة. وهذا يتعلّق بدعوى تنسيق كامل، أي يرتبط بدعوى الإحاطة بجميع المفهومات وأنّه خارج دائرة المفهومات التي أحيط بها لن يكون أيّ مفهوم آخر ممكناً. لكنْ، ماذا لو ظهرت الآن مفهومات لا يعرف عنها هذا النسق أيَّ شيء، أو لا يعرف أن يتناولها في حدّ ذاتها إلا في معنى مغاير تماماً للمعنى الأصلي؟ إذّاك، بدلاً من نسق محايد يستقبل كلّ شيء على قدم المساواة، لن نكون إلا بإزاء نسق غير محايد إمّا أنّه لا يستقبل إلا مفهومات بعينها أو أنّه لا يستقبلها إلا على المعنى الذي تتفق فيه مع النسق الذي قد تمّ افتراضه بعدُ. لقد عيب على هذا النسق منذ وقت طويل أنّه يشوّه باعتباط كامل، حيث يبلغ المفهومات العليا التي هي لهذا السبب تحديداً أقرب ما تكون من الإنسان، أعني المفهومات الأخلاقية والدينية»(٤٥).

إنّ حقيقة هذا الاتهام بالنسبة إلى مصير التصوّر الكلاسيكي للنسق في المثالية الألمانية، قد تأكّدت بوصفه اتهاماً حاسماً: فاستُبدِل تصوّرُ إمكان الإحاطة بجملة الواقع ضمن نسق فكري، بالتصوّر الفلسفي للاتطابق، حيث تكون حدود التفكير عنصراً من عناصر التجربة. فأمّا «الجدلية» بوصفها منهجَ تفكير فلسفي فقد تناولها ماركس وأتباعه ضمن شكلٍ مستشكل بوصفها عنصراً من عناصر نسق آلي/ ميكانيكي موجَّه نحو الوضعية ودراسة علمية للقوانين (نومولوجيا). وأمّا في القرن العشرين فقد وقع تطوير إمكانات هذا المفهوم بالنسبة إلى الاشتغال الفلسفي على التجرُبة عند هانس ـ يورغ غادامير وثيودور فيزنغروند آدرنو بكيفية متباينة انتزعته من استخدامه الأصلي باعتباره آلة الفلسفة النسقية.

بريان أوكنور(*)

(٤٥) Schelling, *Zur Geschichte der Neuren Philosophie* (1827), SW X, s.139.

(*) ترجمته عن الإنكليزية إلى الألمانية كارولا فون فلييز، ونقله إلى العربية ناجي العونلي عن النص الألماني، ثم تمت مقارنته مع الترجمة عن النص الإنكليزي التي قدمها مشكوراً الأستاذ العارم.

أدبيات للتوسع في البحث

Ahlers, Rolf. (ed). *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations = System Und Kontext: Frühromantische Und Frühidealistische Konstellationen.* Lewiston; Queenston; Lampeter: Edwin Mellen Press, 2004.

حول كنط

Kopper, Margit. *Die Systemfrage in der transzendentalen Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft und ihre Bedeutung fur die Reflexion des Wissens in sich bei Hegel.* Würzburg: Konigshausen and Neumann, 1991.

Leitner <http://www.alibris.com/search/books/author/Leitner%2C%20Heinrich/aid/2925156>, Heinrich. *Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie.* Würzburg: Würzburg: Konigshausen and Neumann, 1994.

Sänger, Monika. *Die kategoriale Systematik in den «Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre»: Ein Beitrag zur Methodenlehre Kants.* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1982.

Sandkaulen, Birgit. «Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren: Problematische Transformationen in der klassischen deutschen Philosophie.» *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*: vol. 50, no. 3, 2004.

Stolzenberg, Jürgen. *Ursprung und System.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1995.

Stolzenberg, Jürgen und Hans Friedrich Fulda. *Architektonik Und System in Der Philosophie Kants.* Hamburg: Meiner, 2001.

حول فيشته

Asmuth, Christoph. «Der Anfang und das Eine. Die Systemgestalt bei Fichte, Schelling und Hegel.» in: Christoph Asmuth, Alfred Denker und Michael Vater, eds., *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel/Between Fichte and Hegel.* Amsterdam; Philadelphia: B. R. Grüner, 2000. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 32)

Grosos, Philippe. *Système et subjectivité: Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling*. Paris: J. Vrin, 1996. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série)

Kraus, Emil. *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*. Berlin: Reuther and Reichard, 1916.

Mues Albert (ed.). *Transzendentalphilosophie als System: Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806, Vorträge der 2. Internationalen Fichte-Tagung in Deutschlandsberg vom 3.-8.8.1987*. Hamburg: Meiner Felix Verlag, 1989.

Wildfeuer, Armin G. *Praktische Vernunft Und System: Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1999.

حول راينهولد

Ahlers, R. «The Conception of Reinhold's System, Seen in its Reliance upon and confrontation with Jacobi, Fichte, Bardili and Schelling: and his influence on Hegel,» in : *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations = System Und Kontext: Frühromantische Und Frühidealistische Konstellationen*. Lewiston; Queenston; Lampeter: Edwin Mellen Press, 2004.

Ameriks, K. P. «Reinhold on Systematicity, Popularity, and the Historical Turn.» in : *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations = System Und Kontext: Frühromantische Und Frühidealistische Konstellationen*. Lewiston; Queenston; Lampeter: Edwin Mellen Press, 2004.

Schönborn, A. V. «Fichte and Reinhold on the Delimitation of Philosophy.» in : *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations = System Und Kontext: Frühromantische Und Frühidealistische Konstellationen*. Lewiston; Queenston; Lampeter: Edwin Mellen Press, 2004.

حول شلنغ

Asmuth, Christoph. «Der Anfang und das Eine: Die Systemgestalt bei Fichte, Schelling und Hegel.» in: Christoph Asmuth, Alfred Denker und

Michael Vater, eds., *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel/Between Fichte and Hegel.* Amsterdam; Philadelphia: B. R. Grüner, 2000. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 32)

Cesa, C. «System und Geschichte im Spannungsfeld zwischen Schelling und Hegel.» in: Herbert Stachowiak, ed., *Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denkens.* Hamburg: F. Meiner, 1997. 5 vols.

Bd. 1. *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert,* herausgegeben von Herbert Stachowiak, unter Mitarbeit von Claus Baldus.

Gloyna, Tanja. *Kosmos und System: Schellings Weg in die Philosophie.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002. (Schellingiana; Bd. 15)

Grosos, Philippe. *Système et subjectivité: Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling.* Paris: J. Vrin, 1996. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Nouvelle série)

Marquet, J. F. «Système et sujet chez Hegel et Schelling.» *Revue de métaphysique et de morale*: vol. 73, no. 1968.

Marx, W. «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegel's Phaenomenologie des Geistes.» paper presented at: *Ist systematische Philosophie möglich?,* Stuttgarter Hegel-Kongress 1975; veranst. von d. Internat. Hegel-Vereinigung in Verbindung mit d. Heidelberger Akad. d. Wiss, d. Schelling-Kommission d. Bayerischen Akad. d. Wiss. und d. Stadt Stuttgart: hrsg. von Dieter Henrich. Bonn: Bouvier, 1977. (Veröffentlichung - Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie; 9)

Mues, Albert (ed.). *Transzendentalphilosophie als System: Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

Roy, J. «Systeme et liberte chez Kant et Schelling.» *Phi Zéro: Revue d'études Philosophiques Montréal*: vol. 10, nos. 2-3, 1982.

Sevsen, C. «System und Methode: Zur Form der Transzendentalphilosophie bei Schelling und Schleiermacher.» in: Christian Danz, Claus Dierksmeier und Christian Seysen, eds., *System als Wirklichkeit: 200 Jahre Schel-*

lings «System des transzendentalen Idealismus. Hamburg: Königsh./ Neum., Würzb, 2001.

Thiel, Manfred. *Fr. W. J. Schelling: Eine analytische Darstellung*. Heidelberg: Elpis Verlag, 1994. (Methode/Manfred Thiel; Bd. 4)

حول هيغل

Cesa, C. «System und Geschichte im Spannungsfeld zwischen Schelling und Hegel.» in: Herbert Stachowiak, ed., *Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denkens*. Hamburg: F. Meiner, 1997. 5 vols.

Bd. 1. *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*, herausgegeben von Herbert Stachowiak, unter Mitarbeit von Claus Baldus.

Grosos, Philippe. *Système et subjectivité: Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling*. Paris: J. Vrin, 1996. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série)

Horstmann, Rolf- Peter. «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption.» *Philosophische Rundschau*: vol. 19, 1872.

Marquet, J. F. «Système et sujet chez Hegel et Schelling.» *Revue de métaphysique et de morale*: vol. 73, 1968.

Marx, W. «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegel's Phaenomenologie des Geistes.» paper presented at: *Ist systematische Philosophie möglich?*, Stuttgarter Hegel-Kongress 1975; veranst. von d. Internat. Hegel-Vereinigung in Verbindung mit d. Heidelberger Akad. d. Wiss, d. Schelling-Kommission d. Bayerischen Akad. d. Wiss. und d. Stadt Stuttgart: hrsg. von Dieter Henrich. Bonn: Bouvier, 1977. (Veröffentlichung - Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie; 9)

Westphal, Merold (ed.). *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982.

الفصل الرابع

المعرفة والعلم (ص ٨٠)

١ ـ مشكلات نظرية المعرفة

لا وجود لفلسفة تبدأ من نقطة الصفر، ولا وجود لفلسفة لم تتقدّم عليها سُنّة سابقة. كما إنّه لا وجود لفلسفة تصدر عن التراكم المجرد الذي حصل في الماضي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى تاريخ النظريات الفلسفيّة التي خصّصت لحلّ مثل هذا المشكل: كيف تنشأ معرفة الإنسان وعلمه؟ وكيف تتعلّق المعرفة بالواقع التعلق الذي غالباً ما يوصف باعتباره عملية خطيّة تتدرج من نظريات هزيلة إلى نظريات متينة[1] وقد تكوّنت خرافات بفضل خطاطات من جنس «من هيوم إلى كنط» أو «من كنط إلى هيغل». لكن تاريخ فلسفة المعرفة والعلم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يمكن أن يفهم بوصفه نتيجة لإبستيمولوجيات تجريبية أو حسوية أو مادية أو مثالية بل إن علامتها المميزة هي بالأحرى نظريات خليطة ومتناقضة ومتكاملة في آن. ففيها تتساوق ميتافيزيقا المدرسية الكلاسيكية والتجريبيّة بحسب سُنّة بيكون ونظريات المعرفة الماديّة الطبعانية وفلسفة كنط النقدية ومحاولات لرد الإبستيمولوجيا الفلسفيّة إلى نظريات تجريبية طبعانية وخاصة إلى الفيزيولوجيا، وكذلك بعد حوالى سنة ١٨٠٠ إلى مثالية نظرية المعرفة عند فيشته وشلنغ وهيغل

(١) Zur Geschichte der Erkenntnistheorie vgl. die Einführung Sandkühler 1991.

الذين سعوا بكيفيات مختلفة تمام الاختلاف وخلال جهود الجدل الحاسم لما بينهم من خلاف لحلّ المشكل الذي بدا أن كنط قد تركه من دون حلّ مشكل العلاقة بين المعرفة الذاتوية والواقع الموضوعي. كما إن الفلسفة الوضعية ظهرت للوجود في حياة شلنغ وهيغل ـ فلسفة كومت الوضعية ـ في تنافس مع المثالية. (ومصطلح نظرية المعرفة لم يصك إلا حوالى سنة ١٨٣٠ في المدرسة الكنطية لكن دلالته الاصطلاحية الصارمة لم تتحقّق لأول مرة إلا في عمل تنومن **تاريخ الفلسفة**. وقد دعا بنيكه بصراحة سنة ١٨٣٢ في كتابه **كنط ومهمة عصرنا الفلسفية** إلى الارتباط بنظرية المعرفة الكنطية، والتسمية الصناعية «نظرية المعرفة» لم تصبح مصطلحاً دارجاً إلا سنة ١٨٦٢ بفضل مصنف تسلر **في دلالة نظرية المعرفة ومهمتها**.

ومن دون اعتبار لفروقها وتناقضاتها، فإن كل هذه الجهود في نظرية المعرفة تسعى مع ذلك إلى هدف هو الجواب عن مسألة مركزية بالنسبة إلى الوجود الإنساني: كيف يمكن أن نصل فنحقق هدف المعرفة بتوسّط مساعي الوعي للدخول في علاقة مع الواقع ومن ثَمّ لتمثيله بحيث تمكّن التمثلات من هداية الأعمال الإنسانية هدايةً عقلانية؟ وبفضل الجواب عن هذا السؤال تتحدّد بدرجات مختلفة من الواقعية زيادة ونقصاناً خطوط فاصلة ترسم على حدود الواقع في ذاته ولكن بين مناظير نظرية تكوينية متفاضلة:

وإمّا أن الواقع الموضوعي وصفات الكائنات الواقعية تُعلم بتوسط نسخ ممثلة لها، وإما أن الذات العارفة تكوِّن (تشكل) بإنجازات وعيها وبفضل قدرتها المعرفية واقعاً ظاهرياً مطابقاً وذا دلالة تامة للإنسان.

وبصورة مستقلة عن المنحنى الإبستيمولوجي الذي نختار فقد تمّ تطوير معايير، ينبغي أن تفصل بين علم الواقع الحقيقي وعلمه الزائف (ونذكر على سبيل المثال من بين غيره من المعايير معيار الحقيقة بالمطابقة أو بالتناسق أو معايير الحقيقة الذرائعيّة).

إن الجهود المنتسبة إلى نظرية المعرفة تسعى إلى أن تحدّد مفهوم المعرفة وهو مفهوم يشمل العملية المعرفية شموله لحصيلتها تحديداً،

ويمكّن من وضع حدود فاصلة بين العلم من حيث هو قناعة صادقة معللة والأشكال الهزيلة من الظنون والمعتقدات. فما نسميه «المعرفة» هو فاعلية قصدية وتصوريّة متجهة نحو الوقائع (ما عليه الأمر) وتكون حصيلتها علماً ذا صحة موضوعية، وقابلاً لاستعمال الذوات المشترك. لكن كيف يحصل العلم الموضوعي الصحيح وماذا تعني الصحة الموضوعية ذلك هو ما يبقى محل نزاع.

وفي مثل هذه المسائل المتنازع عليها، سعى فلاسفة المثالية الألمانية الذين مثلوا في تاريخ فلسفة المعرفة والعلم إلى تكوين أفكار متنوعة خاصة بهم، سعياً نجد فيه الاتصال كما نجد الانفصال، أعني أفكاراً قدمت قطيعة مقصودة وواعية. وكان كنط مُحاورهم المقدّم. فقد اتخذ هؤلاء المثاليون الذين كانوا يعملون على تصورات مختلفة للمثالية (انظر الفصل الثاني من هذا العمل: فصل العقل والمطلق) مواقف من كنط بعضها له (شلنغ خاصة مثلاً) وبعضها عليه (هيغل خاصة مثلاً). وفي الغاية فإن فلسفة كنط لم تكن لهذه العلة نقطة وصل أو حجر عثرة بل هي كانت تقتضي كذلك اللجوء إلى التجريبية البريطانية والعقلانية القارية والنظريات الحسوية ومادية التنوير الفرنسي.

لذلك فبداية عرض المثاليّة الألمانيّة بكنط أمر بالغ الأهمية والدلالة. إلا أنّه ينبغي ألا ننسى أن ذلك لا يعني أنه نقطة الصفر بل هو يعني أنه ذروة سُنّة (**ص ٨١**) بدأت مع بيكون، وفيها يمثل هيوم علامة طريق لا يمكن لأي فلسفة معرفة أن تغفله[*]. وحتى كنط نفسه فإنه قد بدأ الطبعة الثانية من **نقد العقل الخالص** (عام ١٧٨٧)، بتذكير بارز ببيكون أصيل

(*) علاقة علاج هيوم لهذه المسألة بعلاج الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لها ليست مجرد وقوع الحافر على الحافر بل هي ثمرة حتمية للفصل بين الضرورة المنطقية بين المعاني والضرورة الوجودية بين الأعيان التي يمكن أن تكون موصوفة بتلك المعاني من دون أن ندعي التطابق بين المعنى المجرد وما يعد عيناً منه. وعلة ذلك هو الفصل بين الماهية والوجود عندما يضفي على الماهيات قياماً فعلياً يتعدى كونها تصورات عقلية لا يريد بينها الضرورة المنطقية ثم تفرض على الأعيان التي من البين أنها واقعات وليست واجبات وما بينها من اقترانات هو من جنس الأمر الواقع لا من جنس الأمر الواجب. وبذلك يكون ما بين التصورات من علاقات اقترانات منطقية ليس لها مدى وجودي بالرغم من كونها ضرورية لكنها بمجرد أن تسقط على الوقائع الممثّلة لها بصفة الأعيان الموصوفة بها تصبح ذات اقترانات عرضية أو على الأقل عديمة الضرورة الوجودية.

فيرولام، تذكيرٌ تعلّق الأمر فيه برفاهية الإنسان وكرامته وبغاية الخطأ الذي لا نهاية له. وقد سبق أن اعترف منذ سنة ١٧٨٣ في كتابه **المقدمات** أنه لم يوقظه من سباته الدغمائي إلا قراءة هيوم وأنّها قد وجّهت بحوثه في مجال الفلسفة التأمليّة وجهة جديدة[٢]. فماذا يوجد عند بيكون وهيوم يمكن أن يكون حائزاً على كل هذه القيمة بالنسبة إلى كنط بحيث اختار بقصد هذه السُنّة الفلسفيّة؟

٢ ـ التجربة وتأويل الواقع

٢ ـ ١ التجريبيون الإنكليز بخصوص طبيعة المعرفة الإنسانية

ظهر في سنة١٦٢٠ ـ بوصفه علامة على تصور جديد للواقع والمعرفة والعلم ـ كتاب **الآلة الجديدة «نوفوم أرغانوم»** لفرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، القسم الذي أصبح شهيراً من كتابه الذي لم يتمّه كتاب **التجديد العظيم «إنستاوراسيو ماغنا»**. فقد وضع بيكون مشروع فلسفة جديدة باعتبارها نظرية البحث التجريبي في الطبيعة والمجتمع والعلم. فكانت فلسفته أصل تلك الحركة التي أعلن عنها المحدّثون بصوت مرتفع معتبرين إياها (حركة) التنوير. فكتاب **الآلة الجديدة (نوفوم أرغانوم)** والعمل المتأخّر **في شرف العلوم والزيادة منها** سنة ١٦٢٣ **(دي دجنيتاتي آت أوغمنتس سيونسياروم)** رفعا العلم بالنسبة إلى الثقافة العقلية الأوروبية إلى منزلة الأداة الأهم للتقدم. وكان بيكون يرى في فلسفة الاكتشاف والاختراع «الخيار (الأفضل) لمعرفة الطبيعة بحيث يمكن لتقدّم المعرفة ورفاه الإنسانية المادية أن يتساوقا وأن يتلازما»[٣]. وهو مشهور ويحظى بالتقدير في أعين ناقديه بسبب أطروحته التي مفادها أن العلم سلطة. إلا أن ذلك لا يعني أن العلم يضفي الشرعية على السلطة أو أن السلطة تخلق سلطان العلم بل هو يعني بالأحرى أن العلم هو السلطة الأولى التي ينبغي أن تحدّد معايير السيادة السياسية والسواد التقني على الطبيعة بأن تضفي عليها الشرعيّة التي تستمد من رفاه الإنسان. ويوجد سوء فهم آخر

---

(٢) Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, s.260.

(٣) Krohn, 1987, s. 13.

يفشي أصحابه الحكم بأن بيكون هو رب التجريبية وصاحب القول بأن المعطيات الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة، وبأن الاستقراء هو المنهج الوحيد لتحصيل المعرفة العلمية، لكن خطة بيكون هي تأويل الطبيعة. وهو لا يؤسّس إلا للجمع بين الاستقراء والاستنتاج معاً أي المنهجية المناسبة للعلم الذي هو امتحان مشروع (إنكيزيسيو ليجيتيما) لاكتشاف مفروضات جديدة مجهولة إلى حدّ الآن فتؤدّي ثمّ إلى خدمة تقدم العلم.

يفتتح بيكون مقدمة كتابه **التجديد العظيم** بنقد تطوّر العلم إلى حدّ عصره وبالدعوة إلى آلة جديدة تمكّن العقل من استعمال حقّه على أشياء الطبيعة[٤]. وتبدأ الفلسفة الجديدة بنقد لسوء الفهم ذلك الذي بمقتضاه تستوفي الطريق الاستقرائية للتجربة، فتكون مجرد جمع وتجميع للمعطيات الحسية، بل إن بيكون يعرفها بكونها التغيير الأكبر الذي حقّقه، وأنّها جددت شكل الاستقراء وأصلت الأحكام المستنبطة بفضلها على أصل جديد. وهو ينقد الثقة العمياء في الحواس ويدعو بدلاً من ذلك إلى اختبارها، وذلك لأنّه متيقّن من أن الحواس تخدع وأن الأحكام المسبقة تحول دون الأحكام الصحيحة. إن منطق بيكون الاستقرائي ونقده للأحكام المسبقة ـ الأنصاب ـ هما ساعة ميلاد تجريبية مختلفة تمام الاختلاف عن الشكل المجرد المضاد للعقلانية. فهذه الفلسفة تسعى إلى أن تحدّد درجة اليقين، إنّها تريد أن توثّق الإدراك الحسي بفضل إرجاعه إلى أسس تعلّله وهي ترفض التفكير المجرد من أجل أن تفتح للعقل طريقاً واثقة لتأويل (معطيات) الإدراك الحسي. ولا شيء غير التأويل يجعل الوقائع ما هي بالنسبة إلى المعرفة.

يؤكّد بيكون في نظرية الأنصاب، بخصوص أنصاب القبيلة التي تتأسس في الجنس البشري مبيناً في القول الحِكمي عدد ٤١ أنه «من الخطأ الادعاء بأنّ حس الإنسان هو مقياس الأشياء». وقد صاغ في هذا السياق الرأي الذي أصبح منذئذٍ منتسباً إلى التنوير الذاتي عند الحداثيين: كل الإدراكات الحسيّة والعقليّة تحدث بمقاس الإنسان (آكس أنالوجيا هيومينس) وليس بمقاس الكون (آكس أنالوجيا أونيفارس). ثم يضيف بيكون: ليس العقل الإنساني جهازاً يعكس الأشياء كما هي عليه، بل هو

---

(٤) Kant folgt 1787 in der Vorrede B zur Kritik der reinen Vernunft diesem Modell.

يتدخل بطبيعته الخاصة في طبيعة الأشياء إنّه يشوّهها ويصيبها بالعدوى (وقد كرّر أرنست كسيرر خاصةً الإحالة إلى هذا القول الحِكمي في تحليلاته حول منزلة المعرفة العلميّة للطبيعة: فللمعرفة علاقة بالموضوع لكن هذه العلاقة صارت في تاريخ المعرفة وتاريخ العلم التجريبي دائماً وبقدر معلوم مشكلة كما أصبح الملاحظ بعيداً من الملحوظ وما بدا وكأنّه الأساس الذي لا يتزحزح للمعرفة بات لا يمثل إلى الصحة النسبية وما هو بمعنى ما إلى جانب الموضوع عاد فبات إلى جانب الذات وصحته لا زالت صحة بمقاس الإنسان لا بمقاس الكون)[٥]. وكوننا لا نعلم الأشياء على ما هي عليه بل نعلمها على ما نحن عليه بمقتضى نوعنا الخاص يبدو أمراً (ص٨٢) لا يزال مشكلاً ومهمة لتنقية المعرفة التجريبية الباحثة تنقيتها من التدخلات التي تقيس الأشياء بمقياس ذاتية الإنسان[٦]. إلا أنه في الوقت نفسه لا توجد بالنسبة إلى هذه التجريبية أي علامة للطابع العيني يمكن أن تحاكي لغوياً لغة الواقع ذاته ولا وجود لأي وقائع ومعطيات يمكن أن تكون خاليةً من الشحنة التأويلية.

وفي هذه السُنّة سيكون كنط كذلك (١٧١١ ـ ١٧٧٦) مهماً:

«أعترف بمحض اختياري: فتذكير دايفد هيوم[*] كان في المقام الأول ومنذ عدة سنوات الأمر الذي قطع غفوتي الدغمائية فوجه بحوثي في مجال الفلسفة التأملية وجهةً مغايرة تمام المغايرة»[٧].

إن هيوم الذي كان ـ باعتباره سفيراً في باريس ـ على معرفة بديدرو ودالمبار وهلفيسيوس وكذلك بروسو، لم يحقق في البداية أي نجاح بكتابه **مصنف الطبيعة الإنسانية** (١٧٣٩ ـ ١٧٤٠). والكتاب الأول المطوّر من هذا العمل **في العقل** ظهر سنة ١٧٤٨ بعنوان **محاولات فلسفية تخص**

---

(٥) Kassirer, ECN 2, s.29; vgl. ebd., S.168f. vgl. auch Cassirer 1972 (1944), s.228.

(٦) Bacon, *Novum Organon* (1620), Bacon 1990, s.100f.

(*) ما الذي جعل ردة الفعل الرشدية على الغزالي والتي كان لها نظير في الفلسفة الألمانية على هيوم لم يوازها ما يماثل الحل الكنطي مواصلة لعمل هيوم؟ وهل يمكن اعتبار عمل ابن تيمية وابن خلدون مماثلاً لما واصل عمل هيوم بعد كنط؟ دعواي أنه يتجاوزه إلى حد كبير ولا يمكن أن نفهم ذلك إلا بإضافة تجاوز الغاية التي بلغت إليها المثالية الألمانية: وذلك هو جوهر المسألتين اللتين سندرس فيهما جديد ابن تيمية وابن خلدون وشوائب هذا الجديد.

(٧) Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, s.20.

العقل الإنساني. وفي سنة ١٧٥٨ صار حاملاً للعنوان الآتي: **بحث يخص العقل الإنساني**.

إن هدف هيوم الذي يشير إليه كنط في **المقدمات** هو فلسفة علمية في طبيعة المعرفة. ولا يمكن الكلام عن تجريبية ساذجة عند هيوم بل إن الفكرة الأكثر حيوية تبقى عنده دائماً في الحقيقة أضعف من الإدراك الحسي الأضعف. ويبقى مفعول الأفكار أدنى بكثير من مفعول الارتسامات الحسية. إلا أنّه مع ذلك لا يحطّ من قوة العقل الخلاقة؛ إذ من دونها لا يمكن لما تمدنا به الحواس والتجربة من المادة المتنوعة أن يترابط. والأساس في تصوره هو فكرة توارد التمثلات: يوجد مبدأ لترابط الأفكار المختلفة أو تصوّرات العقول. وعندما تظهر هذه الأفكار والتصوّرات في التذكر أو في التخيل، فإن إحداها تستدعي أخراها بنحو ما استدعاء منهجياً ومنتظماً. ولهذا المبدأ صحة كلية: إنه مبدأ ضامن للمشترك بين الذوات بالرغم من الوظائف القاعدية لحاسية الأفراد وتجربتهم. وما أطلق عليه هيوم اسم مبادئ التوارد هي مبادئ المماثلة والمجاورة والعلة والمعلول.

إن ما يهتم به هيوم هو الوقائع التي ليس عليها أي برهان رياضي بل الرابط الوحيد هو العلاقة الإشكالية بين معطى حسي فردي وفكرة القانونية والسببية. وكان هيوم يستثني أن تكون معرفة العلاقات السببية ممكنةً بفضل الفكر القبلي. فالعلل والمعلولات لا يمكن معرفتها بالعقل بل هي تكتشف بفضل التجربة. والسببية ليست موضوع تجربة. لكن التجربة لا تؤدّي إلا إلى (المعرفة) الاحتمالية لا إلى (المعرفة) القانونية. فنحن لا ندرك بفضلها إلا توالياً (للظاهرات إحداها بعد أخراها). لكنّنا لا ندرك القوة المعللة. وقد جاء في المثال الذي ضربه هيوم: فكون الشمس لن تبزغ غداً ليست قضية أقل وجاهةً من دعوى أنها ستبزغ غداً. فلا يمكن أن نستنتج أي مفعول استنتاجاً ضرورياً من إحدى العلل أعني أن نتوقعه. لذلك فقضايا العلم حول الوقائع ليس لها أي أساس موثوق عدا قدرة العقل الإنساني على ردّ المبادئ التي تنتج ظاهرات الطبيعة إلى بساطة أعظم، ورد المفاعيل الجزئية الكثيرة إلى العدد القليل من العلل العامة. فإذا حصحصنا الأمر أمكننا القول إن التجريبية الأصلية التي ينبغي

التمييز بينها وبين تجريبية القرن التاسع عشر عرفت عمودين يستند إليهما العلم: الحس والعقل. وكلا العمودين ضروري حتى تتحقّق التجربة.

إن التجريبية قد أثمرت تأثيراً دائماً؛ إذ نجد آثارها في الكثير من فلسفات العلم العفوية في القرن التاسع عشر. لكن الآثار غالباً ما تضمحل وذلك لأن التجريبية قد بسطت فجذرت إلى أن تحولت إلى نزعة حسانية. وباستثناء شلنغ تشدّدت المثالية الألمانية مع السنّة التي أسّسها بيكون وهيوم، فحُكْمُ هيغل على التجريبية كان ثرياً بالنتائج. ذلك أنّه اعتبر في دروسه حول تاريخ الفلسفة فلسفة التجربة تحقيقاً لأفكار بيكون (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) فقال بمقتضى ذلك:

«ولكن كيف ظهرت هذه الفكرة عند لوك، فكرة أننا نستخرج الحقيقة الكلية من التجربة، فالقول إننا نستخرج الحقيقة من التجربة أو من الوجود الحسي أي من الإدراك الحسي تلك هي الفكرة الأكثر تفاهةً والأكثر فساداً، بدلاً من اعتبار التجربة عنصراً من الحقيقة أصبحت عند التجريبين جوهرها»[٨].

ينقد هيغل الفرضية الرديئة القائلة إن «الواقع المباشر هو الواقع الفعلي والحقيقة و(الداعية إلى) التخلي عن هم الفلسفة الذي هو معرفة ما، هو في ذاته ولذاته حقيقي، والاقتصار على وصف نوع فكرة ما هو معطى (مباشر) وكيفيتها»[٩]. وعنده أن لوك «بقي بصورة تامة في درجة الوعي العامة درجته التي تعتبر الأشياء موجودةً خارجنا، وهو يستمد الحقيقة منها فيسمو بجزئيات الإدراك الحسي إلى الكلية (. . .)، والحقيقة في ذاتها ولذاتها بقيت عند لوك خارج نظره بصورة تامة»[١٠]. وأخيراً فإن هيوم حسب رأيه (**ص ٨٣**) «جذر مبدأ التجربة فجعله شكاكية وألغى (من ثَم) ما هو في ذاته ولذاته من تحديدات الأفكار»[١١]. إلا أن التجريبية التي يعتقد هيغل أنه عليه أن يردّها لم توجد إلا في الوضعانية، وقد تلتها

(٨) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, HW 20, s.203.

(٩) Ebd.

(١٠) Ebd., s.204f.

(١١) Ebd., s.281.

حوالى سنة١٨٤٠ صدمة الرأي القائل إن ما يُزعَم وقائع العالم هي أبنية نظرية مشحونة بتأويلاتنا. وقد قضى نلسون غودمن في كتابه **الواقع والأبدوعة والتوقع** مستخلصاً أننا مدينون بالاعتذار المتأخر لهيوم(١٢).

٢ ـ ٢ حسانية كونديالك والتنوير الفرنسي والموسوعة أو «المعجم المتروي للعلوم والفنون والحرف»

إن السنّة التي عبّد طريقها لوك وواصلها هيوم في التجريبية البريطانية أخذها إيتيان بونو دو كونديالك (١٧١٤ ـ ١٧٨٠) ثانيةً، وترجمها إلى الثقافة الحسانية والمادية الفرنسية الجديدة. وهو لم يكن من تابعي لوك لكنّه أدخل أفكاره ـ بعد أن صدمته الفضالة العقلانية أعني تأكيد لوك التفكير إلى جانب الارتسام الحسي ـ في منعرج نحو فلسفة اللغة. ففي كتابه الذي صدر سنة ١٧٤٦ **محاولة في أصل المعارف الإنسانية (أيسي سور لوريجين دي كونيسانس هومان**: (*Essai sur l'origiene des connaissances humaines*).

واصل بحزم نسقية لوك: وقدّم سنة ١٧٤٩ في مصنفه حول الأنساق بعنوان **محاسبة نقدية للميتافيزيقا العقلانية** وفي كتابه **مصنف الأحاسيس** الصادر سنة ١٧٥٤، طوّر حينها حسانيةً جذرية منزاحةً عن تجريبية لوك طبعها ما ورد في كتابه **المنطق** الذي صدر سنة ١٧٨٠، وعمله الذي صدر سنة ١٧٩٨، بعد وفاته حول لغة الحساب. وقد كان منذ سنة ١٧٤٦ يدافع في محاولته عن ميتافيزيقا متواضعة تسعى جاهدةً إلى «أن ترى الأشياء كما هي في واقعها الفعلي والتي هي من ثَمّ بسيطة بساطة الحقيقة ذاتها»(١٣). والدراسة تستهدف عمليات العقل الإنساني أي «فن توليف هذه العمليات بعضها مع بعض وتحقيقها، بحيث نحصل كلنا على الفهم الذي لنا جميعاً القدرة عليه». وموضوع التحليل هو أصل المعرفة وحدودها الطبيعية التي لا يمكن تحديدها «إلا بفضل الملاحظات التي ينبغي ردّها إلى مبدأ وحيد: تجربة مستمرة ينبغي أن تدعم نتائجها جميعاً بفضل تجارب جديدة»(١٤). وقد استعار دو كونديالك المبدأ القائل إن

(١٢) Vgl. Goodman, 1988, s.87.

(١٣) Condillac, 1977, s.58.

(١٤) Ebd., s.59f.

معارفنا تصدر عن الحواس صراحة من بيكون ولوك. إلا أنّه ذهب إلى أبعد ممّا ذهب إليه هذان الفيلسوفان فأكّد دلالة الرموز واللغة: «إن الأفكار تترابط بفضل الرموز ولا يمكن لها (...) أن تترابط إلا بها»[١٥]. وحتى كتاب **المحاولة** فإنه قد بدأ الفقرة الأولى من قسمه الأول بأطروحة مستعارة في ما يبدو من باركلي: فسواء رغبنا في الصعود إلى السماء ـ بعبارة استعارية ـ أو في النزول إلى باطن الأرض فإننا لن نستطيع الخروج من أنفسنا ولا ندرك دائماً إلا أفكارنا الذاتية»[١٦].

وإذاً ففي الحقيقة لا معنى في أن نبحث عن طبيعة أفكارنا إلا أنّه يمكننا في إطار نظرية وجود واقعية على الأقل أن نصوغ الدعاوى الآتية:

«فينبغي أن نميز ثلاثة أمور في إحساساتنا:

١ ـ **ما لنا من إدراك.**

٢ ـ **والعلاقة التي ننتجها مع شيء موجود خارجنا.**

٣ ـ **وملاحظة أن ما نصله بعلاقة مع الأشياء ينسب إليها فعلاً»**[١٧].

والإنجاز الذاتي الذي يعود إليه، هو الفكرة التي وردت في «وسمياته» (السيميوتيك)، والتي مفادها «أن استعمال الرموز هو العلة الحقيقية لنمو الخيال والتأويل والذاكرة»[١٨]. إن القسم الرابع من المحاولة «حول العملية التي بفضلها نعطي لأفكارنا رموزاً»، والقسم الأول من الجزء الثاني «حول أصل اللغة وحول تطورها» يبينان في آن الميل التاريخي الاجتماعي للتنوير الفرنسي. فبالنسبة إلى البحث التاريخي التطوّري للغة الإشارة وللغة الكلام المقطع لم يعد مفهوم الحاجة[١٩] منظوراً إليه فسيولوجياً، فحسب المفهوم المركزي أصبح الشرط الموضوعي المشار إليه هو التوجّه الإنساني للرموز واللغة في الواقع الفعلي، بل إنه لا يوجد في الحقيقة بالنسبة إلى دو كونديارك «إلا علم واحد هو علم تاريخ

---

(١٥) Ebd., s.60f.
(١٦) Ebd., s.73.
(١٧) Ebd.
(١٨) Ebd., s.95.
(١٩) Ebd., s.187ff.

الطبيعة»[٢٠]. إلا أن أرخنة الطبيعة تحيل إلى ذلك التاريخ الطبيعي للإنسانية الذي سيفرغ له ديدرو وهلفيسيوس وهولباخ.

حاز مشكل الفردانية المنهجية والاسمية الكلية على دور جوهري في تأملات كوندياك إذ إن الاسمية تبينت وكأنّها دليل على المادية[٢١]. فمن طبيعة الحاجات الإنسانيّة «ألا تضع اسماً لكل موضوع فرعي لذلك كان من المطلوب من البداية أن يتوفر للإنسان تحديدات عامة». فمقولات مثل: «ذات وجوهر ووجود» هي حصائل التجريد والتصنيف، ويصح عليها «أنها العلاقات الأكثر تجريداً المستنبطة من التسميات الأولى التي أعطاها الإنسان للموضوعات التي يدركها بحسه»[٢٢]. وكان كتابه المتأخر **المنطق** قد حدّد بصرامة النزعة الاسمية مرة أخرى **(ص ٨٤)** ـ وهي لم تعد اسمية أوكام بل خلال تلك المدة طبعها العيان التجريبي الذي لعلوم الطبيعة التي تسعى معرفتها إلى إخضاع الموضوعات الجزئية إلى قوانين:

«ذكرنا أن أفكار الموضوعات القابلة للإدراك الحسي ليست هي من حيث مصدرها إلا الإحساسات التي تمثل هذه الموضوعات. لكنّ الطبيعة لا يوجد فيها إلا الأفراد(*)، ومن ثَمّ فأفكارنا الأولى ليست إلا أفكاراً فرديةً، أفكار هذا الموضوع أو ذاك»[٢٣].

إلى أيّ حد ابتعد تطور نظرية المعرفة خلال هذه المدة عن كل

---

(٢٠) Condillac, 1959 s.XXXI.

(٢١) Zur Geschichte des philosophischen Materialismus vgl. Sandkühler 1990.

(٢٢) Condillac 1959, s. 242f, vgl. zur hiermit zusammenhängenden Problematik der «Bedeutungen der Wörter» s.248ff.

(*) المقارنة مع اسمية ابن تيمية وابن خلدون. يكاد الإجماع يكون حاصلاً حول نسبة النزعة الاسمية لابن تيمية. لكن نسبتها إلى ابن خلدون تبدو موضع نظر. وهو ما سنبحثه بعمق في باب التأسيس من هذا الكتاب. لكن من الآن يمكن أن نشير إلى أمرين يثبتان هذه النسبة. أولاً ابن خلدون ينفي أن يكون للمعرفة الكلية أدنى دعوى سليمة في المعرفة العلمية ما لم تكن مؤسسةً على المعطيات الحسية، معللاً ذلك بكون الحقائق لا تكون إلا عينية، والثاني هو بيان الطابع الصوري الخالص للمنطق عندما يكون مستنداً إلى نفي الذاتيات في صفات الأشياء، بحيث إن نظرية الذاتي سواء كان مقوماً أو عرضياً مشروطة في القول بما يتجاوز الكلي الاسمي وهو أمر يتمم الوجه الأول من موقف ابن خلدون أعني عينية الموجود.

(٢٣) Ebd., s.24.

ميتافيزيقا عقلانية، ذلك ما سيتضح من المقدمات الوجودية الضمنيّة التي صارت الآن لصالح واقعيّة معارضة للشكاكيّة، فتشير ببناء النظريات بناءً منهجياً. لم نعد بحاجة إلى إله لضمان المعرفة (ديكارت) والعلة الكافية لضمان المعرفة هي مفهوم الطبيعة الذي هو مفهومٌ مشحون بتطور النظرية تطوراً بعيداً، بحيث إنه قد طبع حتى مفهوم المنطق باعتباره منطقاً طبيعياً. ومما يطابق طبيعة البشر أن يستكملوا ما في أيديهم من ضعف بتلك الآلة التي أمدّتهم بها الطبيعة فيصبحون بذلك أصحاب حرف (مهندسين)، بدلاً من أن يكون ذلك باختيارهم. وعلى النحو نفسه أصبحوا مناطقة فهم فكّروا كما يفكر الإنسان بدلاً من أن يبحثوا في كيفية التفكير. وفي الحقيقة فإنه كان ينبغي أن تمر قرون حتى يخطر على بال الإنسان افتراض أن الفكر يمكن أن يكون خاضعاً لقوانين، ولا يزال أغلب الناس إلى الآن لم يصلوا إلى مثل هذا الافتراض. ومثل هذا المنطق الذي لا يبدأ بالحدود والأوليات والمبادئ بل بالنظريات التي تمدّنا بها الطبيعة[٢٤]، يوجد على عتبة فهم للمعرفة تكون الصدارة فيه لممارسة ذات فكر مادي.

إنهم فلاسفة جيل **الموسوعة** أو **المعجم المتروّي للعلوم والفنون والحرف** (سنة ١٧٥١ وما يليها) الذين وجّهوا الكتاب إلى نظرية في المعرفة ذات ميل إلى تقديم العلوم الطبيعية في وجهة ممارسة جديدة وتحديد فلسفي تاريخي لأسس المعرفة والعلم ولوظائفهما. (والموسوعة صدرت أولاً سنة ١٧٥٧ بعد صدور المجلّد السابع، ثمّ من جديد منع نشرها بعد سحب الإذن لها، ثمّ واصل ديدرو العمل عليها بعد اعتزال دالمبار سنة ١٧٥٨ إلى الفراغ من نشر العمل في ٣٥ مجلداً سنة ١٧٨٠).

والموسوعيون لا يمثّلون مدرسةً موحدة. فبين تجريبية دالمبار ومادية هولباخ الملحدة توجد اختلافات بعيدة الشقة. لكنّهم مع ذلك يشتركون جميعاً في أن غرض تقدم المعرفة الخاص بالعلوم الطبيعية، وكذلك اللاتنازل عن حب الاطلاع النظري لم يعودا كافيين، ومثلما أن العلوم انضوت في ممارسةٍ تقنية في المجتمع المدني يربط التنوير الفلسفي لعلل

(٢٤) Ebd., s.3f.

عمليّة المسؤولية العلمية والعملية بتغيير النظام (السياسي) القديم.

ومع دوني ديدرو مؤسس الموسوعة سبق لـ لورون دالمبار (١٧١٧ ـ ١٧٨٣) أن بنى شهرته العلمية باعتباره عالم فيزياء ورياضيات في أربعينيات القرن الثامن عشر بأعمال حول علم القوى ونظرية الرياح وببحوث في الفلك. وكان بصفته كاتب سر المجمع الفرنسي الدائم المستشار الثابت لملك بروسيا ومجمع برلين. وفي سنة ١٧٥١ أصدر مدخل الموسوعة. وفي سنة ١٧٥٩ أصدر محاولته حول أصول الفلسفة. وفي تصدير طبعة ١٧٥٩ وطبعة ١٧٦٣ من المدخل إلى الموسوعة نجد تكذيبين جديرين بالاهتمام يقدمان معلومات حول توجهات سُننية. فمن ناحية أولى ردّ دالمبار اللائمة التي اعتبره أصحابها فيها وخالفاً للوك وكوندياك وهو ما يقربه حسب هذا الرأي من النزعة المادية. فقد قال ضد هذه الدعوى: «فكون بعضهم رآني معتبراً الأشياء عللاً فاعلية لإحساساتنا ـ رغم توكيدي الصريح بأنّها لا علاقة لها بإحساساتنا». ومن جهة ثانية دافع دالمبار عن نفسه ضد الاعتراض القائل إن تاريخَه وتصنيفه للعلوم ليسا إلا انتحالاً من فكر بيكون. فالإرث التجريبي المشترك هو ردّ كل المعارف المباشرة إلى الإدراكات الحسيّة مثله مثل الأطروحة التي تقول «إن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة التي تفضل إسناد الوقائع كلّها أو كلّ ما يعترف بكونه حقيقةً مؤسّسة على استنتاجات قياسية تفضلها على تلك التي لا تستند إلا إلى فرضيات»[٢٥]. وهذا نص طرح المشكل:

«لما كان لا يوجد ارتباط بين الإحساسات الجزئية والموضوع الذي توحي به أو على الأقل الذي تتعلّق به، فإنه يبدو في الحقيقة غير واردٍ أن نجد بالقياس العقلي واسطة انتقال ممكن بين إحساس وآخر»[٢٦].

وحلّ المشكل الناتج عن إدراج «نازع له ما للعقل من عصمة» وذا صلة مع نظرة كوندياك لـ «الحاجة» و«الرمز» و«اللغة»[٢٧] حلّ ضعيف

(٢٥) D'alembert, 1989, s.13f.

(٢٦) Ebd., s.14.

(٢٧) Ebd., s/16.

إلى حدّ جعل دالمبار لا يستطيع الخروج من المأزق[٢٨] من دون التسليم بـ «حدس عقل قادر على كل شيء» **(ص ٨٥)** ومن دون التسليم بـ «وجود الله». وفي الغاية فإن دالمبار قد قدّم مع ذلك تأسيساته المعتمدة على تكوينية للعلم مبرّرة «تاريخياً ـ اجتماعياً» من منطلق الحاجات العملية والصناعات اليدويّة الحيوية التي تتبعها دراسة «يغلب عليها طابع اللعب» للطبيعة التي تقدم عليها الفنون والعلوم. فكان همّه أن «يبرّر اعتباره الحاجات شرطاً للبحوث»[٢٩]. فالمدخل إلى الموسوعة يركّز ضد روح النسق ذي القرابة مع الفلسفة التأملية[٣٠] بتفسير دعوى الموسوعة حول مسألة «الوقائع». فيتبين هنا أن التجريبية الفلسفيّة، لا يمكنها أن تتنازل عن اهتمامها بضمان المعرفة العلمية استناداً إلى دعاوى العقلانية: فلا يمكن إلا بـ «استعمال التحليل الرياضي لعلاج وقائع التجربة أو كذلك لا يمكن إلا بملاحظة موصولة منهجياً (..) وصلاً يمكّن من فتح الطريق الحقيقية نحو فلسفة الطبيعة»[٣١]. وهكذا فدالمبار لا يصف الطريق إلى المعرفة باعتبارها الطريق المنتقلة من الإدراكات الجزئيّة إلى العلم الكلي بل العكس تماماً:

«ثم إن العقل يتابع بحوثه بصورة تجعله يعمّم إدراكاته إلى أقصى غاية في إمكانات تجزئتها ثم تعود من جديد على الطريق نفسه، تلك الإدراكات بالتدريج درجة بعد درجة من الدرجات التي تقبل الأشياء الحقيقية أن تصبح على صورتها التي يتمثّل فيها الموضوع المباشر لإحساساتنا»[٣٢].

وعندما يعرف العلم في المحاولة لسنة ١٧٥٩ بكونه «علم الوقائع أو علم الأوهام»[٣٣] (La Science des faits ou celle des chimres) فإن ذلك ينبغي أن يفهم في إطار تحديد مهام الفلسفة، الإطار الذي يقود العمل. فموضوعاتها

---

(٢٨) Ebd., s.18.

(٢٩) Ebd., s.19f.

(٣٠) Ebd., s.24, vgl. s.87.

(٣١) Ebd.,s.26f.

(٣٢) Ebd., s.23.

(٣٣) D'alembert, 1986, s.27.

هي علم وقائع الطبيعة التي ينبغي تفسيرها وعلم الوقائع التاريخيّة التي عليها أن تنشغل كذلك بمبادئ وثاقتها التاريخية، وكذلك بالحاجات التي يمكن للمرء أن يستنتجها من التاريخ. لكن الفلسفة نفسها ليس لها علاقة بالوقائع من حيث هي وقائع بل علاقتها تكون مع التفسير العقلي للوقائع التي تقدّمها لها العلوم: «ليست الفلسفة شيئاً آخر غير تطبيق العقل على الموضوعات المختلفة التي يمكن لمفعولها أن يؤثّر فيها»[٣٤].

وبهذا المنظور فإن **الموسوعة** التي كانت بصدد الصدور منذ عام١٧٥١ لم تكن مجرد تسجيل بسيط للوقائع والأحداث، فبمقتضى ما جاء في مدخلها تسعى **الموسوعة** إلى الهدف المضاعف الآتي: باعتبارها موسوعة البناء الذي يبين ترابط نسق المعارف الإنسانية وباعتبارها معجماً متروّياً للعلوم والفنون والحرف والمبادئ العامة لتصوّر نظام العلوم»[٣٥]. وبالتطابق مع ذلك حدّد دوني ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) في فصل موسوعة الفلسفة العقلية المهمة المتواصلة للوقائع والظاهرات المتزايدة بتوسط الملاحظة والفيزياء التجريبية للمقارنة بينها ولتحقيق الترابط بينها[٣٦]. فديدرو الذي قال في مادة المستنير وذي البصيرة من قسم النحو في الموسوعة، إن المستنير هو الذي يعلم الوقائع الماضية، وذا البصيرة هو الذي يحدس ما سيقع، يصل ذا البصيرة بـ «العلل العقلية»[٣٧] ثمّ يذهب بهذا المفهوم أبعد ممّا ذهب إليه دالمبار في اتجاه دعوى العقل ذي الطابع التنويري. فـ «تقدم العقل»[٣٨] يقاس بالهدف العملي، بحيث يكون حفيدنا ليس أكثر ثقافةً فحسب بل وكذلك أكثر فضيلةً وسعادة»[٣٩]. وحسب مقال ديدرو «الفيلسوف» «فإن الفيلسوف (هو من) تكون مبادئه في الحقيقة استناداً إلى أرضية عدد لا يحصى من الملاحظات». لكن ذلك لا يمكن إلا بفضل العقل الذي بدلاً من تعليل عمله باللطف الإلهي يعرفه بمعرفة العلل:

---

(٣٤) Ebd., s.19.

(٣٥) D'Alembert 1989, s.12

(٣٦) Diderot, in Naumann, 1972, s.410.

(٣٧) Ebd.,s.320.

(٣٨) Ebd., s.411.

(٣٩) Ebd., s.397.

«إن الفيلسوف يعرف العلل ما كان ذلك في مستطاعه. وهو كذلك يسعى إليها في الأغلب ويضع نفسه بقصد في خدمتها»[٤٠].

إن معرفة ما هو سببي واستباق المستقبل والتدخل القصدي في كيفية تأثير القوانين الطبيعية هي مفروضات (هذا التوجه)، وكذلك الفلسفة الأخلاقية (انظر الفصل السادس: الحرية والأخلاق والمعروف والمنكر) «فبقدر ما تجدون في الإنسان من عقل تجدون فيه من نزاهة»[٤١].

ومنذ أن صاغ دالمبار في مدخله **للموسوعة** أخلاق الفيلسوف (morale du philosophe) معتبراً «هدفه الكيفية والنوعية اللتين ينبغي أن نفكر بهما حتى لا نكون تابعين للغير في تحقيق سعادتنا»[٤٢]، لم تبقَ نظرية المعرفة وحدها ـ أو في المقام الأول ـ تنويراً حول التجربة. وفي الحقيقة فإن علم الطبيعة وفلسفتها يبقيان كما يتبيّن من مثالي هلفيسيوس وهولباخ قبلتهما، إلا أن تحديد الهدف من المعرفة والعلم تغيّر: فقد أصبحت نظرية المعرفة، من الآن فصاعداً، عنصراً من الفلسفة العملية من فلسفة التاريخ والمجتمع والأخلاق. وهذا الأمر يثبته كتاب (**ص ٨٦**) كلود أدريان هلفيسيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١) **في العقل** رغم ماديته الجذرية وإلحاده، كتابه الذي تمّ الهجوم عليه ومنعه. فهذا الكتاب الذي كتب بروح لوك والملتزم بحسانية كونديلاك يترجم عن نقد من طبيعة نظرية معرفية موجّه إلى المسلّمة العقلانية القائلة بالأفكار الفطريّة بالاستناد إلى علم أناسة مادي: «ليس البشر مفطورين على ما هم عليه بل هم صاروا ما هم عليه»[٤٣]. وبعد سنتين من وفاة هلفيسيوس سنة ١٧٧٣ صدر كتابه **في الإنسان وملكاته وتربيته**. وباعتباره تحليلاً لـ «ماهية الاستبداد بوصفه خنق الفكر في الرؤوس والفضيلة في النفوس»، فإنه يمثّل فقداناً للثقة في التنوير باعتباره مجرد نظرية معرفة وإصلاحاً للوعي: «فعنده أن التنوير الحقيقي يستطيع أن ينير الفرنسيين حول شقاء الاستبداد لكنّه لا يخلق أداة

(٤٠) Ebd.,s.841.

(٤١) Diderot, in Naumann 1972, s.845.

(٤٢) D'Alembert, 1986, s.93.

(٤٣) Helvétius, 1973, s.404.

تحريرهم منه»[٤٤] و«لأن الإنسان في الواقع هو ابن تربيته» ـ والتربية عنده هي بعد الوضعيات الاجتماعية التاريخية ـ فإن «علم الإنسان» جزء من علم السياسة[*] «علم الحكم». وتعلن المقدمة ما يلي:

«يولد الإنسان لا يعلم شيئاً، لكنه لا يولد غبياً، وحتى لو كان غبياً فإنه لا يكون على الأقل عديم العزم»[٤٥].

لذلك فما يهمّ ـ في المقام الأول ـ هو العلاقات التي تشجّع تنميتها إدراك الإنسان وتجربته ومعرفته أو تعوقها. ومن ثَمّ فنظرية المعرفة نُقلت إلى سياق علم أناسة السياسي الذي يؤدّي فيه الاقتصاد دوراً مهماً. فالإنسان يطيع دائماً مصالحه التي يُحسن فهمها أو يُساء. وهذه حقيقة تستند إلى الوقائع[٤٦]. والكتاب الذي ينسب إلى سيزار شيزو جو مارسي والذي مؤلفه الفعلي هو هولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) بعنوان **محاولة حول الأحكام المسبقة أو في تأثير الآراء على الأخلاق وسعادة البشر** كتاب يتضمّن الدفاع عن الفلسفة يعرض كشف حساب إبستيمولوجي للتنوير:

«إنّ ما نسمّيه عقلاً ليس هو شيئاً آخر غير الحقيقة التي تنبع من التجربة بفضل امتحانها بالتفكر والتي تطبّق على نمط الحياة»[٤٧].

إن الفيلسوف «إنسان يعرف قيمة الحقيقة. . .الحقيقة، والحكمة، والعقل، والفضيلة والطبيعة مفهومات لها القيمة نفسها وهي تعني ما هو مفيد للإنسانية»[٤٨].

---

(٤٤) Helvétius, 1976, s.8f.

(*) لعل كتاب الفارابي في الإنسان والوجود والسياسة هو الكتاب الأول في علمي الذي وصل التربية من حيث هي تحقيق للمنشود بالخلقة من حيث هي علم بالموجود. لذلك فهو في كتاب **الحروف** يضيف التمييز بين الملتين التالية والسابقة للفلسفة النظرية التامة. وهو ما يفهمنا صلة ذلك كله بالحدين الأدنى والأقصى لمفهوم التربية الديني أعني التربية والسياسة أو السياسة الشرعية من حيث هي تكوين وتربية للإنسان مبني على علم به خلقة وخلقاً.

(٤٥) Ebd., s.12 und 14.

(٤٦) Ebd., s.424.

(٤٧) César Chesnau Du Marsais, 1972, s.13.

(٤٨) Ebd., s.138.

٣ ـ ثورة كنط في نوعية التفكير: نقد التجربة ونقد العقل

«وهكذا إذاً، فمن الصعب على كل فرد إنساني أن يخرج من القصور الذي صار بالنسبة إليه شبه طبيعة ثانية، بل هو يكون قد استحبّ ذلك فصار، بدءاً، عاجزاً عن استعمال عقله الخاص، وذلك لأنه لم يسمح له أبداً بمحاولة ذلك»[(٤٩)].

بقيت في فلسفات المعرفة والعلم المتقدمة على كنط مسائل نزاع جوهرية مفتوحة. ومن بينها المسائل الآتية:

١ ـ هل توجد إحالة مباشرة للمعرفة على الواقع؟

٢ ـ هل حصائل المعرفة، نسخ من أصول الواقع أم إن المعرفة تصوغ العالم وتشكّله وتكوّنه باعتباره الواقع الذي بوصفه كما هو في ذاته مستقلاً عن الوعي وغير موجّه أي الواقع الفعلي ذا الدلالة المثلى بالنسبة إلى الإنسان؟

٣ ـ كيف علينا أن نفهم عملية فعل المعرفة؟ هل توجد سلسلة من المعارف متدرّجة من المعطيات الحسية القاعدية مروراً بالإدراك الحسي والتجربة وانتهاء إلى الموضوعات المعرفية المعقدة بفضل التجريد والتأليف؟ أليست بالأحرى كل مقومات علمية المعرفة تفعل بالتساوق بحيث إنه لا يوجد إدراك حسي ليس هو بعد مؤولاً مفهوميّاً؟

٤ ـ إذا كان فعل المعرفة ذاتوياً فهل تكون المعرفة والعلم المشتركين بين الذوات ممكنين إذاً؟

لقد أحدثت نظرية كنط في المعرفة ثورةً إزاء هذه المسائل الإبستيمولوجية وغيرها من المسائل، ثورةً قابلة للمقارنة مع ما أحدثه كوبرنيكوس في صورة العالم. وعلى الأقل فكنط بنفسه (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) قد رآها هكذا. ففي إحدى رسائله إلى ماركوس هرتز ادعى كنط سنة ١٧٨١ أنه أحدث «تغييراً تاماً في نوع التفكير»، وهذا التغيير حقّقه **نقد العقل الخالص** سنة ١٧٨١:

---

(٤٩) Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), AA VIII, s.36.

«لم يقصد كنط **بنقد العقل الخالص** شيئاً آخر أقل من إعادة تأسيس الفلسفة. فالتمشي الحجاجي، عالي التعقيد الذي طوره كنط في عمله الرئيس يتميّز بتوجهين:

١ ـ فهو من **جهة أولى** بقي متصلاً بالسنّة الفلسفية التقليدية من حيث عمارة الفكر والمفهومية.

٢ ـ وهو من **جهة ثانية** حدّد الخطوط العامة لفلسفةٍ جديدة نقدية تتميّز بالقطع الحازم في عدة وجوه مع التقليد الفلسفي.

ومن ثَمّ فإن المؤوّلين لفلسفته وخاصةً أولئك الذي يجهدون بعد قرنين من بعده للتمكن من عمله قد استعدّوا للمهمة الصعبة لاحقاً للغوص في منظومات النظرية التي (ص ٨٧) طبعت مناقشات الفلسفة في القرن الثامن عشر والتي أعاد كنط تأسيسها تأسيساً نقدياً»[٥٠].

لكن نقد كنط الأول يتضمّن مواصلةً (لما تقدم عليه من السنن الفلسفية) في آن: فهو نقد لا يسمح بتمزيق الخيوط الحمر لفلسفة التجربة التي ربطها بيكون وهيوم. ذلك أن كنط لمّا حدّد مهمة نظريته في المعرفة باعتبارها نقداً، لم يتعلّق الأمر عنده بالإعداد لمجال من الميتافيزيقا العلمية غير التجريبية التي يكون لها في المستقبل القدرة على الجواب الموثوق عن المسألة المركزية: «ماذا أستطيع أن أعلم؟»[٥١]. وهذا النقد لم يعد معتبراً جزءاً من المنطق بل إن النقد مرادفٌ للحكم. ومفهوم النقد يتبنّى السنّة التقليدية التي سبق وصف جيامباتيستا فيكو تحليل المهندس باعتباره نقداً جديداً. وإذا أخذنا دلالتها من معجم فولتار الفلسفي فإن كلمة النقد أصلها من قاض وحاكم ومقوم، وحكَم وتعني الحكم المعلل الذي يقضي به القاضي الجيد. إذاً فكنط قد أعطاه دلالة أوسع إذ يعني النقد عنده تقدير مجال الإمكان أعني الحكم الصحيح حول شروط الإمكان بالنسبة إلى أمر ما وفي المقام الأول بالنسبة إلى المعرفة والعمل الصادرين عن العقل.

---

(٥٠) Mohr 2004, Bd.3, s.12. Vgl. insgesamt Mohrs Werkkommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft; zur Geschichte der Kommentare vgl.ebd., s.20f.; zur Entstehung des Werkes selbst vgl.ebd., s.33-37.

(٥١) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787 2nd ed.), A 805/B833.

«إن «العقل» الذي يتكلم عنه العنوان هو من **جهة أولى عقل الفلسفة** العقل الذي يمارس الميتافيزيقا. لكنه من **جهة ثانية** كذلك **العقل الذي يكون فاعلاً** بوصفه الامتحان النقدي. ولا توجد سلطة أخرى يمكن أن يُنقد العقل بالاستناد إليها، بل العقل ينبغي له أن يفحص نفسه بنفسه وهو حائزٌ على كل الأدوات حسب كنط لتحقيق هذا الامتحان وللالتزام بحصائل مثل هذا الفحص. والأمر لا يتعلّق حسب العنوان بنقد العقل كلّه بل بنقد العقل الخالص. وبذلك فقد تمّت الإشارة إلى أن نوعاً محدّداً من العلم الذي يعتقد العقل أنه حائز عليه هو الهدف الذي يصوّب إليه النقد: المعارف الخالصة، أعني تلك المعارف التي لا يحصل عليها العقل من التجربة بل المعارف التي هو حائز أصليّاً عليها من ذاته، (...) وفي الواقع يؤكّد كنط أن المعارف التجريبية ليست إشكاليّةً ما ظلّت دعواها مقتصرةً على حدود التجربة التي تحصل في كلّ مرة، وذلك لأنّ التجربة تكون في حالة هذه المعارف سلطة مراقبة يسيرة وفي المتناول. لكنّ ذلك لا يصحّ بالنسبة إلى المعرفة الخالصة غير المستندة إلى التجربة. فبالنسبة إليها يبدو أنه لا توجد أي سلطة عدا قوانين المنطق. لكن قوانين المنطق لا تضمن إلا الخلو الصوري من التناقض إلا أنّها لا تضمن الصحة المضمونية. ومن ثَمّ فالتأمل الميتافيزيقي لا يتعالى على كل تجربة فحسب، بل هو يتعالى على كل مفروضاتها التي يمكن بمقتضاها الحسم الكافي والملزم في قيمة الحقيقة بالنسبة إلى كل القضايا التي بقيت موضوع نقاش. ثمّ إن القضايا الميتافيزيقية مخادعة، وذلك لأنّها عندما تكون صحيحة من حيث الصورة المنطقية تكون عقلياً قابلة للتحقيق في كل الأحوال. وهذا الأمر يضفي عليها نوعاً من السلطة.

لكن التحقق العقلي لقضية من القضايا لم يعد في المقام الأول يعني دون شك أكثر من كون هذه القضية لا تصادم مبدأ عدم التناقض، وذلك لا يكفي. ومن الأمور الحاسمة بعد ذلك، أن نعلم إن كانت مثل هذه القضية لها ـ فضلاً عن ذلك ـ مضمون حقيقي ومن ثَمّ تقول شيئاً ما عن الواقع الفعلي. فالفكر الذي يقتصر على مراعاة قوانين المنطق ولا يستطيع أن يربط مضمونه بالتجربة يتمسك باستدلالات مجردة تكون

حصيلتها في أفضل الحالات أن يعتقد فيه(*). لكن هل يمكن أن يحصل بفضلها علم حول العالم، ذلك ما هو مشكوك فيه إلى أقصى حد. ومن اليسير أن ندرك أن مثل هذه القضايا بالذات هي ما يحتاج إلى النقد. وفي الواقع فإن كنط قد عالج مثل هذه القضايا الميتافيزيقية التأمّلية في ذلك القسم من نقد العقل الخالص الذي يمثل وحده نصف الكتاب تقريباً: في الجدل المتعالي»(٥٢).

لا يجعل كنط مسائل الفلسفة في نقده تابعةً مباشرة إلى المفروضات التجريبية والتكوينية المشروطة في المعرفة. إنّه يؤكد بقصد صريح «أن الكلام لا يدور هنا حول نشأة التجربة بل حول ما يناسبها»(٥٣). فهمه يتعلّق بشروط الصحة المتعالية للمعرفة. والتعالي يعني:

«أسمّي كل معرفةٍ معرفةً متعالية، المعرفةَ التي (. . .) لا تُعنى بالموضوعات عامةً بل بنوعِ معرفتنا للموضوعات ما كانت هذه المعرفة ينبغي أن تكون ممكنة قبليّاً»(٥٤).

كما إن كنط يتمسك بمبدأ التجربة، ويبحث عن شروط إمكان تجربة يمكن أن تكون صالحةً صلوحية الاشتراك بين الذوات والموضوعيّة. وهذا الشرط يصوغه كنط كما يلي: «لا تكون التجربة ممكنة إلا بفضل تصوّر وصل ضروري بين الإدراكات الحسية»(٥٥). وقد أعاده طلب أشكال هذا الربط الضروري إلى كتاب نيوتن **المبادئ الرياضيّة**. فهنا في الرياضيات والطبيعيات وجد كنط أشكال فكر كلية وضرورية من دون أن تكون مستمدة من التجربة.

إن ما كان يشغل كنط هو مشكل المنزلة (ص ٨٨) التي لموضوعات التجربة. وهو يحلّ هذا المشكل باعتماد ثنائيةٍ ناتجة عن التمييز بين عالم

(*) نجد نظيراً بيّناً من دلالة النقد الكنطية ومفهومها عند كل من ابن تيمية وابن خلدون بما يقرب من هذا المعنى. وهو ما سيتركز عليه التعليق في الضميمة.

(٥٢) Mohr, 2004, Bd.3, s.41f.

(٥٣) Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, s.304.

(٥٤) Kant, Kritik der reinen Vernunft (1787 2), B 25. Apriorität bedeutet die Unabhängigkeit des Wissens von Begründungen aus Erfahrung.

(٥٥) Ebd., B 218.

ظاهري (الفينومان: عالم المظاهر) وعالم باطني (النومان: عالم المعقولات). والموضوعات ليست حقائق معقولة (نومينالية) معطاة للمعرفة «الأشياء كما هي عليه في ذاتها»، بل هي بالأحرى معطاة في حدود العالم الذي يبدو لنا (الظاهر) في فعل المعرفة باعتبارها موضوعات معرفة مكونة. وهذه الموضوعات هي «تصوّرات حاسيتنا التي لا يمكن إطلاقاً أن تعلم الموضوع المتضايف معها أعني الشيء في ذاته والذي لا يطلب من التجربة أبداً»(٥٦).

إنّ تحويل الموضوعات التي كانت ترى في التصوّرات التمثّلية الميتافيزيقيّة الواقعيّة نسخاً من الأشياء الخارجية، تحويلها إلى موضوعات معرفة مكوّنة له نتائج بعيدة المدى، وخاصةً بالنسبة إلى المسألة التي ليست هي آخر ما يهم العلوم: مسألة ما (حقيقة) الوقائع؟ وبالذات فإن هذا الرأي هو ما عادت إليه العلوم الاستقرائيّة تقريباً بعد خمسين سنة - على سبيل المثال فلسفة ويهوالز ومل (Whewells und Mills) - بعدما نشأ الشك في الاطمئنان التجريبي القائل إن العينية العلمية تنتج نسخةً موثوقة من الواقع. وعلينا مرّة أخرى أن نكون واعين بالمفروضات المشروطة في العلوم غير التجريبية للمعرفة العلمية، وأن ندرك من جديد نظرية كنط في الوظيفة البنائية للمفهومات.

وكنط يأخذ مفهوم الوقائع (=الأمر الواقع)، في كتابه **نقد ملكة الحكم** سنة١٧٩٠ بمعناها الأصلي باعتباره «أمر الواقع» و«المصنوع» إذ الوقائع هي «راس فاكتي» (أمر واقع) «موضوعات بالنسبة إلى المفهومات». والواقع الموضوعي للأمور الواقعة يمكن أن يبين بفضل التجربة «ولكن ذلك يقع في كل الأحوال بفضل حدس مناسب لها»(٥٧). وفي الفقرة ٩١ من هذا الكتاب قدّم لنا كنط هذا التعليق التوضيحي:

«عند النظر المجرّد للكيفية التي يكون بها أحد الموضوعات (بمقتضى الخاصية الذاتوية لقوانا التصورية) مادة لمعرفتنا (راس كونغنوسيبيليس)، ندرك مباشرة أن المفهومات ليس لها ترابط مع

---

(٥٦) Ebd., 45.

(٥٧) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s.468.

الموضوعات (...) بل هي مترابطة مع قدراتنا المعرفية. ومسألة هل يوجد أمر معلوم أم لا ليست مسألة عائدةً إلى الشيء ذاته بل هي عائدة إلى معرفتنا له. أما الأشياء القابلة للمعرفة فهي من أنواع ثلاثة: أمور الرأي (أوبينابيلي) والأمور الواقعة (سيبيلي) وأمور العقد (ميري كريديبيلي)»[٥٨].

فهل علينا أن نستنتج أن كنط قد قلا كل مبادئ التجريبية لينصب مكانها مثاليّة ذاتوية؟ إن القول بمثل هذه النتيجة يكون قولاً خاطئاً بإطلاق. فالنّقد يهدف إلى (بيان) الترابط الباطن بين الحاسية والعقل، وبين الإدراك الحسي والتجربة والبناء المفهومي. وفي الحقيقة فإن القبلوية تسعى إلى تجنب النتائج الشكاكية التي تنتج عن فلسفة هيوم. لكنّها ليست مثاليّة بمعناها عند باركلي:

«تتقوّم المثاليّة من الدعوى القائلة إنه لا يوجد إلا الذوات المفكّرة، ولا تكون الأشياء الأخرى التي نعتقد أننا ندركها بحدسنا إلا تصوّرات في (أذهان) الذوات المفكرة، التصورات التي لا يناظرها أشياء موجودة في الخارج. إنّي أقول ضدّ هذه الدعوى: توجد أشياء بوصفها خارج حواسنا إلا أنّنا لا نعلم شيئاً ممّا يمكن أن تكون عليه في ذاتها، بل نحن لا نعلم إلا ظهوراتها خلال فعلها في حواسنا (...) فهل يمكن أن نسمّي ذلك مثاليّةً؟ لا شك في أنّه بالذات عكس المقصود بالمثالية»[٥٩].

ثمّ زاد كنط ذلك تأكيداً في كتابه **المقدمات**: ففي حين يعتبر باركلي «المعرفة عن طريق الحواس والتجربة» مجرد «ظاهر خالص»، يجزم كنط بعكس هذه المثالية الخاصة بالذات إذ هو صوغ المبدأ الأساس القائل: «إن كل معرفة للأشياء صادرة عن الحصاة الخالصة أو عن العقل الخالص ليست إلا مجرد ظاهر من المعرفة ولا توجد الحقيقة إلا في التجربة». فتكون مثاليته التي تسمى مثالية (مثالية نقديةً في الحقيقة) «من طبيعة خاصة بإطلاق، أعني تكون بحيث إنها تهزّ كلّ المعتاد، وإن كلّ معرفة قبلية تحصل بتوسطها بما في ذلك معرفة الهندسة تستحصل في

---

(٥٨) Ebd., s.467.

(٥٩) Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, s.288f.

المقام الأول الواقع الموضوعي الذي لا يمكن أن يدّعيه أي واقعي متحمّس من دون مثالية المكان والزمان التي أثبتها»[٦٠].

إنّ ما يعتبره كنط في كتابه **نقد العقل الخالص** مضاداً للتجريبية التقليدية ومدخلاً للتأسيس الجديد هو ما يلي:

«(كل تجربة) تستند إلى وحدة تأليفية للظاهرات ـ أعني تأليفاً ـ بمقتضى مفهوم موضوع الظاهرات عامة، مفهومه الذي لا تكون من دونه معرفة بالمرة بل هي خليط فوضوي من الإدراكات التي لم توصل في سياقها، بحسب قواعد وعي (ممكن) تام الترابط، ومن ثَمّ فهي لم تحصل على الوحدة المتعالية والضرورية التي للإدراك العقلي. وهكذا فالتجربة لها مبادئ تؤسّسها، وهي مبادئ مستمدّة من صورتها القبلية وهي بالذات قواعد وحدة كليّة في تأليف الظاهرات التي يكون واقعها الموضوعي باعتباره شرطاً ضرورياً موجوداً في التجربة في كل زمان بل وكيفما كان إمكانها»[٦١] (ص ٨٩).

يمكن أن نفهم القبلية الكنطية باعتبارها مثالية منهجيّة. إن نسبة مثل هذه الأطروحات إلى مثالية ذاتوية ـ من حيث نظرية الوجود ونظريّة المعرفة كما عبر عنها كنط حوالى سنة١٧٩٠ تقريباً، ردّ فعل على نقد موجّه إلى **نقد العقل الخالص** ـ ليست قابلةً لأن تتناغم معها. فالموضوعات الواقعيّة تعود من حيث هي أشياء في ذاتها إلى مادة الحدوس التجريبية. ذلك أن هذه المادة ينبغي أن تنظّم لتكون معرفة؛ إذ لا يمكنها أن تفعل إلا بتوسّط أشكال الحدس القبليّة ومقولات الحصاة التي توجد كذلك في التجربة باعتبارها تعمل في العلوم غير التجريبيّة كذلك. ففي كتابه «حول اكتشاف بمقتضاه كل نقد جديد للعقل الخالص، ينبغي أن يكون أمراً لا بد منه بفضل نقد أقدم منه» سنة١٧٩٠، والذي دحض فيه الاعتراضات، يرد كنط التصوّرات غير المخلوقة أو الفطرية «لينسبها كلّها باعتبارها تعود إمّا إلى الحدس أو إلى مفاهيم الحصاة أو إلى الاكتساب». إلا أنّه يوجد اكتساب أصلي (. . .) ومثل هذا الاكتساب

---

(٦٠) Ebd., s.374f.

(٦١) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), A s.156f.

(...) هو أولاً صورة الأشياء في المكان وفي الزمان وهو ثانياً وحدة المتنوع التأليفية للمتنوع في المفهومات»[٦٢].

إن نظرية كنط هي في لبّها فلسفة تجربة. والجديد فيها بالقياس إلى التجريبية البريطانية يتمثّل في كونها تطلب إمكانيّة الأحكام التأليفية القبلية حتى تتمكّن من بيان محل التجربة. «إن المعرفة المستقلة عن التجربة ممكنة بوصفها معرفة الشروط الصورية لتجربة الواقع. إنها صورة التجربة التي نستطيع أن نعلم منها شيئاً مستقلاً عن التجربة»[٦٣]. وهذا ما يجعل نظرية كنط ـ في صلة بالانقلاب الكوبرنيكي في الإبستيمولوجيا ـ جذّاباً للعلوم التي تطلب تفسير منزلة العيان التجريبي. إن مركزية التجربة، والمنعرج المتعالي نحو القبليّة التي أضفاها كنط على المشكل هي الأساس بالنسبة إلى برنامج كنط لفلسفة علمية، كونها في آن القرب الخاص من نظرية في الرياضيات وعلوم الطبيعة.

٣ ـ ١ ضروب وضع المشكل والمبادئ الجوهرية لنقد العقل الخالص

إن الجديد الذي أدخله كنط على نظرية المعرفة والعلم هو في المقام الأول:

١. النظرية التي أعدها في الحاسية المتعالية، نظرية المكان والزمان باعتبارهما شكلّي الحدس القبليين اللذين تخضع لهما الحاسية خضوعاً ضرورياً. فشكلا المكان والزمان صالحان موضوعياً بخصوص كلّ موضوعات الحواس الممكنة ولهما واقع عيني. لكنّهما لا يتعلّقان بالأشياء في ذاتها بل هما يعودان إلى الذات العارفة. فالمكان هو «شكل كل ما يظهر للحواس الخارجية»[٦٤] والزمان هو «صورة الحواس الباطنة أعني حدس ذواتنا وأحوالنا الباطنة»[٦٥].

٢. نظرية «مفهومات الحصاة الخالصة» (المقولات) و«خطاطات»

(٦٢) Kant, *Über eine Entdeckung* (1790), AA VIII, s.215 und 221.

(٦٣) Mohr, 2004, Bd.3, s.92.

(٦٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 26/B 42.

(٦٥) Ebd., A 33/B 49.

الأحكام والقياسات العقلية التي منها الأصول المخصصة لـ «المنطق المتعالي».

٣. التبرير المتعالي لنسق المقولات: فالمقولات (مفهومات الحصاة الخالصة) هي شروط إمكان المعرفة القبلية لموضوعات التجربة ولكنها تكون كذلك في الحقيقة في حدود التجربة.

٤. نظرية الإدراك المتعالي التي لـ «أفكر» (إش دنكو) التي يمكن للتصورات أن تتبعها.

٥. نظرية ملكة الخيال المنتج.

٦. نظرية الخطاطة[٦٦] التي تتحدّد فيها العلاقة بين المقولات والحدوس الخالصة والمعطيات الحسية في الحدس. وأمرها يتعلّق بالنسبة إلى كنط بالوساطة المستندة إلى قواعد قبلية الوساطة بين الحاسية والحصاة وبين الحدس والتصور. وخطاطية مفهومات الحصاة هي قاعدة الوحدة التأليفية المطبقة التي للوعي.

٧. نظرية أفكار العقل تلك التي لها وظيفة تنظيمية بالرغم من كونها تتجاوز حدود التجربة (الله والحرية وخلود النفس).

ومن يقرأ تصدير الطبعة الثانية **لنقد العقل الخالص** الذي يحتج بتاريخ المعرفة وتاريخ العلم سيتبين له بوضوح أن المشكل الفلسفي لا يكمن في مسألة هل المعرفة بتوسط الأحكام التأليفية القبلية ممكنة؟ فهذه المسألة بالنسبة إلى كنط مسألة أجابت عنها الرياضيات والفيزياء النيوتونية، بل إن ما يعني كنط هو كيف يتمّ الترابط بين الحاسية والحصاة باعتبارهما الدعامتين الأساسيتين لقدرة المعرفة الإنسانية للتجربة وللمعرفة القبلية والعلم الموضوعي المشترك بين الذوات. وعندما تُثار مسألة «**الكيف**» باعتبارها مسألةً فلسفية فإنها لن تبقى مسألةً بسيطة يمكن أن يجاب عنها بالإشارة المجردة إلى وقائع العيان التجريبي. فالأمر يتعلّق في المقام الأول «بالمعرفة القبليّة أو المعرفة من منطلق الحصاة الخالصة والعقل الخالص»[٦٧]. وكنط يتوجه بالسؤال المركزي على النحو الآتي: «كيف

---

(٦٦) Vgl. Seel, 1998.

(٦٧) Kant, *Über eine Entdeckung* (1790), AA VIII, s.266.

تكون القضايا التأليفية ممكنة بصورة قبلية»(٦٨)؟ وبذلك فالأمر يتعلّق بقضايا (تأليفية) هي ـ بخلاف القضايا التحليلية «التي هي قضايا تشرح مضمون المعرفة لكنها لا تضيف إليها شيئاً ـ قضايا توسّع المعرفة وتعظم الحاصل منها»(٦٩). وقد قال كنط بخصوص مثل هذا النوع من القضايا في كتابه **الخصامي (ص ٩٠)** «حول أحد الاكتشافات»: إن الأمر بالنسبة إليه يتعلّق بـ «التصدّي إلى قاعدة في عدم الثقة الكلي قبل أن يكون متعلّقاً بإيجاد أساس كلّي لإمكانها في الشروط الجوهرية لقدرتنا المعرفية»(٧٠).

إنّ التكامل بين قدرتين معرفيّتين بالنسبة إلى المعرفة الإنسانيّة أمر مقوِّم ـ قدرة الحاسية وقدرة الحصاة والعقل ـ التكامل بين ضربين من التصور أي بين الحدس (باعتباره إنجاز الحواس) والمفهوم (باعتباره إنجاز الحصاة). ولا أحد من العنصرين المقومين كليهما بقادرٍ إذا كان مفصولاً عن الآخر على الإيصال إلى المعرفة:

«فمن دون الحاسية لا يوجد موضوع معطى ومن دون الحصاة لا يمكن أن يكون أيّ موضوعٍ موضوعَ فكر»(٧١).

إنّ الحدس والمفهوم لا يتواليان (في فعل المعرفة)، بل هما يؤثران معاً بالتساوق. فالحاسية التي تعالق الأشياء مباشرةً تتلقّى التصوّرات والحصاة تعالق الأشياء بتوسط المفهومات وهي فاعلة بذاتها ومؤثّرة فتنتج التصوّرات.

أما بالنسبة إلى التأسيس النظري لإمكان الأحكام التأليفيّة القبليّة، فإن كنط قد وجد لها دعامةً من طبيعة الأمر الواقع في علمين من العلوم النظرية أعني بالذات في الرياضيات الخالصة وعلم الطبيعة (الرياضي)(٧٢). ففي هذين العلمين اكتشف كنط ذلك النوع المخصوص من القضايا «التي تخضع (بحسب شروط عامةٍ معيّنة للحدس)، كل إدراك إلى تلك المفاهيم العقليّة» التي عُرضت باعتبارها المبادئ الكليّة لعلوم الطبيعة في المقدّمات وفي

(٦٨) Ebd., Zur Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori vgl. Mohr 2004, Bd.3, s.88ff.

(٦٩) Kant, *Über eine Entdeckung* (1790), AA VIII, s.279.

(٧٠) Ebd., s.226f.

(٧١) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 74ff./A 50f.

(٧٢) Kant, *Über ein Entdeckung* (1790), AA VIII, s. 279.

الجدول المنطقي للأحكام وفي الجدول المتعالي لمفهومات الحصاة (المقولات) وفي الجدول الفسيولوجي الخالص. والجدولان الأوّلان يشملان أشكالاً منطقيةً مختلفة من الكمية والكيفية والإضافة والجهة. والجدول الثالث يعرض أوليات الحدس، واستباقات الإدراك، وتناسبات التجربة، ومسلّمات الفكر التجريبي بصورة عامة(٧٣).

وفي إطار هذا النقد الفلسفي المتعالي لم يقطع كنط الميثاق الواصل بالتقاليد الفلسفية. ذلك أن فلسفته تبقى كذلك فلسفةَ تجربة:

«ليس للعقل الخالص في أفكاره موضوعات خاصّة تتجاوز مجال التجربة فتوجد خارجها لتكون مقصودته، بل هو لا يقتضي إلا تمام استعمال الحصاة في تناسق العلاقات التي تتضمنها التجربة»(٧٤).

وبذلك يكون للعقل الخاصيّة الذاتية التي يكون بمقتضاها مبدأ الوحدة النسقية لاستعمال الحصاة حيث لا ينبغي تجاوز حدود التجربة والعالم الظاهر(٧٥).

إنّ المشكل الذي يريد كنط حلّه هو مشكل وحدة التجربة. وتفترض هذه الوحدة وحدة الوعي أعني الوحدة المتعالية لـ (أساس) الوعي «الوعي المنتبه Apperception» الملازم (لكل إدراك)»(٧٦). وهذا المبدأ هو مضمون قضية «وحدة الوعي الأساس وحدته التأليفية الأصلية» التي بمقتضاها توجد مع الـ «أفكر» (Ich denke) عملية تأليف قبل كل فكر تأليفٍ هو فعل «تلقاء النفس». وهذا التأليف لا يمكن اعتباره عائداً إلى الحاسية.

«أقصد (. . .) بالتأليف في دلالته الأعم، العملَ الذي يصل التصورات المختلفة بعضها ببعض فيعقل begreifen مضمونها المتنوع ليجعله معرفة»(٧٧).

إن إمكان هذا التأليف يؤسّسه كنط بفضل فكرة «انتباه الوعي

---

(٧٣) Ebd. S. 302 f.

(٧٤) Ebd., s.332.

(٧٥) Ebd., s.350; vgl.s.353.

(٧٦) Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B 133ff.

(٧٧) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 103/A 77f.

المتعالي»[٧٨] الذي لا ينجزه «أنا» تجريبي بل «**وعي متعالٍ**» ثابت الهوية هو قاعدة الوعي العيني بالذات.

«إن الـ «أفكر (Ich denke)، ينبغي أن يتمكّن من مصاحبة كلّ تصوّراتي ذلك أنه من دون ذلك يكون قد تمّ إدراك شيء لم يكن بالوسع التفكير فيه، وهو يعني ما يعنيه القول إن التصور إما أن يكون غير ممكن وإما هو على الأقل لا شيء بالنسبة إلي»[٧٩].

إن تصوّر ذات متعالية هذا، من دون أن تكون عينيةً جلبت لكنط الاعتراض بعدم تناسق فلسفة التجربة عنده. إلا أن الأمر يتعلّق بوجهي العملة نفسها. فكنط يتمسّك في **نقد العقل الخالص** بالقول «إن التجربة الداخلية (الباطنة) نفسها لا تكون ممكنةً إلا بصورة غير مباشرة وبتوسط التجربة الخارجية». وهذه القضية جزء من دحض كنط المثالي للمثالية وهي تنتسب إلى دليل القضية المبدئية التي مفادها أن «الوعي المجرد بوجودي الذاتي ولكنّ المحدّد عينياً يثبت وجود الأشياء في الخارج»[٨٠].

لن يقع تكذيب ذلك الحد الأدنى من الواقعيّة في الثورة التي تخصّ نوع الفكر عند كنط، ذلك الحدّ الذي يبقى الوعي بعالم مستقل بالنسبة إليه بمعزل عن أي تساؤل شاك، والثورة الإبستيمولوجية يساء فهمها لو أردنا أن نعتبرها تحولاً نحو نظريّةٍ في الوجود مضادة للواقعيّة.

٣ ـ ٢ الانقلاب الكوبرنيكي[٨١]

أورد كنط مبدأ منعرجه الكوبرنيكي في مقدّماته بعبارة شديدة الاختصار فقال: «إن العقل لا يستقي قوانينه (القبلية) من الطبيعة بل هو يفرضها عليها». لكنّه يعدل قوله هذا مباشرة ليحول دون سوء فهم ممكن لهذه القضية النظرية: فالأمر لا يتعلّق بقوانين الطبيعة العينية التي تفترض دائماً الإدراكات الحسيّة متقدّمة عليها بل هو يتعلّق (ص ٩١) بقوانين

(٧٨) Vgl. hierzu Koch 204, s. 148-157.

(٧٩) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B 131.

(٨٠) Ebd., B 275ff.

(٨١) Vgl. hierzu die Interpretation in Mohr 2004, Bd. 3, s.70-74.

الطبيعة الخالصة أو الكليّة التي هي مجرد شروط توحيدها الضروري في التجربة من دون أن تكون مستندةً إلى إدراكات حسيّة خاصة. «إن الطبيعة والتجربة الممكنة لا تكونان شيئاً واحداً بإطلاق وأبداً إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه القوانين الخالصة والكلية»(٨٢).

إن التغيير الثوري لنوع التفكير، قد تمّ توضيحه في الطبعة الثانية **لنقد العقل الخالص** بالقياس إلى الثورة التي حصلت في الرياضيات وفي علوم الطبيعة. وقد أخذ كنط هذه الثورة «على الأقل لمحاولة محاكاتها». وهو بذلك يحيل من بين آخرين إلى غاليليه، وهذه الإشارة في هذا السياق ذات دلالة؛ ذلك أن غاليليه سبق له في حواره حول نسقي العالم الأعظمين سنة ١٦٣٢ أن كتب:

«إن الفلسفة مخطوطة في الكتاب الكبير الذي هو، في المقام الأول، مفتوح أمام ناظرينا أعني الكون. لكن ذلك لا يمكن فهمه ممن لم يتعلّم أولاً فهم لغته ويعرف الحروف التي خطّ بها. إنه مكتوب بلغة رياضية، وحروفه هي المثلث والدائرة وغيرهما من الأشكال الهندسية. ومن دون هذه الأداة لا يمكن للإنسان أن يفهم أي كلمة»(٨٣).

وإليك القضايا البرنامجية المعدة للمنعرج الكوبرنيكي نأخذها من تصدير الطبعة الثانية **لنقد العقل الخالص**:

«ما العلة إذاً في أنه (. . .) إلى الآن لم يكن بالوسع اكتشاف طريق العلم الواثقة؟ هل هي أمر ممتنع؟ ولكن عندئذٍ من أين جاء أن كانت طبيعة عقلنا مسكونة بالتوق إليها توقاً لا يني، وأن العقل يطلب أثر هذه الطريق باعتبارها أحد شؤونه الأهم؟ بل أكثر من ذلك كم يكون تبرير استنادنا إلى العقل ضئيلاً واطمئناننا إليه هزيلاً لو كان العقل لا يكتفي بالتخلي عنها في العناصر الأهم من نزوعنا المعرفي، بل هو يمنينا بأباصيص في البداية ليخوننا في الغاية؟ أم هل تراه إلى حد الآن لم يزد عن كونه فشل في معرفة العلامات التي علينا استعمالها حتى نكون أسعد في مسعانا مما كنا إلى حد الآن؟

(٨٢) Kant, *Prolegomena* (1783), s.320.

(٨٣) Galilei, 1987, Bd. 2, s.275.

فرأيت أنه لعلّ مثالَي الرياضيات وعلم الطبيعية اللذان وصلا دفعةً واحدة إلى ما هما عليه الآن بفضل الثورة التي تحقّقت فيهما يعتبران جديرين بالملاحظة إلى حدّ كافٍ حتى نتأمّل الجزء الجوهري من تحوّل نوع الفكر الذي كان إلى هذا الحد مفيداً لهما ثمّ على الأقل محاولة محاكاتهما في ذلك لما فيهما من قدر كبير من المماثلة مع الميتافيزيقا باعتبارهما معرفتين عقليّتين. فإلى حدّ الآن كنا نسلم بأنّ معرفتنا عليها أن تتبع الموضوعات، لكن كل المحاولات لمعرفة شيء حولها معرفة قبليّة بتوسّط المفهومات قد تمكّن من توسيع معرفتنا آلت بمقتضى هذه المفروضة إلى لا شيء.

ولو حاولنا من ثَمّ ولمرة واحدةٍ أن نرى هل يمكن أن يكون تقدّمنا أفضل في (تحقيق) مهام الميتافيزيقا، لو افترضنا أنّه على الموضوعات أن تتّبع معرفتنا، الأمر الذي هو أفضل تناسباً مع ما نرغب فيه من إمكان معرفة قبلية لهذه الموضوعات ذاتها معرفة تثبت شيئاً حولها بدلاً من أن تكون معطاة لنا. لكأنّ الأمر هنا هو بالذات ذو قرابة مع فكرة كوبرنيكوس الذي ـ بعد أن لم يرد مواصلة اعتبار تفسير حركات السماء صالحاً عندما نفترض أن جماعة النجوم تدور حول المشاهِد ـ بحث في إمكانية النظر إن كان من الأفضل لو جعل المشاهد هو الذي يدور وبالعكس أبقى النجوم ساكنة. وحينئذٍ يمكننا بخصوص حدس الموضوعات أن نحاول على النحو المماثل. فإذا كان الحدس ينبغي له أن يكون تابعاً لما تتّصف به الموضوعات فحينئذٍ لا أرى كيف يمكن أن نستطيع علم شيء عنها. أما إذا كان الموضوع تابعاً (من حيث هو موضوع الحواس) لما تتّصف به قدرتنا الحدسيّة فحينها يمكنني بيسرٍ تام أن أتصوّر هذه الإمكانيّة. ولكن لما كان لا يمكنني أن أقف عند هذه الحدوس إذا كان ينبغي أن تصبح معارف بل عليّ أن أعتبرها تصوّرات لشيء أصِلُها به بوصفه موضوعاً لها وعليّ أن أحدّده بمقتضاها، فإنّه يمكنني أن أفترض إما أن المفهومات التي أحقّق بفضلها هذا التحديد تتبع الموضوع كذلك، وحينئذٍ أكون مرة أخرى في الحيرة نفسها، بسبب الكيفيّة التي أعلم بها شيئاً حول الموضوع علماً قبليّاً وإما أن أفترض أن الموضوعات أو ـ وهو الأمر نفسه ـ التجربة التي فيها وحدها تعلم الموضوعات (باعتبارها موضوعات معطاة) تتبع هذا المفهوم.

وحينئذٍ أرى في الحين حصيلةً أيسر لأنّ التجربة نفسها هي نوع من المعرفة تقتضيها الحصاة التي توجد قاعدتها عندي قبل أن تعطى لي الموضوعات. ومن ثَمّ فهي ينبغي أن تفترض قبليّاً، وهو ما يعبّر عنها قبليّاً بالمفهومات التي بمقتضاها تكون كل موضوعات التجربة كذلك تابعةً لها ضرورة، وينبغي أن تطابقها. أما في ما يخص الموضوعات ما كان مفكّراً فيها بالعقل بإطلاق وفي الحقيقة بصورة ضروريّة، إلا أنّها (على الأقل كما يفكّر فيها العقل) لا يمكن أبداً أن تكون معطىً في التجربة. وبذلك فإن محاولة التفكير (إذ هي ينبغي أن تقبل التفكير فيها) بعد ذلك تمثل نقطة امتحان سامية لما قدم (ص ٩٢) على أنّنا نتسلمه باعتباره منهجاً مغيراً لكيفية التفكير ومفاده أنّنا بالذات لا نعلم من الأشياء إلا ما وضعناه بأنفسنا فيها (. . .).

إنّ نقدَ العقل التأملي الخالص، هذا الشاغل في محاولتنا لتغيير نهج الميتافيزيقا المتّبع إلى حدّ الآن ليس إلا من أجل أن نحقّق على منوال المهندس والباحث الطبيعي ثورةً تامة فيه. فهذا النقد مصنّف في المنهج وليس نسق العلم ذاته، لكنّه في الوقت نفسه يرسم الموجز التام منه كما إنّه نظرة خاطفة إلى حدوده، وكذلك أيضاً إلى أعضاء عمارته الداخلية»(٨٤).

«إننا لا نعلم من الأشياء إلا ما وضعناه فيها بأنفسنا». قدّم كنط لهذه «**القضية النظرية** Theorem»(*) تفسيراً عندما تكلم عن منهج الباحث الطبيعي المحاكَى. فهذا المنهج يتمثّل في «البحث عن عناصر العقل الخالص في ما يقبل الإثبات أو الدحض بفضل التجربة». وطبعاً فكنط يعلم أن الفلسفة «لا يمكنها أن تمتحن قضايا العقل الخالص (. . .) بتجربة موضوعاتها (كالحال في علم الطبيعة)». لذلك فهو يذهب في تجربته الذهنيّة من المفروضة القائلة «إنّ هذه الموضوعات نفسها تكون من جهة أولى موضوعات الحواس والحصاة بالنسبة إلى التجربة. ولكنها

(٨٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B XVI-XXIII.

(*) من المفروض أن أستعمل مبرهنة لكنها في الحقيقة ليست مبرهنة بل مسلمة. لذلك وجب التمييز.

من جهة ثانية، تكون باعتبارها موضوعات يقتصر الإنسان على التفكير فيها، على الأقل بالنسبة إلى العقل المعزول والتائق إلى تجاوز حدود التجربة، ومن ثَمّ التي تقبل الملاحظة من جانبين مختلفين»(٨٥). والأمر هنا لا يتعلّق بمقارنةٍ هامشيّة ولا بمقارنة فريدة. فبالنسبة إلى قصد كنط يعدّ نموذج المعرفة الطبيعية نموذجاً مقوّماً لتحقيق ثورة في الميتافيزيقا ونقد العقل باعتباره مصنفاً في المنهج قد تمّ تصوّره بصورة مؤكّدة على مثال المهندس وباحث الطبيعة. ونجد كذلك في هذا السياق مقارنة عرضيّة مع الكيماء. وقد أسّس كنط الفكرة التجريبية التي مفادها أن معرفتنا لا تتّبع «الأشياء كما هي عليه في ذاتها» فيعلّق على ذلك بالقول:

«إن تجربة العقل الخالص هذه لها الكثير من وجوه الشبه مع تجربة الكيمياوي التي يسميها في الكثير من الأحيان رداً لكنه يسميها بصورة عامة العلاج التحليلي. فتحليل الميتافيزيقي يقسم المعرفة القبليّة الخالصة إلى عنصرين شديدي الاختلاف أعني بالذات الأشياءَ من حيث هي ظاهرات ثمّ الأشياء ذاتها كما هي عليه في ذاتها. والجدل يربط الأمرين من جديد من أجل وضوح مثال العقل الضروري مثال اللامشروط، فيجد أن هذا الوضوح لا يحصل أبداً بصورة أخرى غير صورة ذلك التمييز الذي هو (عين) الحقيقة»(٨٦).

٣ ـ ٣ تشريع العقل الإنساني ومفهوم الفلسفة الكوني والحس المشترك (=العقل الفطري أو السليم)

وضع كنط تصور الوحدة في نظرية المنهج المتعالي من **نقد العقل الخالص** أعني نظام الأجزاء مضموناً لمفهوم النسق وهو عنده «عمارة العقل الخالص» الذي يحول مجرد المعارف المتراكمة إلى كل (متناسق):

«ينبغي لمعارفنا عامّة ألا تكون خليطاً، بل ينبغي أن تكون بمقتضى سلطان العقل نسقاً لا يمكنها إلا فيه أن تدعم هذه المعارفُ أهدافَ العقل

(٨٥) Ebd., B XVIII, Anm.

(٨٦) Ebd., B XX, Anm.

وأن تشجعها. لكنّي أقصد بالنسق وحدة المعارف المتنوعة بمقتضى فكرة (مثال). وهذه الفكرة هي المفهوم العقلي لصورة الكل ما كان ذلك ممكناً من تحديد ما صدق المتنوّع وكذلك لمنزلة الأجزاء بنسبة بعضها إلى بعض تحديداً قبليّاً. إن المفهوم العقلي العلمي يتضمّن كذلك هدف الكل وصورته اللذين يتطابق معهما»[٨٧].

وفي القسم الخاص بالعمارة (العقلية)، تجاوز كنط حدود نقده العقل الخالص ليقدم في المقام الأول تحديداً كلياً لمنزلة الفلسفة ودورها (واضعاً) مفهوماً كونياً للفلسفة:

«إن الفلسفة هي علم العلاقة بين المعرفة والأهداف الجوهرية للعقل الإنساني (تليولوجيا راسيونيس هومانيا) والفيلسوف ليس فنياً من فنيي العقل بل هو مشرع العقل الإنساني»[٨٨].

وبذلك ننتقل من **نقد العقل الخالص** لنصل إلى **نقد العقل العملي**. لذلك فلا نظرية التجربة والعلم الكنطية ولا نظرية العلم بقابلتين للفهم من دون هذا البعد وخارج أفق الفلسفة العملية. ذلك أن فكرة الطبيعة ترتبط بفكرة الحرية:

«إن تشريعات العقل الإنساني (=الفلسفية) لها موضوعان: الطبيعة والحرية، وهي تتضمن كذلك القانون الطبيعي تضمّنها القانون الخلقي تضمناً يكونان بمقتضاه فلسفتين خاصتين لكنّهما يصبحان (في الغاية) نسقاً فلسفياً وحيداً. فأما فلسفة الطبيعة فتشمل كل ما هو موجود، وأمّا فلسفة الأخلاق فتشمل كل ما ينبغي أن يكون موجوداً»[٨٩](ص ٩٣).

إن ما يتوق إليه كنط بنقده النسقي كلّه هو التنوير ـ الانتقال إلى الرشد وتحمّل المسؤوليّة الذاتية. «ويتعلّق الأمر عنده بجعل تفكير الذات بذاتها أمراً ممكناً من دون تناقض مع احترام الغير. فالحس المشترك (العقل السليم) أكثر من كونه قدرة معرفيّة» بل إن ما يتعلّق به الرهان

---

(٨٧) Ebd., B 860.

(٨٨) Ebd., B 867.

(٨٩) Ebd., B 868.

يتجاوز مجرّد توسيع المعرفة والعلم؛ إذ إن الأمر فيه متعلّق بضربٍ من التفكير الموسّع حتى يتمكّن الإنسان من التخلي عن عادة معرفية «مقتصرة على شروط الحكم الذاتيّة والخاصّة (...) حتى يفكر في حكمه الذاتي من منطلق موقف كلي (.... «عندما يضع المرء نفسه» في مكان غيره)»[٩٠]. وهذا التفكر يفترض متقدماً عليه (مفهوم) ملكة الحكم.

يحيلنا مفهوم ملكة الحكم عند كنط إلى تلك القدرة التي تمكّن من تحصيلها تربية الحكم القويم والموضوعي. إنها القدرة على تنزيل الأمور بمقتضى القواعد أعني الفصل في كون شيء ما يخضع لقاعدة معلومةٍ أم لا. والبعد الإبستيمولوجي من المفهوم يناظره مفهوم خلقي: «إن قاعدة ملكة الحكم في التنزيل بمقتضى القوانين هي القاعدة الآتية: سل نفسك هل العمل الذي تنوي القيام به، لو كان جارياً بمقتضى قانون الطبيعة التي أنت أحد أجزائها يكون من الواجب حصوله بحيث يكون بوسعك أن تقبله بصدر رحب فتراه وكأنّه صار ممكناً بفضل إرادتك؟ وفي الحقيقة فإن كل إنسان يقوّم ـ بحسب هذه القاعدة ـ الأفعال ليحدّد هل هي خيّرة أم شريرة خلقياً»[٩١].

إن ملكة الحكم عنصر مقوّم بالنسبة إلى تأثير الأمر القطعي الذي يعامل بمقتضاه كلّ امرئ الإنسانيّةَ في ذاته وفي كلِّ الأشخاص الآخرين باعتبارها هدفاً وليست وسيلة (انظر الفصل السادس: الحرية والخلق والمعروف والمنكر). والفرق بين المثال والأمر الواقع فرق يعيه كنط مطلق الوعي: «إلا أنّه بالرغم من أن الذات العاقلة لا تستطيع أن تعتمد على هذا الأمر ـ حتى لو اتبعت هذه القاعدة اتباعاً صارماً بحيث يكون الإنسان مخلصاً لغيره إخلاصه لنفسه (...) فإن هذا القانون «اعمل بقواعد عضو مشرع كلي من مملكة أهداف ممكنة» يبقى مبدأ محافظاً على فاعليته كلّها لأنّه قانون آمر بصورة قطعيّة»[٩٢].

ويبين السياق أن (مسألة) ملكة الحكم، ليست مسألة في نقد

---

(٩٠) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s.95.

(٩١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s.69.

(٩٢) Kant, *Grundlegung des Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 438f.

المعرفة فحسب، كما يبيّن لماذا هي ليست كذلك بل إن ما جاء في كتاب كنط **نقد ملكة الحكم** سنة١٧٩٠ يعني «أن التحرير من المعتقدات الخرافية يعني التنوير». والتنوير يعني نقد حاجة المرء «إلى أن يقاد من قبل غيره ومن ثَمّ فهو نقدٌ لوضعيّة العقل المنفعل»[٩٣]. ذلك أن حجر العثرة تمثّله السلطات الزائفة والطاعة العمياء.

وفي خاتمة نقده للعقل الخالص جرّد كنط الحساب بعروض وجيزة تخصّ تاريخ الفلسفة تاريخها الذي ينتهي بفولف وهيوم وحصيلة بحوثه الهادفة التي حقّقها من أجل التنوير في شكل توقّع (مفاده أنه) «لم تبق مفتوحةً إلا طريق النقد».

وهذه الطريق هي فعلاً طريق مفتوحة. لكنّها قد تكون سالكة وقد لا تكون. ثم يختتم كنط بنداء: فالقارئ يمكنه «أن يحكم: أليست هذه الطريق قابلة، لو أراد فأسهم فيها بسهمه لأن تتحوّل من ثنية راجلة إلى طريق يسلكها جيش كامل أعني ما لم تستطع قروناً سابقة تحقيقه ولا خلال المستقبل المنظور بقابل للبلوغ إليه أعني إرضاء العقل الإنساني إرضاءً تاماً بإشباع نزوعه الدائم إلى المعرفة، الرضا الذي سعى إليه إلى حدّ الآن من دون طائل»[٩٤].

إن «النهج الدغمائي للعقل الإنساني من دون سابق نقد لقدرته الذاتية»[٩٥] للقيام بأحكام حول الواقع أمرٌ وقع الحط من شأنه منذ عصر كنط. فهذا المبدأ الشكلي للنقد قد وقع التخلي عنه مباشرة في المثالية الألمانية لصالح نظرية مضمونية في المعرفة وفي شكل ميتافيزيقا المطلق (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق) التي اعتمدت من ناحيتها على بدائل واقعية ومادية وطبعانية ووضعية مستندة هي بدورها إلى العلوم الجزئية متحدّية الفلسفة.

هنس يورغ زندكولر

---

(٩٣) Kant, *Kritik der Uteilskraft* (1790), AA V, s.294.

(٩٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B 884.

(٩٥) Ebd., B XXXV.

٤ ـ فلسفة المعرفة والعلم بعد كنط

٤ ـ ١ فيشته

إن شهادة ميلاد ما سيسمى مثاليةً في ما يلي من تطور فلسفة كنط النقدية ورسماً لحدودها بالقياس إليها توجد في **نظرية العلم** لفيشته نظريته التي استوحاها منذ سنة ١٧٩٤ من كنط وراينهولد (وأصدرها) في نسخ مختلفة إلى سنة ١٨١٣ وعمل عليها باعتبارها اندفاعة نسق فلسفته الذاتية. وكان ما يطلبه هو الجواب عن السؤال الأساس الذي يعلّل إمكانيّة المعرفة الصحيحة، بصورة تمكّن من التخلص من عدم الكفاية التي تمثلها ثنائية فلسفة كنط. إن فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) الذي يمكن أن يعتبر فيلسوف الثورة الفرنسية الألماني بفضل كتابه الذي صدر سنة ١٧٩٣ بعنوان **مساهمة لتعليل حكم العموم على الثورة الفرنسية**، قارن سنة ١٧٩٥ نظريته في العلم بالثورة الفرنسية (فكتب):

«إن نسقي (الفلسفي) هو نسق الحرية الأول. ومثلما أن تلك الأمة قد تخلصت من سلاسل الإنسان الخارجية فإن نسقي يخلص(ـه) من سلاسل الشيء في ذاته ومن التأثير الخارجي وينزله في مبدئه الأول باعتباره ذاتاً قائمة بذاتها»[(٩٦)] (ص ٩٤).

وبفضل التحرر «من سلاسل الشيء في ذاته» تم تجذير فلسفة كنط المتعالية وانحلت ثنائية الفكر (الذاتي) والعالم الموضوعي فتحوّلت إلى تصور وحداني للعلم:

«تلك هي الروح الحقيقية للمثالية المتعالية: كل الوجود علم. فأساس الكون ليس «لا ـ عقل» ولا هو مما يضاد العقل فيكون ارتباطه بالعقل غير قابل للإدراك العقلي بإطلاق بل إنه هو نفسه عقل. لا وجود للموت ولا لمادة فاقدةٍ للحياة بل الكل حياة وروح وعقل: مملكة عقلية وبإطلاق، فإنه لا وجود لشيء آخر غير ذلك. كما إن كل علم إذا كان لا يوجد إلا علم واحد (ومثلما أن الوهم والخطأ لا يعتبر جوهر العلم إذ إن ذلك ليس ممكناً بل هو ممكن باعتباره عرضاً له ومن ثَمّ في

(٩٦) Fichte, *Briefwechsel*, GA III, 2 s.298.

عصره) هو وجود (يضع الواقع المطلق والموضوعية (موجودين))»[٩٧].

ادعى فيشته في مدخله الأول لنظرية العلم سنة ١٩٩٧ مدخله الذي افتتحه مثل كنط بشعار بيكوني قائلاً «إن نسقي ليس هو شيئاً آخر غير النسق الكنطي»[٩٨]. ففي نظريته للعلم يعتبر فيشته «كنط مع ذلك غير مفهوم ويعتبر مؤوليه (من الواقعيين والماديين) قد تياسروا بسبب إشكالية الأشياء كما هي عليه في ذاتها، مقدّمين إياه كدغمائي ليوسعوا من ثَمّ ما يقدّمونه من خدمات للتجريبية السطحية المحبوبة (لديهم)»[٩٩]. فبحسب النظرة الأولى، يتمسّك فيشته بهدف البحث في «نسق التصوّرات المصحوبة بإحساس الضرورة» وبالتوجه الكنطي نحو التجربة: «على الفلسفة أن (. . .) تقدّم أساس كل تجربة». «لكنها إذ تطلب أساس التجربة يكون مطلوبها خارج كل تجربة»[١٠٠]. وفي حين تمثل الأشياء كما هي عليه في ذاتها عند كنط مصدر معرفة مستقل عن الذات، ومن حيث هي معتبرة علة مادة الحدس جعل فيشته العقل واضعاً بذاته لذاته ولموضوعه باستقلال عن التحديد الخارجي. فالذات العارفة (أنا) لها صفة بمقتضاها تكون في آنٍ ذاتها والواقع (لا أنا) بفضل الفعل العقلي من حيث هو إثبات ذاتي للذات ونفي ذاتي لها.

يعتقد فيشته أنه يوجد نسقا تفسير متنافسَين: نسق المثالية ونسق الدغمائية. فالنسق الدغمائي يجرد (الأشياء) من العقل لصالح الشيء في ذاته والنسق المثالي يجرده (من الشيء) لحماية حرية العقل من الأشياء الواقعيّة[١٠١]. وخيار نظرية العلم لصالح المثالية يتبع الأطروحة القائلة: «إن الشيء في ذاته مجرد اختلاق وليس له إطلاقاً أدنى حقيقة واقعية». وبدلاً من ذلك تورد المثالية «أنا في ذاته» «ليس باعتباره موضوع تجربة إذ هو لا يتحدّد (بالعالم الخارجي) بل هو يتحدّد بكل بساطة بـ «أنا» (. . .) باعتباره أمراً متعالياً على كل تجربة (وأجلُّ منها)»[١٠٢]. وفي حين

---

(٩٧) Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW II, s.35.

(٩٨) Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Fichte, 1961, s.6.

(٩٩) Ebd., s.16f.

(١٠٠) Ebd., s.10f.

(١٠١) Vgl. Ebd., s.12ff.

(١٠٢) Ebd., s.14.

تريد الدغمائية أن تفسر الطبيعة (. . .) بمبدأ العلية تجزم المثالية:

«أنّ العقل من حيث هو هو يدرك ذاته، وأن هذا الإدراك الذاتي يشمل مباشرةً كل ما هو هو. وهذا الاتحاد المباشر بين الوجود والإدراك مقوم لطبيعة العقل»(١٠٣).

وكيف عندئذٍ يحصل بالرغم من ذلك أن ندرك وجوداً ما؟ إن هذه المفروضة تحتاج إلى توضيح فلسفي لمسألة كيف يكون وجود ما مضافاً إلينا. والمثالية والدغمائية تمثلان محاولتين لتعيين أساس التجربة. والأساس يُطلب إما من الشيء وتلك هي الطريق التي تسلكها الدغمائية والواقعية أو من العقل في «الأنا»، وتلك هي الطريق التي تسلكها المثالية حسب فيشته. وكذلك شلنغ وهيغل أيضاً، سينازعان خلال نقدهما لفيشته في كون ذلك مناسباً لحل المشكل. وفي الحقيقة فإن الدغمائي لا ينفي واقعة الوعي ولا الوعي بالحرية. لكنه يحاول أن يستنتجهما من الشيء في ذاته باعتباره أساسهما. لذلك فالوعي بالحرية أعني قيام الأنا بذاته ينبغي في الغاية أن يصبح بالنسبة إليه مجرد خُلب، فيكون الدغمائي قائلاً بالحتمية الدهرية. أما المثالي فإنه يطلب أساس التجربة من «الأنا» في ذاته الذي يستنتج منه موضوعية العالم كذلك. وهو يبين أن الأنا شيء حقيقي في الوعي أعني بالذات في تحديد المفكر لذاته. وبالتالي فـ «الأنا» لم يتبيّن أنه أساس تفسير التجربة؛ إذ إن ذلك لو حصل لكان حلاً دورياً لكونه تفسيراً للتجربة بأمر هو موضوع تجربة.

ويرى فيشته أن ثنائية كنط قد تمّ تجاوزها في مفهوم العقل. وفي الوقت نفسه يمثل هذا المفهوم العلامة المميزة في المثالية الألمانية لإبستيمولوجيا مضادة للواقعية مضادة جذرية(١٠٤). فالعقل هو حرية الفعل المطلقة «فاعل وغير منفعل بإطلاق» (أعني غير متأثر بالعالم الخارجي) «إنه فعل ولا شيء غير ذلك»(١٠٥). وعلى هذا النحو يرسم فيشته الحد

(١٠٣) Ebd., s. 22f.

(١٠٤) In der Version der Wissenschaftslehre von 1804 hat Fichte allerdings «Realismus» als Bezeichnung siener Theorie gewählt.

(١٠٥) Fichte, *Erste Eileitung in die Wissenschaftslehre*, Fichte 1961, s.27.

بينه وبين تلك المثالية المتعالية التي «تستنتج التصوّرات المحدّدة من فعل العقل عديم القوانين أعني المفروضة ذات التناقض التام إذ (. . .) إن مبدأ عدم التناقض غير قابل للتطبيق على مثل هذا الفعل»[١٠٦]. أمّا المثالية المتعالية التامّة التي صاغ فيشته مشروعها فإنها لا تعلم شيئاً عن سلوك التجربة. فبالنسبة إلى «مثاليته التامة» ليس القبلي (ص ٩٥) والبعدي شيئين مختلفين أبداً بل هما أمر واحد بإطلاق» والفلسفة «تستبق التجربة كلها»[١٠٧]. فلا يزال الواقع أمراً لا يمكن التفكير فيه إلا بمفهوم يعتبر الواقع قابلاً لأن يظهر في شكل عظم مستنتج من قبل «الأنا» الفاعل والعاقل باعتبار هذا العظم «لا ـ أنا» يوجد له الأنا حداً فيضعه وضعاً ذاتياً، وهو حدٌّ يتجاوزه الأنا مباشرةً بمجرد أن يدرك أن ما ليس بأنا هو منتج ذاتي للأنا الفاعل.

وكان راينهولد قد صاغ المبدأ الأساس للوعي سنة ١٩٧٠ «ففي الوعي تميّز الذات التصور عن الذات والموضوع وتصله بعلاقة بينه وبينهما كليهما»[١٠٨]. لكن فيشته يشكّ في أن يكون مفهوم «التصوّر» المفهوم الأصلي القبلي المطلوب، وأن يكون مبدأ الوعي المبدأ الأول لكل فلسفة. فعنده أن «فعل التصور» هو بدوره له مفروضات شارطة متقدّمة عليه وقابلة للتعيين. لذلك فهو يبحث في الحالة التي يكون فيها تصوّر ما هو متصوّر هو المتصور نفسه، أعني وعي الذات بذاتها. وبعبارة أخرى: ففي وعي الذات بذاتها يدرك المدرِك أنه المدرَك ويعلم ذاته بوصفها ذاتاً موضوعةً لتصوره. لكن وعي الذات بذاتها من البين أنّه لا يحدّد هويته بفضل كل التصورات بل الأمر يتعلق بانتخاب (بعضها). والانتخاب يدرك وعي الذات بذاتها على نحو يجعله يختار تلك التصوّرات التي يتماهى معها والتي يعتبرها حقيقية. ولا يتأسّس وعي الذات بذاتها الذي يعلم إلا بفضل فعل التماهي مع الواعي هذا. وعي الذات بذاتها عمل (من أعمال) فعل العلم، وهو الفعل الذي لا يقتصر فيه فاعل العلم بالتماهي مع موضوعه بل هو يتماهى كذلك مع فعل العلم ذاته. والعلاقة بين العلم والذات العالمة ـ

---

(١٠٦) Ebd., s.28.

(١٠٧) Ebd., s.34.

(١٠٨) Reinhold, 1790, s. 167.

بينه وبين الذي يعلم ـ تتحدّد بفضل اللامباشرة، وذلك لأن الإنسان لو حاول أن يثبت ما العلم يكون العلم بالعلم بعد مفروضاً متقدماً دائماً. فكون المرء لا يستطيع أن يبرهن على العلم مصدره كون العلم عديم الأساس. ولو أراد المرء أن يفترض بفكره أساساً للعلم، فإنه يكون عليه أن يعلم ذلك الأساس. لكن هذا الأساس يكون حينئذٍ تابعاً للعلم في حين أنه بالعكس يُفترض مؤسساً للعلم. وما لا أساس له فهو حر: والعلم لا يمكن أن يكون له أساس ومن ثَمّ فهو حر.

تلك هي الوضعية التي كانت عليها تأملات فيشته خلال سنتي ١٧٩٣ ـ ١٧٩٤ ومن ثَمّ خلال مدة تحريره نظرية العلم. وتتضمّن المفروضات المشروطة ثلاث مقدمات:

١. أن الفلسفة لا بدّ لها من أن تقدم نقطة تكون هي النقطة الأسمى (راينهولد).

٢. وأن هذه النقطة لا يمكن أن توجد إلا في الذات (كنط).

٣. وأنه ليس كل علم حول الذاتية يمكن أن يكون تجريبياً (فيشته).

ولما كان طلب شروط كل علم ممكن وطلب مفروضاته يهدفان إلى (تأسيس) علم للعلم، فإن فيشته قد أطلق على فلسفته نظرية العلم. إن موضوع هذه النظرية هو نسق العلم الإنساني كله. وفي المبدأ الأول من هذا النسق نجد مثبتاً إمكانية معرفة الذات لذاتها. وانطلاقاً من المبدأ الأول سنجد مبادئ أخرى بعضها مستنتج وبعضها مطوّر بصورة جدلية. وحسب فيشته فإن هذه المبادئ ستصاغ فيها تلك العناصر من العلم التي هي ضرورية بالنسبة إلى كل عمليات الوعي الفكرية. إن وضعية العلم بالنسبة إلى فيشته وضعية غير مشروطة أعني لا تردّ إلى أي أساس آخر (متقدّم عليها). وفي كل موضوع علم يكون علم الذات بذاتها متضمناً: فعندما أعلم شيئاً يكون الأنا دائماً هو من يعلم ذلك.

وهذه هي الخصائص المميّزة لنظرية العلم:

١ ـ المبدأ الأسمى لهذا النسق هو المبدأ القائل «أنا هو أنا» ويصل الأنا إلى هذا الأنا المكوّن بفضل فعل وضع الذات لذاتها الفعل الذي هو

«عمل فعلي Thathandlung»[(١٠٩)]. فـ(فعل) الوضع ووجود الأنا أمر واحد.

٢ ـ إن هويّة العقل المتناهي تتحدّد انطلاقاً من تحديد للهوية، بوضع الذات الذي للأنا وبوضع مماثل من حيث أصالته لما هو «لا ـ أنا».

٣ ـ ويعمل العقل العملي بوصفه القدرة الدينامية وباعتباره سلطة وساطة بين الأنا واللا ـ أنا. وتخضع نظرية العلم لأولية العقل العملي الذي يتوسط بين الأنا الخالص والمطلق والعقل، أعني العقل النظري.

٤ ـ ومنهج العمارة كلّها يتحدّد بفضل التجرد من المعرفة العيانية للتفكير في البنية المتعالية للعقل، والحدس العقلي، باعتباره الحال الأصلية للمعطى الموجود، وكذلك الجدل من حيث أساس بنية العلاقة بين الأنا واللا ـ أنا.

فـ(المنتظر) في نظرية العلم أن يوضح فيشته إمكانية القضايا التأليفية القبلية، القضايا التي (من المفروض) أن تعمل باعتبارها أساس نسق العلم كلّه في آن. وفي تحديد المهام المستند إلى تأويل راينهولد لكنط وضع فيشته بصورة ضمنية ثلاث مفروضات:

١ ـ كل علم متناه يستند إلى مبدأ مطلق.

٢ ـ والمبدأ المطلق يقدم عملاً فعلياً، والعمل الفعلي يعني الفاعلية الأصلية للعلم في الوضع الذاتي لعلم الذات بذاتها (ص ٩٦)، ويدلّ على أن الأنا يعمل فاعلاً باعتباره عاملاً عمله ومنفعلاً باعتباره منتَج العمل.

٣ ـ والمبدأ (من المفروض) أن يُفحص لكنه ليس قابلاً للبرهان عليه ولا هو قابل للتحديد.

وفيشته واعٍ بهذه الإشكالية، فقد تكلّم في صدر نظرية العلم على دور لا يمكن تجنّبه في الحجاج (المؤسس لنظريته).

وهو قد برّر بإلحاح فكرة وحدة عادية للعلم. ولكنه بخلاف هيغل لا يؤسّس هذه الوحدة على قاعدة نظرية في تفسير الروح الموضوعي لذاته

---

(١٠٩) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), SW I, s.94. Vgl. SW I, s.125, 124, 466; SW Ii, s.448; SW X, s.194.

وصيرورته لذاته، بل هو يفسر ضرورة التفكير في العلم الإنساني باعتباره نسقاً. فإذا لم يوجد مثل هذا النسق وكذلك تأمله لن يوجد أي شيء عامة يكون معلوماً علماً مباشراً. ثمّ إنّه علينا عندئذٍ أن ننتهي، إلا أن علمنا في الحقيقة مؤلَّف من سلاسل لا متناهية، ولكنه متقوّم من سلاسل متجاورة وعديمة التناسق العلائقي. لكن وحدة المعرفة لها عند فيشته ما يتمّمها في تعدّد أشكال العلم، بحيث إن نظرية في العلم تعدّ شرحاً يظهر مقوّمات البنية المتناسقة للوحدة والكثرة.

يثبت فيشته مجال الفلسفة الأولى الجديدة بفضل ثالوث من «**المبادئ المنطقية**» فيضمنه في الأساس المبدئي لنظرية العلم كله ١٧٩٤ ـ ٩٥: الوعي الخالص بالذات أو العلم المطلق في الوحدة اللامشروطة لمطلق الوضع. ويؤكّد مدخل فيشته التأملي في المنهج أن المبادئ الثلاثة تخفي تخلق نسق لا انفصام فيه، وهو نسق يخصّ في الحقيقة الوحدة والشكل والمضمون.

إن الوحدة والتجانس يضعهما المبدأ الأول مبدأ الهوهوية فيضمن وجوده في شكل الحكم الواضع «أنا هو أنا». ومنه يتمّ استنتاج منظومة متناسقة من القضايا تعبّر عن أعمال تأليفية قبليّة لنفس الأنا الواحد. وبمقتضى مبدأ العقل النظري يتحدّد الأنا بفضل اللاأنا. وبمقتضى مبدأ العقل العملي يحدّد الأنا اللاأنا. وهو من دون شكّ يتوق إلى أن يخضع ما ليس بعقلي إخضاعاً كلياً لقوانين الحرية والعقل.

إنّ مسألة البداية، ومسألة أصل العلم تثاران باعتبارهما (عائدتين إلى) مسألة المفروضات المسبقة للمبدأ المطلق للعلم. وهنا يركّز فيشته على الحالة التي يكون فيها الوعي بالذات ـ من حيث هو عضو العلم ـ موضوعاً للعلم بالذات أي موضوعاً للوعي بالذات. ويحقّق فيشته الاستدلال المثبت للمبدأ الأول في خطى ثلاث: فهو ينطلق من مبدأ الهوية (أ=أ) باعتباره واقعة وعي غير قابلة للشك. ثمّ يتقدّم من هنا إلى واقعة الوعي الأسمى، واقعة «أوجد» ثمّ إنه يرد هذه الواقعة الأسمى في الغاية إلى واقعة العمل (الفعلي) المؤسّس.

ومن ثَمّ فالأمر في مبدأ الهوهوية لا يتعلّق في المقام الأول أبداً

بوجود «أ» بل هو يتعلّق بعلاقة ترابط. إنّه لا يتعلّق عند فيشته بوجود شيء بل بصورته. وبالنسبة إلى شرط علاقة الترابط، يضع فيشته مصطلح «س»، وهذه العلاقة توضع بمجرد الوضع المطلق، أعني أن الأمر يتعلّق بفاعلية أصليّة للعقل ضرورية، وليس لها ما يتقدّم عليها لتأسيسها. إنها علاقة ترابط ومقوّم جوهري بالنسبة إلى الأنا. ففي مبدأ الهوهوية كان «أ» معطى، وفيشته يطلب شروط هذه المعطوية. والجواب يشرح قدرة فريدة للأنا كانت ذات دلالة بالنسبة إلى المثالية الألمانية كلها. وتلك هي قدرة الأنا المعطاة بإطلاق قدرته على الوضع. إنّه الأنا الذي يضع «أ». وبفضل وضع الأنا تكون الـ «أ» مثلها مثل الـ «س» معطاتين بوصفهما علاقة ترابط شرطي. وعنده أن هذا «الوضع» ينبغي له ـ حسب ما شرحه فيشته في إحدى رسائله ـ «ليس فكراً ولا حدساً ولا شعوراً ولا شهوة ولا إحساساً» بل هو «فاعلية العقل الإنسانية كلّها التي ليس لها اسم والتي لا توجد في الوعي أبداً والتي هي غير قابلة للتصور»(١١٠).

وفي حين لا يبدو «الوضع» من حيث هو علامة جوهرية مميّزة للأنا إلا ذا دلالة «تسليم فرضي» في المقام الأول، فإنه يتغيّر خلال مجرى استدلال فيشته بفضل تغيّر مستويات العلاقة. ففي حين كان في البداية يُتصوّر تصوراً لعلاقة منطقية صورية في المقام الأول أصبح بعد ذلك ذا علاقةٍ مع مستوى من الواقع اعتبرت مفروضة فيه من البداية. ويقصد فيشته بمبدأ الهوهوية (أ=أ) مبدأ هوهوية (برنسيبيوم إيدونتيتاتيس) (أنا=أنا). وهذه القضية تكون علاقتها مع ذاتها علاقة تأسيس، وذلك لأن «أ» ليست حينئذٍ إلا مساويةً لذاتها إذا كان «أ» موضوعياً وحقيقي الوجود. إن يقين القضية يتأسس على يقين علاقة شارطة «لوجود الذات المطابق للذات» والوجود الفعلي الواقعي. و«أ» ذو وجود موضوعي واقعي لأن «الأنا» قد وضعه أعني أنه قد تصوّره باعتباره موجوداً.

إن علاقة التناسق بين الوجود و«الكون ـ واحداً» =الـ «هو هو» «يستمد أساسه من «أوجد». فوجود الـ «أوجد» (داس أسو، داس سوم) يقوم في فاعلية تعود إلى ذاتها (كوجيتو مي كوجيتاري). إن (فعل)

---

(١١٠) Fichte, *Briefe 1793-1795*, GA III, 2, s.344.

الـ «أفكر» الذي لديكارت، يؤسّسه فيشته على قاعدة «أوجد». ومن ثَمّ فجوهر الأنا لا يتمثّل في الفكر بل إن فعل التفكّر هذا يُفتَرض متقدِّماً عليه وضعاً ذاتياً، ليس هو أساس فعل الفكر فحسب بل هو أساس كل تحديدات العقل الإنساني. وفي حين أن (ص ٩٧) «الوضع» يعبّر في البداية عن تسليم فرضي فإن دلالة الوجود تنسب إليه من الآن فصاعداً فتعمل هكذا عمل شرط الوجود. وحينئذٍ فإنّه بوسع المرء ألّا «يضع» بعدئذٍ (مجرّد) وضع التسليم الفرضي، بل إن وضعه لا يكون القصد منه إلا «الوضع المنتج».

ينطلق فيشته من مبدأ الهوية (أ=أ) إلى «أوجد» ثمّ من هنا إلى «أنا هو أنا»[(١١١)]. وفي حين يكون «أنا» الأول الذات باعتبارها ما ينبغي أن يوضع مجرد الوضع فإنّه يمكن للأنا الثاني الذي يشغل محل المحمول (في القضية) أن يقرأ باعتباره موجوداً. وهكذا يكون «أنا (عنده) موجوداً لأنّه وضع نفسه»[(١١٢)]. فالأنا يضع نفسه بنفسه «لمجرد كونه موجوداً»[(١١٣)]. فيصح أن يكون «ذاتاً مطلقة» لأنّ جوهره «يتمثّل في كونه يضع نفسه موجوداً»[(١١٤)].

إنّ شكل تطوّر نسق العلم يتأصّل في المبدأين الثاني والثالث: «فلا يصبح النهج التأليفي عامة، ممكناً إلا بفضل المبدئين الأخيرين كليهما فيبنيان على شكله ويؤسّسانه»[(١١٥)]. والشكل يعني هنا كيف الاستنتاج المنتظم. ونص القاعدة الأساسية أنّه «لا وجود لتأليف من دون ضديده ولا وجود لضديد التأليف من دون التأليف». وبيّن أن الجزء الأول من القاعدة يتأصّل في المبدأ الثاني: الأنا يضع نفسه مباشرةً قبالة «لا أنا». ومن دون ذلك لا يمكن للوعي المتناهي بالذات أن تكون ذاته وكأنها متميزة عمّا ليس هو إياها. لذلك، فإن كل تأليف يقبل أن يتبين أنه توحيد لبنى متقابلة. وباليقين نفسه الذي لا ريب فيه يصحّ الجزء الثاني

---

(١١١) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), SW I, s.94.
(١١٢) Ebd., s.96.
(١١٣) Ebd., s. 97.
(١١٤) Ebd.
(١١٥) Ebd., s.283.

من القاعدة: «لا وجود لضديد التأليف من دون التأليف». وأساس هذه القاعدة المتعالي نجده في المبدأ الثالث: يضع الأنا في الأنا متضادتي الأنا واللاأنا ويضع من ثَمّ تأليفاً بينهما. والمبدأ الثاني يعطينا المجال المصدر الذي تنبع منه كل التأليفات المقبلة والتي لا تنفصل عنها أبداً بأي خطوة كانت: «وهكذا بالذات يتحقّق مضمون لكلّ تأليف مقبل ممكن في عمل التأليف الأول (تأليف الأنا واللاأنا)». إن التأليف الأصلي يوحّد المتناقض أعني الذاتي الملازم للأنا والموضوعي الملازم للاأنا والمثالي والواقعي والعقل والطبيعة، ومنه «ينبغي أن يقبل النمو والتطور كل ما ينبغي أن يعود إلى نظرية العلم»[١١٦].

إن تكوين الوعي بالذات يطابق تكوين الأنا. ووجود الأنا هو في آن نتيجة وضعه ولازمه. وهذا الوضع ليس بوضع ينكص دائماً إلى غير غاية، بل إن الأنا فعل وضعٌ ليس يوجد أنا متقدّماً عليه. ووضع الأنا الذاتي ليس هو كذلك وضعاً تفكّرياً بل هو وضع منتج. فبفضل وضع الأنا هذا باعتباره ذاتياً لا يبدو في المقام الأول أي تمايز باطني مرتبطاً به. لكن لمّا كان فيشته مع ذلك يدخل في نسقه[١١٧] «الكون للذات»، فإنّنا قد نميل إلى أن نفترض أنه يوجد تناقض بين الإطلاق اللامباشر الذي للأنا و«الكون للذات» الذي له. وحتى فيشته نفسه فإنّه قد ركّز بقوّة في التحارير الأخيرة لنظريته في العلم على هذا التمييز بينهما، وسمّى الوعي المباشر بالذات حدساً عقلياً في حين سمى الوعي المتفكّر «مفهوماً».

إن مثالية فيشته على بينةٍ في هذا المضمار بأنها ستنتج بفضل تجاوز التجربة اليومية ضرباً جديداً من العلم: **العلم التأملي**. ويطلق فيشته على فكر الفلاسفة الذي يتجرد من فعل تناول الأشياء، تسميةً جديدة «تأمل» في حين أن التفكير اليومي (ليس هو إلا) تصوراً. ومهمة العلم التأملي تتمثّل في تأسيس العلم اليقيني بالذات وجعله قابلاً للفهم. وبفضل التجريد يميّز المثالي في التجربة بين الشيء في ذاته والأنا في ذاته. لكن العلاقة بين الأنا والشيء ليست عنده قابلة للإدراك العقلي بوصفها ترابطاً

---

(١١٦) Ebd.

(١١٧) Ebd., s.98.

علياً. والمثالي يعلم السلسلتين كلتيهما في الأنا ويميّز بينهما. وفي ذلك يكمن التقدم بالشرف التأملي الذي للمثالية. وكان فيشته واعياً بأنّه في التفلسف لا يوجد أي موقف يؤخذ مأخذ البيّن بالذات، وأنّه بالنسبة إلى التفلسف لا يمكن أن يوجد تأسيس يكون فيه العقل النظري وحده كافياً.

أفيكون الكلام على الأنا لم يبق، مثله مثل سفينة خالية لا يقبل مضمونها أن يكون موضوع فكر؟ وحتى يوضح الوعي بالذات أدرج فيشته ملاحظة فاعلية الأنا ذات الاتجاه المضاعف: فاعلية الأنا الباطنة تنسحب على موضوع الفكر وعلى ذاتها نفسها في آن. فأما الفرع الأول من الفاعلية المتوجّه إلى ذاته فينتج الأنا. وبعبارة «الذهاب في الذات» يؤكّد فيشته أن الأمر لا يتعلّق بعلاقة ذات بموضوع خارجي. وهكذا يتمّ الوصول إلى أنا الذي هو فعل خالص، فعلٌ هو في المقام الأول وضع الذات لذاتها وضعاً متجهاً إلى نفسه، وهو في آن ـ بوصفه واضعاً ـ متجه إلى الموضوعات الخارجية. وفي المرتين كلتيهما، يكون الكلام على عمل الوضع نفسه، وهو ما يجعل العلم المباشر للذات ممكناً. وهذه العبارة «وضع الذات باعتبارها واضعة» قصدها وحدة الأنا.

وفي **المدخل الثاني لنظرية العلم** سنة ١٧٩٧ وضع فيشته للقارئ برنامجه بالصورة الآتية:

١ ـ إن ما يجعلها (نظرية العلم) موضوع فكره ليس مفهوماً ميتاً، ومن لا يكون نهجه تجاه البحث فيها (ص ٩٨) إلا نهج المنفعل، والذي لا يجعل فكره، إلا انطلاقاً منها، ذا فاعلية ما فجعل نظرية العلم كياناً حياً وفاعلاً ينتج معارف من ذاته وبفضل ذاته، وهو بمجرده ما يعنى به الفيلسوف. ومهمته في الأمر ليست أكثر من أن يحوّل ذلك الحي إلى فاعلية غائية وأن يدرك فاعليته هذه وأن يحيط بها فيتصوّرها من حيث هي وحدة. إن ما هو موضوع البحث الذي يوجد في وضعيّة التحويل والذي يمكن أن تصبح الملاحظة فيه محدّدةً وجديرة بأن تؤخذ بعين الاعتبار ذلك هو الأمر الذي يخصّه. فما يخصّه هو أن ينتبه إلى الظاهرات وأن يتابعها متابعة صحيحةً وأن يربط بينها. لكن كيفية ظهور الموضوع ليست من شأنه بل هو شأن الموضوع نفسه، ويكون عمله مناقضاً لهدفه لو أنّه لم يترك الأمر يظهر ظهوره الخاص فتدخّل في مجراه. والفيلسوف

المنتسب إلى النوع الأول يختلق منتَجاً تقنياً، فلا يقدّر من الموضوع إلا ما أضافه إليه بعمله في مادته لا ما فيه من قوة باطنة قائمة بذاتها. وقبل أن يتوجّه إلى العمل ينبغي أن تكون تلك القوة الباطنة قد قتلت خاصةً وهي تقاوم عمله في الموضوع. ولسوء الحظ فهو يختلق من هذه المادة التي قتلت شيئاً ما بحسب قوته الذاتية وبمجرد مفهوماته الذاتية التي اختطها بصورة مسبقة. ويوجد في نظرية العلم سلسلتان مختلفتان شديد الاختلاف من العمل العقلي:

١ ـ سلسلة العمل العقلي الذي للأنا الذي يلاحظه الفيلسوف.

٢ ـ وسلسلة أعمال ملاحظات الفيلسوف.

وفي الفلسفات المتناقضة التي أشرت إليها ـ حينَنا هذا ـ لا توجد إلا سلسلةً واحدة للفكر، أعني سلسلة ملاحظات الفيلسوف، وذلك لأنّ مادة فكره لا يدرجها باعتبارها مفكرة. إن العلّة الرئيسة لأصناف سوء الفهم، وللكثير من الاعتراضات العرضيّة ضد نظرية العلم تكمن في أن المرء إمّا أنّه لا يميّز أبداً بين هاتين السلسلتين، أو أنّه يستبدل ما ينتسب إلى إحدى السلسلتين بما ينتسب إلى السلسلة الأخرى. وكون المرء يفعل ذلك مصدره من ثَمّ أنّه لا يعتبر في فلسفته إلا إحدى السلسلتين. وعمل من يختلق منتجاً تقنياً هو ـ لما كانت مادته لا تفعل ـ من دون شك الظهور نفسه. لكن العلاقة التي تكون من صنع تجربة ليست الظهور نفسه حتى يعلمها بل هي مفهوم تلك العلاقة.

وقد وضّح فيشته ذلك في أحد تعليقاته فكتب:

«لو أراد أحدٌ أن يؤسّس، على الاستبدال نفسه بين سلسلتي الفكر في المثالية المتعالية، نسقاً واقعياً ممكناً إلى جانب هذا النسق وخارجه لكان هذا النسق مثله أساساً ومتناسقاً. فالواقعية التي تلحّ علينا وحتى على المثاليين الأشد التزاماً بالمثالية، عندما يتعلّق الأمر بالعلم أعني التسليم بأنّ الموضوعات توجد خارج أذهاننا بصورة تامّة الاستقلال عنّا، موجودة في المثالية ذاتها، وهي تقبل التفسير بها والاستنتاج منها واستنتاج حقيقة موضوعيّة، وكذلك في عالم المظاهر كما في العالم العقلي أيضاً هو من دون شكّ الهدف الوحيد لكلّ فلسفة. والفيلسوف لا يقول باسمه إلا كلّ

ما هو موجود بالنسبة إلى الأنا ويوجد بفضل الأنا. لكنّ الأنا نفسه يقول في فلسفته: كما إنّه حقيقة أني موجود وأحيا فكذلك يوجد شيء خارجي وهو لا يوجد هنا بفضلي، فكيف لمثل هذه الدعوى أن تحصل. ذلك أمر يفسّره الفيلسوف بمبدأ فلسفته. **والموقف الأول** هو الموقف التأملي الخالص **والموقف الثاني** هو موقف الحياة والعلم (المعتبَر من حيث هو ضديد نظرية العلم). وهذا الموقف الثاني لا يفهم إلا بالانطلاق من الموقف الأول، ثم إن الواقعيّة لها في الحقيقة أصل إذ هي تفرض نفسها علينا بمقتضى طبيعتنا. لكنّها ليس لها علة معلومة ومفهومة. غير أن الموقف الأول ليس هو موجوداً إلا من أجل أن يكون الثاني مفهوماً. والمثالية لا يمكن أبداً أن تكون ضرباً من الفكر بل ليست هي إلا تأمل».

٢ ـ وحسب هذا التذكير الأولي، التي سيكون استعماله الأوسع موجوداً في علمنا الحالي كيف يمكن لنظرية العلم أن تعمل لتنجز مهمتها؟

إنّ السؤال الذي عليها أن تجيب عنه هو: كيف لما يلي أن يكون معلوماً؟ ما مصدر نسق التصوّرات التي تصاحبها أحاسيس الضرورة؟ أو: كيف يمكننا أن ننسب الصحة الموضوعيّة إلى ما ليس هو مع ذلك إلا ذاتياً؟ ولما كانت هذه المسألة تصدر عن العودة إلى الذات، وعن التعليق الذي مفاده أن موضوع الوعي المباشر ليس هو إلا الوعي ذاته، فإنّها لا تتكلّم على أيّ موجود آخر غير الموجود بالنسبة إلينا. وكان الأمر يكون تام التناقض لو اعتبرت هذا المسألة عين مسألة الموجود من دون علاقة بالوعي. ومع ذلك ففي عصرنا الفلسفي عناية الفيلسوف بالمتناقض بات حدوثها عن الفيلسوف أكثر الأشياء اعتياداً.

والمسألة المثارة هي: كيف للوجود أن يكون ممكناً بالنسبة إلينا؟ وحتى عندما تتجرّد من كل وجود، أعني مثلاً كأن تفكّر في لا وجود حيث لا يكون هذا المفهوم إلا منفيّاً فإنّك لن تكون (ص ٩٩) متجرّداً منه بل أنت لا تفكّر في مفهوم الوجود عامة أبداً لا إيجاباً ولا سلباً. فأنت تطلب أساس (صفة) محمول الوجود عامة وتثبته أو تنفيه، لكن الأساس يوجد في كل الأحوال خارج المؤسس، أعني أنّه متناقض مع ذاته. والجواب ـ إذا كان ينبغي أن يكون لهذا السؤال جواب ـ هو أن تعالج فعلاً هذه المسألة نفسها مسألة التجرد من كل وجود. وبصورة

قبليّة من أجل محاولة الحكم المتقدّم بأنّ هذا التجريد في الجواب لا يكون ممكِناً لكونه ليس ممكناً بإطلاق، يعني الحكم بأنه ليس ممكناً في السؤال كذلك وأن السؤال من ثَمّ هو بدروه ليس ممكناً بمعيار إثارة الأسئلة: إذاً فالمهمّة بالنسبة إلى الميتافيزيقا بالمعنى المعتاد للكلمة لا توجد في العقل ما ظلّ السؤال عن أصل الوجود قابلاً للإثارة من قبلنا. ولا يمكن بالانطلاق من علل موضوعية أن نبرهن على تناقض هذه المسألة ضدّ المدافع عنها. ذلك أن الحكم بأنّ إمكانية السؤال وضرورته تتأسّس على قانون العقل الأسمى أي على القيام بالذات (التشريع العملي) الذي تخضع له كل قوانين العقل الأخرى، وأنّها تتأسّس عليه ولكنّها في الوقت نفسه محددة وهي في مجال صحتها تكون محدودة. عليك أن تسلم لمعارضك حججه ولا يمكنك إلا أن تنفي قابليتها للاستعمال في هذه الحالة. وبالوجاهة نفسها يمكن للمعارض ألّا يقضي إلا بشرط الارتفاع معك إلى قانونه الأسمى، ومن ثَمّ في الوقت نفسه إلى الحاجة لجواب حول المسألة المتنازَع عليها. وبذلك فهو لن يبقى معارضاً لك. ولم يكن النزاع المضاد ليصدر إلا عن عجز ذاتي: انطلاقاً من الوعي بأنّك لا تثير هذه المسألة له شخصياً أبداً وأنّك لم تشعر قط بالحاجة إلى الحصول على جواب (منه) عن هذا السؤال. وبالمقابل فيمكن الآن من ناحية ثانية ألا يعالج شيئاً بفضل أسس عقليّة موضوعيّة. ذلك أن الوضعيّة التي ينشأ فيها هذا الشك نشأةً ذاتية تتأسّس على أفعال الحريّة السابقة التي لا يكون فرضها بأي برهان.

٣ ـ فمن هو الآن ذلك الذي يدرك التجريد المطلوب؟ وفي أي من السلسلتين يوجد؟ من البيّن أنه يوجد في سلسلة الاستدلال الفلسفي إذ لا توجد بعد سلسلة أخرى إلى حدّ الآن.

إن ما يتمسّك به من دون سواه وما ينطلق منه فيعد بتفسير ما ينبغي تفسيره هو الواعي أي الذات التي ينبغي أن يتصوّرها من ثَمّ بريئة من كل تصوّر للوجود حتى لا يبين أصل كل وجود إلا فيه ـ بالنسبة إلى الأمر نفسه كما هو بين. لكن الذات لا يعود إليها شيء عندما تتجرّد من الوجود ذاته ولأجل ذاته عدا العمل. إنّها على وجه الخصوص في علاقة بالوجود وبالعامل. وهكذا فقد كان على هذا العامل أن يتصوّر الأمر في عمله ولم

يكن بوسع تلك السلسلة المضاعفة أن تبدأ إلا انطلاقاً من هذه النقطة.

إن دعوى الفيلسوف الأساسية دعواه من حيث هو فيلسوف هي الدعوى التالية: فمثلنا أن الأنا لا يوجد إلا لذاته فكذلك ينشأ عنده ضرورة وفي آن وجود خارجه. وعلّة الأمر الأخير تكمن في الأمر الأول فيكون الثاني مشروطاً بالأوّل: (فعنده) أن الوعي بالذات والوعي بشيء ليس هو نحن نفسنا ينبغي أن يوجدا معاً وأنّهما مترابطان ضرورة لكن(ـه يرى) أن الأول ينبغي أن يُنظر إليه باعتباره الشارط والثاني المشروط. وحتى يبين الفيلسوف أن هذه الدعوى ليست شيئاً يستمد صلوحيته لنسقه الوجودي في ذاته من الاستدلال العقلي بل هو مستمد من ملاحظة سلوك العقل الأصلي باعتباره صالحاً بالنسبة إلى العقل فلا بدّ له من أن يبين في المقام الأول كيف يوجد الأنا ويصير لذاته، ثمّ أن يبين أن وجود الذات ذاتها لذاتها ليس ممكناً، من دون أن ينشأ وجود خارج الذات.

وعلى هذا النحو تكون المسألة الأولى هي المسألة الآتية: كيف يوجد الأنا لذاته؟ والمسلّمة الأولى هي: فكّر في ذات، وابن مفهوم ذاتك ثمّ لاحظ كيف تفعل ذلك.

والفيلسوف يقضي جازماً أنّه يكفي أن يفعل ذلك أي إنسان حتى يجد أنّه في تفكير مفهوم فاعليته ذلك باعتباره عقلاً يعود إلى ذاته فيجعل ذاته موضوعاً لذاته.

والآن، فإذا كان ذلك صحيحاً وتمّ التسليم به كانت الكيفية التي صنع بها الأنا وجوده ونوع صنع وجوده لذاته معلومين (ولا كلام على وجود آخر أصلاً) وحينئذٍ يمكن للفيلسوف أن يتقدّم لإثبات أن هذا الفعل لا يكون ممكناً من دون فعل آخر ينشأ بمقتضاه وجود خارجي بالنسبة إلى الأنا[١١٨].

يؤكّد فيشته ملاحظة أن الأمر يتعلّق بوعي مباشر في الوعي بالذات وبحدس الأنا، وبوعي به حيث يكون الأنا ذاتاً وموضوعاً متحدَين. وفي هذا المضمار فإن التسمية التي يوردها فيشته في **المدخل الثاني لنظرية العلم** سنة ١٧٩٧ هي مفهوم الحدس العقلي:

---

(١١٨) Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW I, s.454-458.

«إن هذا الحدس العقلي هو موقع القدم الوحيد المتين بالنسبة إلى الفلسفة. وانطلاقاً منه يمكن تفسير كل ما يحصل في الوعي. ولكن ذلك لا يكون إلا انطلاقاً منه. فمن دون (ص ١٠٠) الوعي بالذات لا وجود عامة للوعي. لكن الوعي بالذات لا يكون ممكناً إلا على النحو الذي بينّا: لا أوجد إلا فاعلاً. وانطلاقاً من هذا الوعي بالذات لا يمكن أن أُزحزح: وفلسفتي تكون هنا تامّة الاستقلال من كل تحكّم فتكون ثمرة الضرورة الفولاذية ما كانت الضرورة موجودةً بالنسبة إلى الحرية أعني ثمرة الضرورة العملية. ولا يمكنني أن أتجاوز موقع القدم هذا لأنني لا ينبغي لي أن أتجاوزه، وبذلك تتبيّن المثالية المتعالية بوصفها في آن نوع الفكر في الفلسفة المطابق للواجب باعتباره ذلك النوع الذي يكون فيه التأمّل وقانون الأخلاق متّحدين في العمق. يجب عليَّ أن أنطلق في فكري من الأنا الخالص، وأن أفكر فيه باعتباره مطلق الفاعلية الذاتية لا باعتباره تحدّده الأشياء بل باعتباره محدّداً للأشياء»[١١٩].

وهكذا، فبالحدس العقلي بلغ فيشته إلى أساس نظرية العلم. إنه موقع القدم الثابت الوحيد بالنسبة إلى كل فلسفة وهو البوابة التي ينفذ منها الإنسان إلى نظرية العلم. إنّه أساس فلسفة فيشته النظرية، وكذلك أساس فلسفته العملية. فبفضل العمل الذي يضع الأنا به نفسه باعتباره واضعاً يتمّ كذلك تكوين الواقع. وتفسير إمكانية الحدس العقلي لا يمكن أن تكون إلا مهمّة الفلسفة العمليّة. وبالنسبة إلى الفيلسوف الذي يستند إلى الحدس العقلي لا يبقى للتأسيس في المقام الأول إلا العقد في الواقع الذي يتأسّس في الحقيقة على وقائع الوعي. والبرهان عليه بما يعلّل شرعيّته ذلك هو المهمة التي ينبغي تحقيقها.

ولا يمكن لذلك أن يحدث إلا ببيان قانون الأخلاق الموجود فينا. ففيه يتمّ تصوّر الأنا بوصفه أمراً متعالياً لا يمكن افتراض عمل مطلقاً ومؤسساً بالنسبة إليه إلا فيه وبإطلاق ليس في ما عداه. ولذلك فالأنا ينبغي أن يوصف بكونه مطلق الفاعلية[١٢٠].

---

(١١٩) Ebd., S. 466f.

(١٢٠) Vgl. Ebd., s.466.

إن الحريّة تعدّ بفضل فاعلية العمل الذي للحدس العقلي أساس كل فلسفة بما في ذلك الفلسفة النظرية التي هي داخلة في هذا الاعتبار. ومرة أخرى فإن البرهان على ذلك ليس ممكناً إلا في الفلسفة العملية:

«ففي الوعي بهذا القانون الذي ليس هو من دون شكّ مشتقاً من شيء آخر بل هو وعي مباشر يتأسّس القيام الذاتي والغيرية. ينبغي أن أكوِّن معطى لذاتي بتوسط ذاتي باعتبارها شيئاً هو على نحو ما فاعل، وعلى هذا النحو أكون مُعطىً لذاتي بتوسط ذاتي باعتبارها فاعلية بإطلاق. فالحياة توجد في ذاتي ومن ذاتي أستمدُّها»(١٢١).

ولكن كيف يكون مثل عمل الذات في ذاتها هذا ممكناً؟ كيف يكون الوعي بالذات ممكناً؟

إنّ عبارة «أعي ذاتي» تفترض متقدّماً على حصول الذات أمراً مضاعفاً: فمن ناحية أولى الأنا من حيث هو مفكِّر، ومن ناحية ثانية الأنا من حيث هو موضوع التفكير (مفكَّر فيه). والأمران مختلف أحدهما عن الآخر في الوعي. ولكن حتى يكون الاختلاف ممكناً ينبغي أن يتمّ التفكير في حصول أمرَي الأنا هذين معاً في آن. وعندما يتحدّد الأنا في هذا الاختلاف ينبغي للأنا المفكر أو الذات الأصليّة للفكر أن تصبح في درجة أخرى موضوع تفكير. ودرجة الفكر الجديدة تقتضي مرة أخرى ذاتها التي تخصّها ثم نصادف كذلك مرة أخرى اختلافاً بين الأنا من حيث هو مفكّر والأنا من حيث هو موضوع تفكير. والمشكل الأصلي يثار في كل مستوى على النحو نفسه. ولا يمكن أن نرى لسلسلة الفكر هذه نهاية: كل خطوة أخرى تحصل في مجال الفكر تشير إلى موضوع تفكير وتثير السؤال حول (الذات) المفكرة.

والتسلسل المدبر اللامتناهي أمر لا يمكن تجنّبه. وبفضل هذا التسلسل المدبر كما يجريه فيشته لن تثار مسألة الوعي بالذات فحسب، بل إن مسألة الوعي بالذات تثار كذلك مع مسألة الوعي بصورةٍ عامة وفي آن.

إن فيشته هو ذلك الذي يجدُّ إلى الحد الأبعد في مواصلة نظرية

---

(١٢١) Ebd.

كنط حول الأنا المفكر الخالص، ويسعى إلى تغييرها. وقد كان الأول الذي أثار كذلك اعتراض التكرار اللامتناهي أو الطابع الدوري لنظرية تفكّر الذات ـ واستخرج منه نتائج لنظرية الذات الخاصّة به. ففي كتابه **محاولة عرض جديد لنظرية المعرفة** سنة ١٧٩٧عرض فيشته رأيه مؤكّداً أن كلّ إنسان حائز على الوعي بالذّات، وأنّ الوعي بالذات واقعةٌ لا تقبل النكران.

ومن منظور فيشته يعاني النموذج الكنطي لتفكّر الوعي بالذات من مصاعب لا مخرج منها. ذلك أن كنط يتصوّر جوهر الأنا بوصفه تفكّراً. وهذه النظرية تتسلّم في المقام الأول ذاتاً لفعل الفكر وتؤكّد أنّها في صلة متّصلة مع ذاتها، الصلة التي تنتهي إلى وضعيّة تجعل الذات فيها بفضل تفكّرها في ذاتها موضوعاً لذاتها. فإذا سلّمنا بأنّ الأنا لا يحصل على ذاته موضوع معرفة لوحدة الذات والموضوع إلا بفضل توجّه الذات إلى ذاتها نفسها، فإن وحدتها تصبح مستثناة، وذلك لأن الذات لا تعلم عن أي ذات عليها أن تبحث. أما إذا سلّمنا بأن الذات يصحبها بعد معرفةَ وحدة الذات والموضوع فإنّنا فعلاً لا نعدّ أي مصاعب للتعرّف إلى هذه الوحدة، ومع ذلك فالنظرية تتحرّك في دور لأنّها ينبغي لها أن تفترض مسبقاً إنجاز التعرّف إلى الوحدة منذ بداية ما يجري (ص ١٠١).

إن الفرضية القائلة «إنه (ينبغي أن) يوجد في كل وعيٍ، ذات وموضوع منفصلين أحدهما عن الآخر، وأن كلاً منهما ينبغي أن ينظر إليه في خصوصيته تبين أنها خاطئة». و«كونها خاطئة يعني أن نقيضها صحيح». وحينئذٍ فإنه ينبغي لنا أن نصوغ ما يلي فرضية جديدة «يوجد وعي لا ينبغي أبداً أن نفصل فيه بين الذاتي والموضوعي بل هما أمر واحد بإطلاق وهما الشيء نفسه»[١٢٢].

إن الأنا الفشتي الذي يضع ذاته لا يستطيع في الحقيقة حلّ لغز الوعي بالذات. فالفكرة الرئيسة التي مفادها أنّه لا تتقدّم في الوجود «ذات ـ أنا» على الوعي بالذات، بل إن الذات تصدر في آن مع الوعي كلّه في المبدأ «أنا=أنا» هي الوجه الخلفي لنموذج التفكير الذي اعترف فيشته بقصوره.

---

(١٢٢) Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) SW I, s.527.

ومراحل التطوّر التي مرت بها نظرية العلم تطابق المحاولات التي ستحصل والتي تعالج ظاهرة الوعي بالذات في إطار يواصل محاولة كنط، ولكن بتجذير لنظريته تجذير مثالية ذاتوية بخصوص مسألة الأساس.

ماسياج بوتيبا، لوتار كناتز وهنس يورغ زندكولر

٤ ـ ٢ شلنغ

حدّد شلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) الذي بلغ تطوّره الفلسفي أوجه سنة ١٧٩٨ في ييناً، بعد أعماله العجيبة المبكرة والمستوحاة من فيشته: **حول إمكانية أحد أشكال الفلسفة** سنة ١٧٩٤.

- **في الأنا باعتباره مبدأ الفلسفة.**
- **رسائل فلسفية حول الدغمائية والنقدية** سنة ١٧٩٥(١٢٣).
- و**دراسات لشرح مثالية نظرية العلم** (١٧٩٦ ـ ٩٧).

حدّد نفسه بعد هذه الأعمال، بما يميّزه بصورة واعية عن فيشته بضديد خصائص فكره إلى حدود عمله الكبير **نسق المثالية المتعالية** سنة، ١٨٠٠ في مجال مسائل نظرية المعرفة، وذلك خاصة في أعمال خصّصها لفلسفة الطبيعة (انظر الفصل الخامس بعنوان الطبيعة): **مدخل إلى فكرة فلسفة الطبيعة وأفكار معدّة إلى فلسفة في الطبيعة** سنة ١٧٩٧ **في روح العالم فرضية فيزياء أسمى، وكذلك خطة أولى لنسق فلسفة الطبيعة ومدخل إلى خطة نسق فلسفة الطبيعة أو في مفهوم الفيزياء التأمّلية** سنة ١٧٩٩. وقد ركّز شلنغ الذي كان عالماً لامعاً ببحوث عصره في العلم الطبيعي التجريبي ركّز اهتمامه إلى سنة ١٨٠٠ جوهرياً على مسألتين:

١ ـ كيف يمكن لفلسفة لم تفقد قربها من العالم القابل للتجربة، والتي ليست هي مع ذلك معرفة عيانية أن تكون قابلة للتأسيس تأسيساً خالياً من المفروضات المتقدّمة عليها؟

(١٢٣) Zur Verortung von Schellings frühen programmatischen Schriften in der idealistischen Konstellation bis 1795 und zu ihrer systematischen Bedeutung vgl. D. Henrichs Darstellung «Schellings erste Fundamentalphilosophie» in Henrich 2004, 2.Bd., s.1551-1699.

٢ ـ كيف يمكن أن نتقدّم في الفلسفة الكنطية المتعالية، بحيث لا يكون الواقع الحاضر في الفلسفة مقصوراً بمقتضى ما وضعه كنط على الأشياء غير المعلومة، كما هي عليه في ذاتها بل يكون حضوره حضوراً فعلياً في مفهوم طبيعة حقيقة منتجة ومبدعة لذاتها وذاتية المرجعية؟

كان شلنغ طيلة حياته يتصوّر نفسه وريث كنط. فالفلسفة الكنطية أعطت لفلسفته إشكاليتها المنتسبة إلى نظرية المعرفة. لكن شلنغ كان يطلب بدافع من فيشته في المقام الأول حلولاً جديدة للمشكل، حلولاً تتخلّص من الثنائية الكنطية. وفي سنة ١٧٩٥ خصّص تحليلاً للفلسفة النقدية في رسائله الفلسفيّة حول الدغمائية والنقدية. فعنده «أن النقدية لا تملك إلا أسلحةً ضعيفة ضد الدغمائية، إذا كانت لا تؤسّس نسقها كلّه إلا على خصائص قدرتنا المعرفيّة وليس على جوهرنا الأصلي ذاته(. . .). وداعي ذلك (داعي ملاحظة هذا الضعف) يستمدّ من **نقد العقل الخالص** لأنه مجرد نقد لقدرة العقل المعرفية. ومن حيث هو كذلك فهو لم يكن بوسعه أن يذهب إلى غاية الدحض السلبي للدغمائية»(١٢٤).

كما أن شلنغ جعل مشكل الواقعية غرضاً للبحث في كتابه **مصنّفات في شرح مثاليّة نظرية العلم** (١٧٩٦ ـ ٩٧):

«قال كنط إن المثاليّة المتعالية واقعيّة تجريبية أعني أنه يجزم بأن الموضوع المتصوّر هو في آن الموجود الفعلي. وبالمقابل وعكساً للقضية فإن الواقعية المتعالية واقعية تجريبية، أعني أنها عليها أن تجزم بأن الموضوع الفعلي موضوع مغاير تماماً للموضوع الذي نتصوّره. لكنّ العقل المشترك منحاز كليّاً إلى الواقعية التجريبيّة ولا يحتاج ضدّ المثالية التجريبية تقريباً لشيء غير السلاح الأضعف الذي يمثله «التنكيت» والسخرية اللذان هما من دون شك السلاح ذو المعقولية الأتم ضد الدغمائية المتحجّرة»(١٢٥).

ويتمثّل المشكل الفلسفي في ما يلي:

«لا أعتقد أنّه من اليسير على أي كان أن ينفي بأنّ كل ما لنا من

---

(١٢٤) Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), SW I, s.290 und 293.

(١٢٥) Schelling, *Abhandlung zur Erläuterung der Wissenschaftslehre* (1796), SW I, s.378.

ثقة في علمنا يستند إلى مباشرة الحدس. والفلاسفة الأكثر نباهة يتكلّمون عن معرفة الأشياء الخارجية باعتبارها تجلّياً يحصل لنا وهم لا يفعلون ذلك، وكأنّهم يقصدون بذلك توضيح شيء بل يشيرون إلى أنه يمتنع أن نبلغ الترابط بين الموضوع والتصوّر بتصوّرات مفهومة. وهؤلاء الفلاسفة أنفسهم يسمون اقتناعنا بوجود الأشياء الخارجية اعتقاداً إما لأن النفس التي يعتقدون بفضلها تعمل باللامباشرة الأتم أو للقول بعبارة وحيدة إن الاقتناع (ص ١٠٢) يقين أعمى صادق لا يستند إلى قياسات منطقية (من العلة إلى المعلول) أو بصورة عامة إلى أدلة برهانية. كما إننا لا نرى كيف لأي افتراض لا يتمّ وضعه إلا بقياس منطقي أن ينفذ بهذه الصورة إلى النفس، بحيث يمكن أن يكون مبدأً يسود على الفعل والحياة كما يسود عليهما الاعتقاد في وجود عالم خارجي»[(١٢٦)].

إن حلّ المشكل الذي يقدمه شلنغ على غيره من الحلول نجد علامته المميّزة هنا: «لا شيء في معرفتنا يتّصف بالمباشرة، (ولهذه العلة بالذات لا شيء باليقيني) حيثما لم يكن التصوّر أصلاً ونسخةً في آن ولم يكن علمنا أصلياً وبتوسط مثال وواقع في آن. فالموضوع ليس شيئاً آخر غير تأليفنا الذاتي الخاص بنا والعقل لا يراه إلا بوصفه منتجَه الذاتي. إن الحدس فاعل بإطلاق ولهذه العلة بالذات فهو منتَج ومباشر (. . .) إذاً فكلّ حدس يكون من أصله صادراً عن باطن الإنسان بإطلاق. وينتج ذلك ضرورة ممّا نعمله من مجرد طبيعة النفس وممّا بوسعنا أن نعلمه. وعندما يسألنا أحد فيمَ يتمثل جوهر العقل يكون جوابنا كما يلي: إنه يتمثّل في ميله إلى حدس نفسه. وحول هذه الفاعلية لا نستطيع أن نتجاوز هذا التفسير. ففيه يكمن تأليف المثالي والواقعي في علمنا، وبفضله وحده يعلم العقل ذاته وليس لعلمه حدّ عدا ذاته»[(١٢٧)].

لا يوجد المشكل الإبستيمولوجي بالنسبة إلى شلنغ الشاب في مسألة «هل إن تلك العلاقة المتناسقة بين الظاهرات وسلسلة العلل والمعلولات التي نسمّيها مجرى الطبيعة (توجد) خارجنا، وكيف توجد بل المشكل

---

(١٢٦) Ebd., s.376f.

(١٢٧) Ebd., s.379f.

الإبستيمولوجي هو كيف أصبحت هذه العلاقة فعلية، وكيف أمكن لذلك النسق وتلك العلاقة المتناسقة أن يجدا طريقهما إلى عقلنا، وكيف توصّلت إلى الضرورة في تصوّراتنا الضرورة التي بفضلها فرضت علينا بإطلاق أن نفكّر»(١٢٨). وكانت أطروحته الأساسية ما يلي: «هنا أيضاً في وحدة العقل المطلقة فينا والطبيعة خارجنا ينبغي أن يُحلّ مشكل: كيف يمكن أن توجد طبيعة خارجنا»(١٢٩).

إنّ الأمر يتعلّق هنا بتحويل واقعي للمثالية المتعالية، وهو في آن متعلّق بتحويل نقدي للواقعية الميتافيزيقية. وقد سأل شلنغ في كتابه **أفكار**:

«كيف تنشأ فينا تصوّرات الأشياء الخارجية؟ ومن خلال هذا السؤال نقبل الأشياء التي توجد خارجنا، ونضعها وكأنّها مستقلة عن تصوراتنا. كما إنّه من المفروض أن توجد علاقة ترابط بين الأشياء وتصوّراتنا. (. . .) لكنّا الآن وضعنا الأشياء بقصد خارجنا بل ونحن بعكس ذلك صرنا نعتبر أنفسنا تابعين للأشياء (الخارجية)»(١٣٠).

والغرض الكبير الذي يعالجه شلنغ هنا هو غرض «العقل والمادة». ومع هذا الغرض نجد مسألتين شريفتين مترابطتين:

أولاً، فنجد المسألة ذاتها التي تبدأ بها كل فلسفة.

ثانياً، نجد المسألة التي تطلب «عناصر علمنا التجريبي»(١٣١).

يريد شلنغ الذي كان يسعى إلى تمكين الفلسفة المتعالية، من إعادة تحصيل ما فقدته من أرضيّة ما هو مادي ومن واقعية الطبيعة أن يتخطّى في الأنا مجرد إحالته على ذاته. والحل الذي اقترحه في كتابه **الأفكار** ليتمكن من السلطان على المقابلة بين إفراط الواقعية الميتافيزيقية (القائلة إن الأشياء توجد خارجنا بصورة مستقلة عن تصوراتنا) وتفريط المثالية المتافيزيقية (القائلة إن الظاهرات نفسها هي أيضاً مع تواليها في آن لا تنشأ

---

(١٢٨) Schelling, *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), SW II, s.29f.

(١٢٩) Ebd., S.56.

(١٣٠) Ebd., S.15f.

(١٣١) Ebd., S.16, 28.

ولا توجد إلا في تصوّراتنا)[١٣٢] آلَ إلى نقطة الوحدة بين العقل والمادة.

«وهكذا إذاً فليست الفلسفة شيئاً آخر غير نظرية طبيعة فكرنا (. . . .) فنحن لا نلاحظ نسق تصوّراتنا في وجوده بل في صيرورته. والفلسفة تصبح تكوينية (. . .) ومن الآن فصاعداً لن يبقى أي انفصال موجوداً بين التجربة والتأمل، فنسق الطبيعة هو في آن نسق عقلنا. والآن فقط بعد أن اكتمل التأليف العظيم عاد علمنا إلى التحليل (للبحث والمحاولة)»[١٣٣].

والجواب عن سؤال «كيف تكون الطبيعة ممكنة خارجنا؟» لم يعد قط مجرد برنامج. فـ(ـهو يرى أن) النظرية صاغت معياراً يكون العقاب على العدوان عليه فقدان فلسفة المعرفة. (وعنده) «أن الطبيعة تكون شاهد العقل والعقلُ هو غيب الطبيعة». فتصبح نظرية المعرفة فلسفة «الوحدة المطلقة بين العقل فينا والطبيعة خارجنا»[١٣٤].

كما إن **المدخل إلى مشروع نسق فلسفة الطبيعة** لسنة ١٧٩٩، يوثّق للتغير في وضعية مشكل نظرية المعرفة بعد كنط. فخلافاً لفيشته أدخل شلنغ في الفلسفة المتعالية مستوى تأسيس طبيعي وجودي. وهو يعتبر القضايا الوجودية حول «العلل الأخيرة لظاهرات الطبيعة» قضايا ممكنة[١٣٥]. ثم هو يميز بين شكلين في الطبيعة يطابقهما ضربان من المعرفة:

«الطبيعة باعتبارها مجرد منتَج (الطبيعة المطبوعة: ناتورا ناتوراتا) ونسميها الطبيعة من حيث هي موضوع (وهذه الطبيعة هي موضوع المعرفة العيانية).

والطبيعة من حيث هي إنتاج (الطبيعة الطابعة: ناتورا ناتورنس) ونسميها الطبيعة من حيث هي ذات (ص ١٠٣) (وهذه الطبيعة هي التي تتعلّق بها كل نظرية)»[١٣٦].

---

(١٣٢) Ebd., s.30.

(١٣٣) Ebd., s.39.

(١٣٤) Ebd., s.56.

(١٣٥) Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, s.277.

(١٣٦) Ebd., s. 284.

وقد مكّن مفهوم الطبيعة هذا شلنغ من أن يقدّم استدلالاً متعالياً منحرفاً عن القبليّة الكنطية، استدلالاً ذا خطى ثلاث:

١ ـ ففي حين تعتبر الفلسفة المتعالية «الطبيعة ليست شيئاً آخر غير عضو للوعي بالذات» فإن «ضروب التفسير المثالي» لا تحقق شيئاً في فلسفة الطبيعة.

٢ ـ بخلاف فيزياء الموجودات الفردية الطبيعية ينبغي أن تدرك الفلسفة الطبيعية «أننا (. . .) في الحقيقة لا نستطيع أن نعلم شيئاً عن مثل هذه الموضوعات التي نرى مبادئ إمكانها». وبصورة مطابقة لهذا الرأي تنص الأطروحة الإبستيمولوجيا اللب «لا نعلم إلا ما ينتجه العلم بذاته والعلم بمعنى الكلمة الأكثر صرامة هو إذن علم قبلي خالص».

٣ ـ لكنّ الأمر الحاسم هو دليل الطبيعة الوجودي من حيث هي ذات. فالطبيعة بكاملها لا تنشأ أول ما تنشأ في تأليف الإدراك القاعدي apperception بل هي موجودة قبل ما يظهر من أجزائها. والتحوّل ضد الثنائية الناتج من هنا غير نهج التأسيس المتعالي كذلك: «لسنا نعلم الطبيعة قبليّاً بل الطبيعة هي القبليّة (. . .) بل إن الطبيعة قبليّة ومن ثَمّ فإنّه ينبغي كذلك أن يكون الأمر كذلك فنعلمها بوصفها شيئاً قبليّاً»(١٣٧).

وفي سنة ١٨٠٠، وسّع شلنغ المثالية المتعالية حتى يمكن بفضل نسق المعرفة كلها «جمع كل أجزاء الفلسفة في وحدة متّصلة وكل الفلسفة باعتبارها ما (يعرض) أعني التاريخ المتواصل لتاريخ الوعي بالذات الذي يكون بالنسبة إليه ما هو حاصل في التجربة ليس بنحو ما إلا مجرد معْلم ووثيقة»(١٣٨).

«إنّ الهدف من هذا العمل الحالي ليس هو الآن إلا ما يلي: توسيع المثالية المتعالية لتشمل ما ينبغي أن يكون موجوداً بالفعل، أعني نسق العلم كله، وكذلك برهان هذا النسق ليس بصورة عامة بل تحقيقه بالفعل، أعني بفضل التمديد الفعلي لمبادئه حتى تشمل كل المشكلات

---

(١٣٧) Ebd., s.237-279.

(١٣٨) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s. 330f. Zur Interpretation des Systems fgl. Roux/Vetö 2001, Danz/Dirksmeier/System 2001.

الممكنة بالنظر إلى موضوعات العلم الأساسية التي هي إما سابقة الصوغ الخطاطي، ولكن من دون أن تكون محلولة أو هي لن تكون ممكنة إلا بفضل النسق وبفهم جديد»[١٣٩].

إن التوازي بين الطبيعة والعقل في مفهوم الفلسفة المتعالية، يتوق إلى تجديد وحدة الأشكال الفلسفية التي أصبحت في نظر شلنغ منفصلة عن فيشته. فشلنغ يرفض الخيار بين جعل «الموضوعي هو المتقدم» في شكل فلسفة الطبيعة، أو «رفع الذاتي إلى مرتبة الشرف والتقدم» في شكل الفلسفة المتعالية[١٤٠]. والترابط بين الموضوعي والذاتي معقود «لكون الطبيعة ذاتها هي التي لا تبلغ هدفها فتصبح بصورة تامة موضوعاً إلا بفضل التفكر الأسمى والأخير الذي هو ليس شيئاً آخر غير الإنسان أو بصورة أعمّ ما نسمّيه العقل الذي بفضله في المقام الأول تعود الطبيعة تامّةً إلى ذاتها، فيتبين بذلك أن الطبيعة هي بصورة أصلية متّحدة مع ما سيدرك بوصفه العاقل والواعي». والعلم المتعالي «علمُ علمٍ» يتأسس في الوحدة بين القضيتين «أوجد» و«توجد أشياء خارجي»[١٤١].

وقد تصوّر شلنغ برنامج عمل الفلسفة ومبادئها على النحو الآتي، في مدخله إلى نسق المثالية المتعالية الذي لا يتعلّق بنظرية العلم بل بنسق العلم ذاته، بمقتضى مبادئ المثالية المتعالية[١٤٢]:

&. ١. مفهوم الفلسفة المتعالية

١. كل علم يستند إلى التطابق بين أمر موضوعي وأمر ذاتي ـ ذلك أنّنا لا نعلم إلا الحقيقي لكنّ الحقيقة تكون عامةً (كلية) في التطابق بين التصوّرات وموضوعاتها.

٢. يمكننا أن نسمّي جملة الأمور الموضوعيّة الخالصة في علمنا طبيعة، أما جملة الأمور الذاتية فهي تسمى على العكس الأنا أو العقل.

---

(١٣٩) Ebd., s.330.

(١٤٠) Ebd., s.339-342.

(١٤١) Ebd., s.344f.

(١٤٢) Ebd., s.377.

وكلا المفهومين مقابل للثاني؛ فالعقل يعتبر من حيث أصله المتصوِّر الخالص والطبيعة المتصوَّر الخالص والأول باعتباره الواعي والثاني اللاواعي. لكن التلاقي المتبادل بينهما في كل علم أمر ضروري (الواعي والذي في ذاته عديم الوعي). والمطلوب هو: تفسير هذا التلاقي بينهما.

٣. إن الموضوعي والذاتي في العلم في الحين الذي أعلم فيه متّحدان إلى حدّ لا يمكن للإنسان معه أن يقول إلى أي منهما تنسب الأولوية. لا وجود هنا لأول وثانٍ بل إن الاثنين واحد في آن. وفي حين أحاول تفسير هذه الوحدة ينبغي لي أن أكون قد تجاوزتها. وحتى أفسرها ينبغي ضرورةً ـ إذ عندي لا وجود لأي شيء آخر عدا عاملي العلم هذين (مبدأ للتفسير) ـ أن أقدّم وضع أحدهما على وضع الآخر ليكون منطلقي حتى أصل إلى الآخر أمّا أيّهما علي أن أنطلق منه فإنّه ليس محدّداً بواسطة هذه المهمة.

٤. وهكذا فإنه لا توجد إلا حالتان:

أ ـ فإمّا أن أجعل الموضوعي أولاً لأسأله: كيف يمكن أن يحصل له الذي يناسبه؟

إن مفهوم الذاتي ليس متضمناً في مفهوم الموضوعي، بل إن كلاً منهما يستثني الثاني (ص ١٠٤) استثناء تقابل وتناقض. وهكذا فالذاتي ينبغي أن يحصل للموضوعي. وفي مفهوم الطبيعة لا نجد أن العقل هو الذي يتصوّرها بل الطبيعة تبدو وكأنها تكون موجودة حتى لو لم يوجد من يتصوّرها. ومن ثَمّ فالمهمة يمكن العبارة عنها على النحو الآتي: كيف يحصل العقل للطبيعة أو كيف تصير الطبيعة متصوَرة؟

إن المهمّة تقبل بالطبيعة ـ أو بالموضوعي ـ بوصفها هي الأمر المتقدّم. ومن ثَمّ فهي من دون شك مهمة علم الطبيعة الذي يقوم بهذا الأمر نفسه ـ وكون علم الطبيعة يمثّل حقّاً علاج هذه المهمة ـ من دون أن يدري ـ أو هو على الأقل يقرب من الحل لا يمكن هنا إلا أن نقتصر على بيانه بإيجاز.

وإذا كان كل علم بمعنى ما مؤلفاً من قطبين، كلاهما يفترض الآخر متقدماً عليه ويقتضيه، فإنه ينبغي في كل العلوم أن نطلب هذين القطبين، وبالتالي فإنّه لا بد ـ ضرورةً ـ من أن يوجد علمان أساسان، وينبغي أن

يكون الانطلاق من أحد القطبين من دون الانشغال بالقطب الثاني انطلاقاً ممتنعاً. وإذاً فالميل الضروري لكل علم طبيعة هو أن يصدر من الطبيعة ليرد إلى العقل. وفي ذلك من دون سواه يتمثّل أساس التوق إلى إخضاع ظواهر الطبيعة إلى النظرية. فيكون التمام الأسمى لعلم الطبيعة، جعل الطبيعة معقولةً جعلاً تاماً وعقلنة كل قوانين الطبيعة لتحويلها إلى قوانين فعل الحدس والفكر. وينبغي للظاهرات (الوجه المادي) أن تزول نهائياً فلا يبقى إلا القوانين (الوجه الصوري). ومن ثَمّ فبقدر ما ينفذ ذو الصبغة القانونية في الطبيعة نفسها بقدر ما يزول الحجاب وتصبح الظاهرات عقليّةً فتزول في الغاية.... وتكون نظرية الطبيعة التامة ذلك الوجود الذي بمقتضاه تمحي الطبيعة كلها لتصبح عقلاً. إن المنتجات الميتة واللاواعية ليست إلا محاولات فاشلة من الطبيعة للتفكير في ذاتها (وإدراكها). لكن تلك الطبيعة المزعومة ميتة بإطلاق، هي عقل غير ناضج وهي بالتالي في ظواهرها التي لا تزال غير واعيةٍ تتطلع إلى أن تُطبع بالطابع العقلي. والهدف الأسمى في أن يصبح بصورة تامة موضوعاً لا يصل إلى الطبيعة إلا بتوسط التفكر الأسمى والأخير الذي هو ليس شيئاً آخر غير الإنسان، أو بصورة أعم إنّه ما نسمّيه عقلاً، والذي بفضله في المقام الأول تعود الطبيعة عودةً تامّة إلى ذاتها، فيتبيّن بذلك أن الطبيعة هي بصورة أصلية متّحدة مع ما سيدرك بوصفه العاقل والواعي.

ولعلّ هذا كافٍ لبيان أن لعلم الطبيعة ميلاً إلى جعل الطبيعة عاقلةً وبفضل هذا الميل بالذات يصبح هذا العلم فلسفة طبيعة هي بالضرورة علم الفلسفة الرئيس.

ب ـ أو أن الذاتي هو المقدّم وتكون المهمة حينئذٍ: كيف يحصل الموضوعي الذي يطابقه؟

إذا كان كلّ علم يستند إلى التطابق بين هذين الأمرين (١)، فإن مهمة تفسير هذا التطابق هي من دون شك المهمة الأسمى بالنسبة إلى كلّ علم، وإذا كانت الفلسفة كما يسلم ذلك عامة هي العلم الأسمى من كل العلوم والأعلى، فإنّها من دون شك مهمة الفلسفة الرئيسة.

لكن المهمة لا تقتضي إلا تفسير ذلك التلاقي عامةً وتُبقي مصدر

التفسير غير محدد بإطلاق، أعني ما عليها أن تقدّم من القطبين وما عليها أن تؤخّره. ولما كان كلا القطبين المتقابلين متبادلي الموقع - ضرورةً - فإن نتيجة العملية ينبغي أن تكون النتيجة نفسها أياً كان المنطلق الذي نختار.

إنّ تقديم الموضوعي واستنتاج الذاتي منه هو كما بيّنا، حيننا هذا، مهمّة فلسفة الطبيعة.

وإذا كانت توجد فلسفة متعالية فإنّه لم يبقَ لها إلا الاتجاه المقابل لتنطلق من الذاتي، باعتباره الأول والمطلق، وأن تجعل الموضوعي ينشأ منه (يصدر عنه). وهكذا ففي اتجاهَي الفلسفة الممكنين كليهما انقسمت الفلسفة إلى فلسفة الطبيعة والفلسفة المتعالية، وإذا كانت كل فلسفة ينبغي لها أن تنطلق إمّا من الطبيعة لتجعلها عقلاً أو من العقل لتجعله طبيعةً فإن الفلسفة المتعالية التي لها المهمة الثانية، تكون علم الفلسفة الأساس الضروري الثاني(١٤٣).

إنّ نوع التأمل المتعالي الذي لشلنغ يعني إصلاحاً للفلسفة الكنطية، ويعني كذلك في الحقيقة أن العقل عند شلنغ يفرض على الطبيعة قوانينها لكن ما هو جوهري لتفلسفه في هذه المرحلة هو هذا: العقل طبيعةٌ مثلما أن الطبيعة عقل. إن نظرية المعرفة استعادت بفضل تعديل ما يطلبه نقد المعرفة بعد أنطولوجيا العلم. وشلنغ يتبع استراتيجيةً ذات نزعة شمولية: ففكرة وحدة الواقع الفعلي تمكن من مقاومة الخيار الزائف بين المثالية والواقعية وفي الوقت نفسه من تجنب نزعة الإرجاع الطبعاني. فلا ينبغي إرجاع العقل إلى الطبيعة كما إن الطبيعة لا ينبغي إرجاعها إلى العقل والتمايز بين الطبيعة والعقل يمكن التفكير فيه باعتباره علاقة إحالة متبادلة بينهما لا تنفصم. إنهما يكونان كلاً لا يقبل الإرجاع (إلى أي بديل ممكن) (ص ١٠٥).

وبعبارة تلخّص نظريته يتمسك شلنغ بما يلي: «فمثلما يخرج علم الطبيعة المثالية من المادية خلال عقلنة قوانين الطبيعة التي يحوّلها إلى قوانين العقل أو يضيف الصوري إلى المادي (...) تخرج الفلسفة

---

(١٤٣) Ebd., s.339-342.

المتعالية الواقعية من المثالية لكونها تجعل قوانين العقل قوانين الطبيعة فتحقّقها عياناً أو تضيف المادي إلى الصوري»(١٤٤).

إن قضايا مثل هذه، ومثل التي تلي تشهد بمدى الإشكال الذي تلاقيه فلسفة ترث فلسفة كنط صراحةً، عندما تعتبر نفسها من دون تكلف منتسبة إلى المثالية. وقد كان شلنغ يبحث عن أكثر التسميات مناسبةً فسمى نظريته في هذه الفترة بـ «المثالية الواقعية» أو بـ «الواقعية المثالية». وفي كتابه **بيان شرعية العملية الدينامية أو مقولات الفيزياء** سنة ١٨٠٠، عرض شلنغ حجاجاً طبيعياً تاريخياً وفي الوقت نفسه علمياً فلسفياً حول علاقة فلسفة الطبيعة بالمثالية:

«(وهكذا) ففلسفة الطبيعة تقدّم في آن تفسيراً طبيعياً للمثالية، وتبرهن على أنه ينبع على حدود الطبيعة تماماً كما ينبغي أن ينبع مثلما نراه يحصل في شخص الإنسان. فالإنسان ليس مثالياً فحسب في عيون الفيلسوف، بل هو مثالي في عيون الطبيعة ذاتها، والطبيعة صنعت من بعيد سبق خاصية هذا السمو الذي بلغته بفضل العقل (. . .)، إن المثالي محق عندما جعل العقل خالق ذاته خاصة. ذلك أن هذا الخالق الذاتي أصلُه ثابت في الطبيعة نفسها وله قصد الطبيعة مع الإنسان لذاته لكن بالذات لأن قصد الطبيعة ـ (ولعله كان يكفي أن نقول لأن الطبيعة تعلم أن الإنسان على النحو سيتخلّص منها) هو جعل هذه المثالية نفسها من جديد مجرد ظاهر إذ سيصبح شيئاً قابلاً للتفسير ـ ومن ثَمّ فهو مطابق لواقع المثالية النظري»(١٤٥).

ومن هذا المنظور يعترض شلنغ على تلك النزعة التجريبوية «التي تجعل كل شيء يرد إلى العقل من خارجه»(١٤٦) بالقول إن الفلسفة المتعالية النظرية قد جعلت شكلاً آخر من الحدس محلاً للبناء الفلسفي الأنا الحر الواعي بذاته: «إن الأنا فعل خالص وعمل خالص، وهو ما لا

(١٤٤) Ebd.L, s.352.

(١٤٥) Schelling, *Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses* (1800), SW IV, s. 76f.

(١٤٦) Schelling, *System des transzendentalen aus dem system der Philosophie* (1803), SW IV, s.490.

ينبغي بإطلاق أن يكون موضوعيّاً، وذلك بالذات لأنّه مبدأ كل علم». إن الشكل الذي يمكن أن يصبح فيه «موضوع علم سيسمى - بالعكس مقابلةً مع الحسي الذي لا يبدو فعل إنتاج موضوعه، حيث يكون فعل الحدس نفسه كذلك مختلفاً عن المحدوس الحدس العقلي»[١٤٧]. وهذا الحدس يؤدّي وظيفة «أفكر» المصاحب لكل تصور.

يرى شلنغ الأساس التأملي لهذا الخيار، متدرجاً من الفلسفة المتعالية إلى فلسفة الوحدة (=الهوهوية) في «البرهان على أنّه توجه نقطة يكون فيها العلم بالمطلق والمطلق نفسه أمراً واحداً»:

«لا يوجد علمٌ مطلق ثمّ خارج هذا العلم مطلق آخر بل كلا المطلقين واحد. وفي ذلك يكمن جوهر الفلسفة. ذلك أن علماً مطلقاً آخر يوجد كذلك خارج الفلسفة في معرفة أخرى إلا أنّه فيها ليس بوصفه علماً مطلقاً هو في آن جوهر المطلق ذاته وواقعه. فالمعرفة الأولى التي للفلسفة تستند إلى المساواة بين الأمرين وإلى الرأي القائل إنّه لا يوجد مطلقٌ آخر إلا في هذه الصورة (في البداهة المطلقة ذاتها)، ولا يوجد أي مدخل آخر إلى المطلق إلا هذه الصورة وأنّ ما ينتج عن هذه الصورة ينتج كذلك عن المطلق ذاته، وما يوجد في تلك يوجد كذلك في هذا. إن التوحيد بين الصورة والجوهر في الحدس العقلي المطلق يقتلع من الثنائية آخر فصام يحافظ عليها ويؤسّس المثالية المطلقة بديلاً من المثالية الساذجة في عالم الظواهر»[١٤٨].

وقد سبق لشلنغ في شروحه المبكرة وفي تعليقاته العامة التي تمثّل خاتمة نسقه لسنة ١٨٠٠ أن نسب إلى الفلسفة المتعالية آلةً جديدة هي الحدس العقلي:

«إن الحدس العقلي هو آلة كل فكر متعالٍ. ذلك أن الفكر المتعالي يتعلّق بالذات بفضل الحرية أي بجعله موضوعاً ما هو في غير هذه الحالة ليس موضوعاً. إنه يفترض متقدماً على ذلك قدرة على إنتاج

---

(١٤٧) Ebd., s.368.

(١٤٨) Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1803), SW IV, s.361f.

أعمال معينة وحدسها في آن (. . .) وهكذا فإن فعل التفلسف المتعالي يكون دائماً مصحوباً بالحدس العقلي (. . .)، وليس لفعل التفلسف ذاته أي قيومية من دون هذا الحدس العقلي، القيومية هي ما يحمل الفكر ويسنده. وهذا الحدس هو الذي ينوب العالم الموضوعي في الفكر المتعالي وهو بنحوٍ ما يحمل مصعد التأمل»[١٤٩].

إن نموذج إنتاجيّة الأنا المبدعة للعالم يراه شلنغ الذي بدأت صلته لأول مرة سنة ١٧٨٩ مع حلقة الرومانسيين المنعقدة حول فر. سليغل أصبحت منذ سنة ١٨٠٠ الفاعلية الجمالية (انظر الفصل ١١: الإسهام الفلسفي للرومانسية الألمانية المبكرة ولهلدرلن) فـ «عالم الفن المثالي وعالم الموضوع الواقعي كلاهما منتج للفاعلية الواحدة نفسها».

«إن العالم الموضوعي ليس هو إلا الأصل الذي لا يزال يشعر العقل اللاواعي أنه آلة الفلسفة الكلية ـ وهو آخر لَبِنات قبتها كلها ـ فلسفة الفن»[١٥٠].

كانت الدروس التي ألقيت سنة ١٨٠٢ في يينا حول منهج الدراسة الأكاديمية العلامة البينة لدفقة فكر شلنغ الجديدة. فشلنغ لم يعد يثق في الفلسفة المتعالية التي سيصفها مباشرة بكونها ليست إلا مجرد فلسفة (تاريخية) سلبية عاجزة عن حلّ مشكل المعرفة والعلم. «أما ما طوّره تمهيداً لفلسفته (التاريخية) الإيجابية، فهو فلسفة الوحدة (الهوهوية) التي تستمدّ أساسها من المطلق. وينطلق التشخيص الذي خصصه لجملة العلوم من تشخيص «فوضى (. . .) أو محيط واسع» يرى المرء نفسه فيه وكأنّه متروك وحيداً من دون بوصلة (إبرة مغناطيسية) توجيه ولا قيادة في توزيع العلوم الحديثة المتقاسمة للعمل العلمي»[١٥١]. والوصفة العلاجية التي يقترحها شلنغ هي «مفهوم مطلق للعلم»، يوجّه كل علم جزئي إلى الكل المعرفي وليس لكل جزء خاص من «قيمة إلا في حدود قبوله الكلي والمطلق في ذاته». وحتى لا يفكر المرء تفكير العبد بل تفكير الحر

(١٤٩) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, 369f.

(١٥٠) Ebd., s.349.

(١٥١) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), SW V, s.209.

وبروح الكل ينبغي أن يشارك كل علم في العلم الأصلي. والفلسفة «باعتبارها علماً تمثّل كل العلوم»[١٥٢] وهي علمُ كُل، يفكّر في نفسه باعتباره علم العلم. وبكل يقين فإن دروس شلنغ تسعى كذلك ـ وهو سعي رفيع الدرجة كما يبدو من النظرة الأولى ـ إلى نموذج جديد من المؤسسات والمضامين ومنهجية تدريس العلوم. لكن هذه الدروس بمقتضى مضمونها الفلسفي كانت نسقاً موسوعياً[١٥٣] في شكل ميتافيزيقا جديدة. والميتافيزيقا كما يشرحها شلنغ في موضع آخر (من أعماله) تستند إلى «حاسة الكل»، إنها «نقيض كل آلوية، إنها كيفية من الإحساس العضوي ومن الفكر أو من العمل»[١٥٤]. وتنص القضيتان اللتان تمثلان لب ميتافيزيقا المطلق على:

١ ـ أن العلم في كليته (. . .) (هو) الظهور المطلق الواحد للكون الواحد الذي يمثّل الوجود أو الطبيعة غيره.

٢ ـ والإنسان ـ والكائن العاقل عامة ـ قد خُلق ليكون استكمالاً لظهور العالم: فمن المفروض أن يوجد منه ومن فاعليته ما ينقص التجلي الإلهي كله»[١٥٥]. وموضوع الدروس هو «العلم الحقيقي (. . .) الذي لا يكون من يعلم فيه هو الفرد بل العقل»[١٥٦] ففي الدرس الأول كتب شلنغ تحت عنوان «في المفهوم المطلق للعلم»:

«فلتسمحوا لي بأن أوجز ما يمكن أن يكون مجرد مدخل أو تمهيد، لأصِلَ مباشرةً ما يرتبط به بحثنا الموالي كلّه، من دون أن نقوم بأي خطوة تنفصل عن مهمتنا. إنه فكرة العلم اللامشروط في ذاته والذي ليس هو بإطلاق إلا علماً واحداً، علماً يكون فيه كل علم واحداً، كذلك ذلك العلم الأصلي الذي يتفرّع حسب درجاتٍ مختلفة من العالم المثالي خلال ظهوره، فينتشر بلا حدّ في شجرة المعرفة اللامحدودة كلّها. وباعتباره

(١٥٢) Ebd., s.212ff.; vgl.ebd., s.254.

(١٥٣) Ebd., s.247.

(١٥٤) Schelling, *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), SW VIII, s. 7 und 10.

(١٥٥) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Sudiums* (1802), SW V, s.218.

(١٥٦) Ebd., s.224.

علم كل علم فإنّه ينبغي أن يكون ذلك العلم الذي يتضمّن المقتضى أو الشرط ويفيه حقه المقتضى، أو الشرط الذي يتحقّق في كل ما هو من نوعه بالصورة الأتم وليس في حالة خاصّةٍ بل بصورة مطلقة وكليّة. ويمكن لنا أن نعتبر هذا الشرط هو شرط المطابقة مع الموضوع باعتبار ذلك محواً للشخصي في الكلّي، أو كما يعبّر عن ذلك دائماً فإن ذلك لا يقبل التفكير فيه لا بصورة عامة، ولا في أي حالة من دون الشرط الأسمى، الشرط الذي مفاده أن المثالي الحقيقي وحده، ومن دون أي توسط آخر هو كذلك الواقعي الحقيقي ولا وجود لما عدا ذلك. ونحن لا نستطيع أن نبرهن حقاً على هذه الوحدة الجوهرية حتى في الفلسفة، وذلك لأنّها بالأحرى المدخل إلى كل علمية. وما يقبل البرهان لا يتعدّى ما يلي بالذات: لا يمكن أن يوجد أي علم يقبل البرهان عليه وفي كل ما هو مجرد دعوى اعتبرت علماً، لا بد من أن يستهدف بحق هذه الوحدة أو هذا المآل التام من الواقعي إلى المثالي (وبالعكس إمكانية تحويل المثالي إلى واقعي تحويلاً تاماً).

وهذا الشرط يؤسّس بصورة غير واعية كل ما تفاخر به العلوم المختلفة للقوانين الكلية للأشياء أو للطبيعة بصورة عامة، وكذلك أيضاً لتوقها نحو معرفتها. إنها تريد أن يرد كل العيني وكل ما لا يقبل النفاد من الظواهر الخاصة بالنسبة إليها يردّ إلى البداهة الخالصة وإلى الشفيف الذي تتميز به المعرفة العقلية. ويمكننا أن نقصر صلوحية هذا الشرط على دوائر المعرفة الأكثر محدوديةً، والحالة الجزئية إذا لم يكن علينا أن نفهمها فهماً كلياً وبإطلاق ولا كذلك أن نسلم بها لهذه العلّة ـ كما تقضي الفلسفة في شأنها.

والرياضي يؤسّس علمه بصورة واعية أو غير واعية تأسيساً تاماً أو ناقصاً على الواقع المطلق للمثالي بإطلاق. فعندما يبرهن المهندس أن كل مثلث ممكن مجموع زواياه يساوي قائمتين لا يبرهن على علمه هذا (ص ١٠٧)، بالمقارنة مع المثلثات العينية ولا الفعلية ولا كذلك مباشرةً بالاستناد إليها بل هو يفعل بالاستناد إلى الصورة الأصلية (=المثال الذي يُنتسخ منه)(*): إنّه

(*) معنى أور + بلد.

يعلم ذلك مباشرة من العلم ذاته الذي هو بإطلاق علم مثالي. ولهذه العلة فهو واقعي بإطلاق أيضاً. لكن إذا أردنا كذلك حصر مسألة إمكانيّة العلم في مجرد العلم المتناهي فعندئذٍ لن يكون أبداً، حتى لنوع الحقيقة التجريبية التي يتصف بهذا العلم المتناهي، أي علاقة بشيء نسميه موضوعاً ـ إذ كيف يمكن لنا أن نصل أبداً إلى الموضوع من دون هذا العلم ـ فلا يكون عندئذٍ مفهوماً عامة إذا لم يكن ذلك العلم في ذاته العلم المثالي الذي لا يبدو في العلم الزماني متمثلاً إلا في ما نتخيله في المتناهي ـ عين الواقع وجوهر الأشياء؟

وحتّى هذا الشرط الأول لكل العلوم ـ شرط تلك الوحدة الجوهرية بين المثالي والواقعي اللامشروطين ـ فإنه لا يكون ممكناً إلا إذا كان نفس ما يكونه أحدهما هو نفس ما يكونه الآخر. وتلك هي فكرة المطلق التي مفادها: أن الفكرة (المطلق=المثال) من حيث هي فكرة هي الوجود، بحيث إن المطلق هو أيضاً ذلك الشرط الأسمى للعلم وهو العلم الأول ذاته.

وبفضل هذا العلم الأول يكون كل علم آخر جارياً في المطلق بل ومطلقاً. ذلك أنه بالرغم من كون العلم الأصلي في إطلاقه التام لا يحل في هذا العلم الثاني إلا من حيث هو المثالي المطلق غير أنه يعتبر بالنسبة إلينا جوهر كل الأشياء. والمفهوم الأبدي الذي تخيلناه نحن بأنفسنا وعلمنا كله يتحدّد بوصفه نسخةً من ذلك العلم الأبدي. ويبين بالذات أني لا أتكلم عن علم الجزئيات التي تبتعد عن صورتها الأصلية الحقيقية بمقدار انفصالها عن هذا الكل. إلا أنه لا يمكن لغير العلم في كلية الانعكاس التام لهذا العلم الصورة الأصلية. لكن كل علم جزئي وكل علم خاص يفهم انتسابه إلى هذا الكل بوصفه جزءاً عضوياً. ومن ثَم فكل علم ليس بذي علاقة مع العلم الأصلي مباشرةً أو بصورة غير مباشرة حتى لو كانت الوسائط عديدة لن يكون ذا حقيقةٍ واقعية أو ذا أهمية.

إن كون المرء يعمل في العلم الجزئي بكل قلبه، وبتلك الحماسة السامية التي تسمى العبقرية العلمية، أو لا يعمل بهما رهن بقدرته على لمح كل شيء، بما في ذلك العلم الجزئي في ترابطه مع العلم الأصلي والواحد. فكل فكرة ليست حاصلةً في روحية الوحدة والكل هذه هي في

ذاتها فكرةٌ خاوية ومكروهة: فما لا يقبل التعقل بصورة متناغمة في هذا الكل النشط والحي فضلةٌ ميتة ستلفظ بحكم القوانين العضوية طال الزمان أو قصر»[١٥٧].

وعلى أساس ميتافيزيقا المطلق يكثف شلنغ بتزايد دائم من جعل تاريخية العلم وتاريخه غرضاً لبحثه ويشترط لذلك «أن نجعل الماضي ذاته موضوعاً للعلم» بدلاً من «جعل معرفة ماضي(العلم) بديلاً من العلم ذاته»[*]. فبفضل العلم التاريخي بهذا المعنى ينفتح المدخل إلى الصورة الأصلية (الأصل+)[١٥٨]. وشلنغ يجعل التاريخ غرضاً لبحثه من منظور ضرورة مضاعفة. فهو عملياً ضروري لأن الفلسفة:

«لا تكون إلا بصورة مثالية لا واقعية» العرض المباشر للعلم الأصلي ذاته وعلمه.

و«لأن العرض الحقيقي للعلم الأصلي بتوسط كل علم آخر على أساس تشتته وتنوعه، لا يحققه الأفراد بل لا تحققه إلا الإنسانية كلها «وحتى في هذه الحالة الأخيرة فإن الحدس العقلي وحده هو الذي يمكنه أن يدرك التقدّم اللامتناهي بوصفه حاضراً».

والكل يمثله التاريخ[**]. وليس التاريخ «بالأمر الخاضع للقانونية العقلانية ولا هو مطلق التجرد عن القانونية بل هو خاضع للضرورة من حيث هو كلي مع وهم الحرية من حيث هو جزئي. والعلم الحقيقي لكونه التجلي المتوالي للعلم الأصلي له من ثَمّ بالضرورة وجهٌ تاريخي»[١٥٩].

---

(١٥٧) Ebd., s.215ff.

(*) الأزمة نفسها التي تعاني منها ثقافتنا بدلاً من جعل التاريخ موضوعاً للعلم حولنا العلم إلى مجرد تاريخ.

(١٥٨) Ebd., s.226f.

(**) أهمية الانتباه إلى دور التاريخ في الفلسفة وصلة ذلك بكون ثورة ابن خلدون تقتضي فلسفة التاريخ وأرخنةَ الفلسفة. وغالباً ما يقع الكلام على فلسفة التاريخ لكن أهملت رديفتها أعني أرخنة الفلسفة بالرغم من أن تعريف ابن خلدون للعلوم العقلية ومجموعها هو الفلسفة عنده كما هو بيِّن لكل ذي بصيرة يعتبرها حصيلة المعرفة التي للإنسان من حيث هو إنسان والتي هي تراكمية في التاريخ.

(١٥٩) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1800), SW V, s. 282.

إن الفلسفة والدين سنة ١٨٠٤، والبحوث في ماهية الحرية الإنسانية سنة ١٨٠٩، أديا إلى الإسماء القِيْمي للإيمان الذي تم التحقير منه منذ عصر التنوير. فالمشاركة في العلم الأصلي المؤسِّس في المطلق لم يعد ممكن التحقيق بالشكل العقلاني والمفهومي من المعرفة والعلم. لذلك كان شلنغ يطلب تفسيراً آخر للعلاقة بين العلم الإنساني المتناهي والوجود الإلهي الذي لا يحيط به الفكر.

وخلال مركزة فلسفة العلم الموالية للفلسفة المتعالية، مركزتها حول المطلق انفصمت الصداقة بين شلنغ وهيغل الذي كان تدخله تدخلَ المحامي على فلسفة شلنغ ضد فيشته سنة ١٨٠١ في مصنفه بيينا **الفرق بين نسقي شلنج وفيشته الفلسفيين**، وأصدر مع شلنغ المجلة النقدية للفلسفة. لكن النقد الذي عبر عنه هيغل في فنومينولوجيا العقل (الروح) ضد مفهوم المطلق عند شلنغ وضع حدّاً للعمل المشترك المثمر سنة ١٨٠٧. فأصبح هيغل وتلامذته معارضين لشلنغ معارضة الضدية.

إن فلسفة الوحدة التي يقول بها شلنغ أعادت الإبستيمولوجيا التي باتت تشغل منزلة الفلسفة الأولى (**ص ١٠٨**) منذ كنط أعادتها إلى أنطولوجيا العلم التي كان شلنغ يسعى بصورة متزايدة إلى تأسيسها تأسيساً تكوينياً، والتي أوجد لأجلها أشكالاً جديدةً قصصية للعرض تصاحب أعمار العالم بدءاً من سنة ١٨١٠.

وفي فترة بقائه بمنشن (بدءاً من سنة ١٨٠٦)، وسع شلنغ عمله على نظرته إلى فلسفته الوضعية (الإيجابية) ومهّد لفلسفة الأسطورة وفلسفة التجلي في أجزاء منهما جوهريّة. ويبدو بوضوح أنّه في هذه المرحلة من فكر شلنغ لم تحصل أيضاً قطيعة تامّة مع الفلسفة السلبية السابقة، إذ هو عاد إليها مرة أخرى في آخر حياته ببرلين تحت عنوان **عرض الفلسفة العقلية الخالصة**، واستأنف علاجها. إلا أن شلنغ لم يعد الآن يرى أي محل ممكن للمثالية الذاتوية التي على منوال نظرة المركزة حول الأنا عند فيشته:

«ثمّ إن تلك القضية: كل شيء لا يكون إلا بتوسط الأنا، وبالنسبة إليه كانت في البداية قضية تمتدح الكبرياء الإنساني وتبدو قد أعطت للإنسان الباطن الاستقلال الأخير من كل ما هو خارجي. ولكن عند

النظر إليها من قرب، نكتشف أن فيها شيئاً من الخيلاء الكاذبة والمبالغة القولية، ما لم نبيّن كيف وعلى أي نحو يكون ما علينا أن نتعرف إليه باعتباره موجوداً كلّه يحصل بفضل الأنا وبالنسبة إلى الأنا. فرأي هذه المثالية الذاتوية ذاتها القائل إن الأنا يضع الأشياء خارج ذاته بحريّة وبإرادته، ذلك أنّه ليس أقل (دليلاً على كذب ذلك) من أنه لو كان الوجود الخارجي تابعاً لما يريده الإنسان لأراد الإنسان غير ما هو موجود بإطلاق»(١٦٠).

إنّ أسلوب النقد الجارح هذا يبيّن: أن الفلسفات في المثالية الألمانية لا تتوالى الواحدةَ تلو الأخرى، بل إن الفكر الفلسفي يتطوّر خلال المحاسمات النظرية بين أصحابها حول كنط وبين المشاركين في الجدل. والمُناخ هو في أغلب الأحيان شديد الحماسة فيرى المرء فيه منافسات ويصوغها ويولي قيمةً للأصالة وأعلى التقدير للبصيرة الفلسفية. فالخصومة بين فيشته وشلنغ التي يُلقى الضوء عليها هنا بإيجاز يمكن أن تثبت ذلك. إنها خصومة تتعلّق أولاً بفلسفة الطبيعة. ذلك أن شلنغ كتب بصورة مبكرة في كتاب **يوميات الأصحاب**(*) أن فيشته قد قضى على الطبيعة. وحنق فيشته بقي مدوياً (فنجد له ذكراً) حتى في سنة ١٨١٢:

«لا وجود لعالم موضوعي وطبيعة بإطلاق وبصورة كلية وهي تُنفى بصورة تامة. إلا أن الحقيقة المطلقة في ما يخصهما هي ما ذكرنا. لذلك فشلنغ قد حيرني بالزعم أن (فلسفتي خالية) من الطبيعة. وها أنا أعيد إليه تحييره إياي معتبراً من سوء الحظ أن الطبيعة تعمل بالصدفة العمياء. ولا بد للقيادة من أن تعود إلى العقل أو إلى الطبيعة. ولا يمكن إطلاقاً التوحيد بين الاثنين. ومحاولة التوحيد المزعومة بينهما تكون تارة نفاقاً وكذباً، وهي تحصل طوراً بفضل الإحساس الباطني بعدم التناسق الراغم»(١٦١).

وقد كان فيشته بعد، منذ سنة ١٨٠٠ في كتابه **عرض نسق الوحدة**

---

(١٦٠) Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), SW X, s.92.

(*) المقصود الكتاب الذي سجل فيه الأصدقاء الثلاثة آراءهم وأفكارهم خلال عيشهم المشترك في المؤسسة الدينية التعليمية الـ «شتفتتونج» وهو ما يشبه المدارس بالمعنى الديني الوسيط عندنا حيث يتعلم الطلبة ويقيمون مدة تعلمهم.

(١٦١) Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1812), SW XI, s.32.

الذي (يقول به) شنلغ، نقد قسمة الفلسفة إلى علمين رئيسين فلسفة الطبيعة والفلسفة المتعالية:

«أقول: لكن إذا أنت فكرت في تلك الطبيعة باعتبارها موضوعاً فلن تكون بالنسبة إليك إلا في حدود أنّك تفكر فيها. وهي لا تقبل التفسير في الفلسفة المتعالية إلا بتجريدها من العقل. ويوجد مثل هذه الدرجة وهي الممر الناقل من الطبيعة إلى العقل. وكذلك الشأن في اللاهوت: فهو العقل الموضعَن ومن ثَم فيمكن أن يكون هو العلم الثالث.

وشلنغ يقول: لولا طبيعتنا العملية لما أمكن للإنسان أن ينشغل بالفلسفة المتعالية. فأجيب: لو اعتبرت حرية التفكير كذلك (حول مجرد المعرفة) من العملي لكنت محقاً. وحيثما لا يحصل هذا الاعتبار يكون بوسع المرء أن ينشغل بالمثالية بفضل مجرد التفكير في علمنا. ولو كنا لا نعلم إلا الأشياء من دون أن نعلم بالمقابل علمنا، لكانت المثالية المتعالية غير ممكنة أصلاً. وهذا الموقف هو موقف فلسفة الطبيعة الدارية بذاتها، وهو موقف الدغمائية غير الدارية بذاتها»(١٦٢).

والمسألة الثانية من الخصومة تتعلّق بفلسفة الوحدة التي يقول بها شلنغ. فقد اعترض عليها فيشته في كتابه **نظرية العلم** في نشرته لسنة ١٨٠٤:

«تبقى الحقيقة الواقعية وجوداً باطناً كما كان علينا ـ حيننا هذا ـ أن نعبّر عن ذلك، حتى يكون بوسعنا أن نتكلم في الأمر: لكنّها بإطلاق لا تبقى باعتبارها حدّاً من أي علاقة لأنّها الحد الثاني من العلاقة وبصورة عامة فإنه ينبغي التخلي عن كل علاقة معها. ومن ثَمّ فهي ليست موضوعية، ذلك أن هذه الكلمة ليس لها من معنى إلا بالمقابل مع الذاتية التي لا معنى لها هي بدورها من منطلق موقفنا. وهذه الحقيقة وقد حصل لأحد الكتاب الفلسفيين أعني شلنغ بعض الحدس في ما يسمى نسق الوحدة الذي له ولكن ليس بمعنى أنّه قد يكون أدرك الوساطة المطلقة بين الذات والموضوع بل بمعنى أنه يقصد بهما تأليفاً تالياً عن الواقعية. وبفضل هذه العملية يعتقد شلنغ أنه قد تجاوز درجة نظرية العلم (. . .). والآن فهو

(١٦٢) Fichte, *Zur Dartellung von Schelling's Identitätssystem* (1801), SW XI, s.368.

يعترض ويقول إن العقل عنده هو اللامبالاة المطلقة بالاختلاف (=أي إنّه متقدّم على الاختلاف) بين الذات والموضوع. وحينئذٍ ينبغي هنا أن نردّ عليه بما مفاده، (ص ١٠٩) أن العقل لا يمكن أن يكون نقطة حياد مطلقة بالنسبة إلى الاختلاف من دون أن يكون في آن نقطة اختلاف مطلق. وكون العقل من ثَمّ ليس أياً منهما بإطلاق بل هو غيرهما بإضافة، وبالتالي فلا يمكن لمن يريد أن يشرع في ذلك أن يعطي لهذا العقل أيّ قبس من الإطلاق. فبمجرد أن يقول المرء: العقل موجود فإنه يعبّر مباشرة عن الشيء نفسه من البداية ويضعه قبالته، بوصفه عقلاً موضعناً، بحيث إنه ينبغي لنا أن نهنئه لكونه لم يصب في تعريفه حدّ العقل الصحيح. والآن فوضعنة العقل هذه ليست خاصةً الطريق الصحيحة. فليس شأن الفلسفة الكلام الخارجي المداور في العقل بل شأنها أن نكون عقلانيين حقاً وأن نقوم بالجهد الجدي. ومن ثَمّ فإن (صاحب) هذا المؤلَّف (قد) كان ذات مرة زعيم الرؤوس الملتهبة، ومن ثَمّ الرؤوس الجدباء والمختلطة (. . .)»[١٦٣].

وفي السنة نفسها ثأر شلنغ لنفسه في دروسه الإعدادية بفرتزبورغ:

«يرى فيشته أن الأمر يكون جيداً بقدرٍ كافٍ إذا جعلنا اللامتناهي أساس تفسير للمتناهي، حتى لو كان ذلك اللامتناهي لم يتوقّف عن أن يكون في ذاته لهذه العلّة بالذات. إلا أن الخطأ يوجد في ما هو أسمى من ذلك إنّه بالتعيين، يوجد خاصةً في جعل اللامتناهي أساس تفسير وأنه ينبع بصورة تامةٍ من طبيعتنا المتناهية التي هي ليست حقيقية. وعندما يقول فيشته: إن المطلق يكون إمّا فيَّ أو في الخارج وإنه إذا كان فيَّ فهو منتج الذاتية وإذا كان خارجي فهو غير قابل للعلم يكون الجواب عن ذلك: فإمّا ـ وإما. . . إلخ؛ إذ كيف يمكن بالنسبة إلى المطلق عامةً أن يعطي تحديداً ما لا يكون صادراً عنّي من أنائيتي الطبيعية المتناهية. وهكذا فهذا الدور التام لا يمكن أن ينشأ إلا عندما يتمّ تحديد المتناهي فيعتبر واقعاً حقيقياً ثمّ يقابل باللامتناهي أعني أن الثنائية المطلقة تعبّر عن نفسها في ذلك الدور. ومن ثَمّ فعلى فيشته ـ لبعده ـ أن يسمو بحق فوق المتناهي وعليه بالأحرى أولاً أن يثبت ذلك تمام التثبيت وأن يقتصر على

---

(١٦٣) Fichte, *Die Wissenschaftslehre: Vorgtragen im Jahre 1804* SW X, s.1197f.

إثباته في تقصيه الخالص ضد اللامتناهي. وفعلاً فنظرية العلم تسمّي نفسها مثالية وتقول عن نفسها إنها قد قضت على عالم الحس. إلّا:

١. أنها ليست مثاليةً إلا بالمقابل مع الأشياء الفعلية من خلال تقديم الأنائية والتصورات تماماً كما تفعل فلسفة لايبنتس. إنها ليست مثاليةً بالمعنى الإيجابي للكلمة بمقتضى كونها ترتفع بحق إلى اللامتناهي والمثالي الحقيقي.

٢. أمّا في ما يتعلّق بالقضاء على عالم الحس والمتناهي فإنّها بقيت ثابتة على مجرّد ترجمة للتناهي من الواقعي إلى المثالي. ي أ

أمّا هل إن أشياء الحس هي فعلاً كما يتصوّرها العقل العادي وتوجد خارجي أم هل هي فيَّ بمقتضى الحد الأصلي للأنائية ولملكة التصور وتوجد مع ذلك وجوداً فعلياً كذلك، فتلك مسألةٌ تامة الأهمية عند النظر إليها نظرةً تأمليّة. ويمكننا بصورة عامة أن نثير الخيار الممتنع الآتي إزاء فلسفة فيشته:

فإمّا أنها تهدف إلى تفسير التناهي.

أو أنّها تريد أن تكون علم اللامتناهي.

وإذا كانت الحالة الأولى كان إمكانها الأقصى لا يتعدّى التناهي ما كان اللاتناهي ذاته باقياً موجوداً في دائرة التناهي فترد إلى عبارتها العامة أي الأنائية. لكن خاصيّة التناهي تبقى بإطلاق غير مفسّرة وراء حدود غير مفهومة، وهي حدود موضوعة وضعاً مطلقاً. وبذلك بالذات فهي تكون قد جعلت التناهي ـ بالوضع المطلق للحدود ـ حقيقةً مطلقة. وهذا التناهي القائم بذاته لن يكون بأي كيفية موضوعاً في تناغم مع اللامتناهي. فإذا اعتبر علماً للامتناهي فإنه يتقوّم هو ذاته بكونه ليس هو ذلك، إذ إن العلاقة الأخيرة هي كذلك بالنسبة إلى نظرية العلم التي تكون فيها الذات في علاقة مع اللامتناهي هي إيمانها الخاص أعني فرقاً تاماً. كما إنّها تنفي بإطلاق كل حدس نظري في العالم اللامحسوس. ولا ينفتح لنا نظر إلى هذا العالم إلا بفضل التدرج (. . .) وفي ذلك تماثل فلسفة فيشته تمام المماثلة فلسفةَ كنط، كما عليّ أن أعتقد أني بفضل ما حصل إلى حدّ الآن أسلم بأنّه قد تمت البرهنة على:

١ ـ أنه قد تحقّق في أيّ نسق تمّ تطويره إلى حدّ الآن تأسيس العلاقة بين المتناهي واللامتناهي، حتى في نسق فيشته على الأقل في عبارته الأسمى التي هي أول ما اكتشف.

٢ ـ وأن نسق فيشته ليس هو غير الثنائية تامة البناء التي للرؤية المثالية مثلما أن الديكارتية هي الثنائية تامة البناء للرؤية الواقعية»[(١٦٤)].

إن مثل هذا النوع من المحاسمة الجدلية حول الفلسفة الصحيحة، التي لم نقدّم منها هنا إلا أحد الأمثلة، كانت من جدول أعمال الساعة. وهي قد حصلت في التراسل ثمّ تحوّلت إلى عروض للكتب وردود في المجلات العلميّة.

وفي شكل رسم للحدود كان كذلك حجاج شلنغ في دروسه عن تاريخ الفلسفة الأحدث سنة ١٨٢٧، دروسه التي يشهد فيها شلنغ خلال عروض نسقيّةٍ عن الخطوط العامة لفلسفة المحدثين وفي الوقت نفسه الوعي التاريخي الذي طبع فلسفته. وهذه الدروس يواصل فيها شلنغ نقاشاته مع **(ص ١١٠)** كنط وفيشته وهيغل، متمسكاً بإطلاق بفكرة الوحدة التامة بين فلسفة الطبيعة والفلسفة المتعالية، ويسترجع بعض أغراض القرب من العلوم. ومن الأهمية الأخص هنا أننا نجد أن شلنغ يؤكّد، في إطار نقده للعقلانية، المقومَ التجريبي من الفلسفة، وهو يدافع في محاسمة مع التجريبية التقليدية ـ حيث يثمن بيكون[(١٦٥)] خاصة ـ عن تجريبية جديدة أسمى من التجريبية السابقة:

«ذلك أنه إذا كان الأمر الأسمى الذي يمكن للفلسفة أن تصل إليه، والذي يجمع عليه يقيناً حتى أولئك الذين يفكرون بصورة أخرى، هو بالذات تصوّر العالم قد صنع وخلق بحرية، فإن الفلسفة تكون من ثَم وبالنظر إلى شأنها الرئيس الذي يمكنها الوصول إليه أو الذي عليها أن تصل إليه وبالذات خلال بلوغها هدفها الأسمى يكون علماً تجريبياً. ولا أريد أن أقول بذلك إنها علم تجريبي بالمعنى الصوري بل بالمعنى المادي أعني بالتعيين أن الأسمى عينه يكون بمقتضى طبعه من طبيعة

---

(١٦٤) Schelling, *Propädeutik der Philosophie* (1804), SW VI, 128f.

(١٦٥) Vgl.Ebd., s.30; vgl. Schelling, SW XI, s.251.

تجريبيةٍ (. . .)، أقول إنه النسق الذي علينا أن نرجو إدراكه والوصول إليه ذلك النسق الإيجابي (الوضعي) الذي لن يبقى مبدؤه، وبالذات بسبب هذه الإيجابية المطلقة عينها، قابلاً للعلم علماً قبلياً بل هو لا يعلم إلا علماً بعدياً إلى الحدّ الذي نرى فيه أين يجاري تلك التجريبية التي وسعت ووضحت بالنسبة نفسها»[(١٦٦)].

إن عرضه للفلسفة التجريبية الوارد في مدخله إلى الفلسفة الذي ألقاه في محاضراته سنة ١٨٣٠ بمنشن بالغ الأهمية:

«إن التجربة التي بفضلها يتم إيصال المعرفة الأسمى، يمكن أن تكون بعد حتى مجرد معرفةٍ فلسفية أو نوعاً من المعرفة التي هي ثمرة جهود فلسفية (. . .)، ومن ثَمّ فإنّه يمكننا أن نقارن كل الجهود السابقة في الفلسفة (منذ ديكارت) بالتجربة في علم الطبيعة. ويبدو أنه ليس أيسر بحق من جعل الواقعة جديرةً بالملاحظة الواقعة التي على الفلسفة أن تفسرها. ولكن فلتتأمل الجهد والعمل الذي كلّفه الأمر حتى في علم الطبيعة ولو بالاقتصار على البلوغ إلى الواقعة الحقيقية في الظواهر الجزئية الأرفع. ويمكننا أن نقول مثلاً: إن على الفلسفة أن تفسر واقعة العالم. ولكن الآن ما الواقعة الحقيقية التي تنتسب إلى هذا العالم؟ إن الواقعة الحقيقيةَ هي في كل حين شيء في الباطن. فواقعة معركة تمّ فيها الانتصار ـ مثلاً ـ ليست الهجمات الجزئية وطلقات المدافع. . . إلخ، أو أي شيء آخر من الأمر يمكن أن يُدرك بصورة خارجية. إن الواقعة الحقيقية ليست موجودة إلا في عقل قائد الميدان (في المعركة). إن واقعة كتاب من الكتب الخارجية المجردة والخام ليست هنا إلا الحروف والكلمات المتوالية على الأوراق، لكن ما هو واقعةٌ حقيقية في هذا الكتاب لا يعلمه إلا من يفهمه (. . .)، والعلة الأصلية التي لأجلها يبدو لنا خاصةً في جزئيات الطبيعة، الكثير مما هو تامّ الألغاز هي أننا لم نصل قط ولو مرةً واحدة إلى ما نتمكّن فيه من علم الواقعة الحقيقية. والآن إذا كان نقل واقعة الطبيعة تابعاً للباحث في الطبيعة ونقل واقعة التاريخ تابعاً للباحث في التاريخ فإن واقعة العالم لا تجد محلها إلا في

(١٦٦) Schelling, *Zur Geschiche der neueren Philosophie* (1827), SW X, s.198ff.

الفلسفة التي لأجل ذلك أخذت اسم حكمة العالم، وهو اسم لا يناسب إلا أحد وجوهها إذ إن مضمون الفلسفة أعظم من العالم»[(١٦٧)].

لم يكن شلنغ على علمٍ بنقاشات النقد الذاتي للتجريبية الذي كان قد تحقق ضمن العلوم الوضعيّة بعد ما تمت محاسبة الحماسة الوضعية للتمسك بالوقائع النقاشات التي سادت في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. فهو قد بقي فكره جارياً على آثار كنط عندما يثير «إنّ خطى التقدّم من الموضوعي نحو الذاتي» هي «بنحوٍ ما مفتاح الحل للحركة العامّة التي مثلها العلم. والأمر الجوهري هو بالذات هذا التقدّم من الموضوعي إلى الذاتي، وذلك لأنّه في الاتجاه المتقابل لا التقدّم ولا كذلك العلم بالأمرين الممكنين»[(١٦٨)].

٤ ـ ٣ هيغل: فلسفة الروح بدلاً من نظرية المعرفة

كان ج. ف. ف. هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) يتصوّر نسقه للعلوم الفلسفية، نسقاً يهدف إلى بلوغ الكمال في تحقيق مقوّمات فلسفة الروح ونقطة الغاية بالنسبة إلى المثالية الألمانية. فبفضل نسقه الناسخ والحافظ[(*)] لأفكار المتقدّمين، يعدّ العقل عنده في حدود بلوغه مرحلة النضوج المفهوم الفلسفي الذي قطع كل الأشكال والعصور لوجوده المنطقي والتاريخي المغاير، وخلّق ذاته بوصفه عقلاً وحقيقة في ذاته ولذاته.

إن المفروضة المحدّدة للوجهة، (الدالة على الطريق إلى) فهم هيغل هذا لذاته، هي نقد التجريبية والفلسفة الكنطية المتعالية ـ مثلهما مثل كل فلسفة تفكريّة أخرى تتأسّس على الحصاة (بدلاً من العقل التأملي)[(**)] ـ

(١٦٧) Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1830), SW X, s.227f.

(١٦٨) Ebd., s.231.

(*) هذه الخاصية التي غالباً ما تنسب إلى هيغل حصراً ليست بالأمر الخاص به بل هي موجودة منذ أول نص نسقي في الفلسفة (عرض أرسطو لتاريخ الفلسفة قبله)، وهي المبدأ الأساس في عرض القرآن لتاريخ الأديان أعني مبدأ «مصدقاً لما بين يديه ومهيمناً» عليه.

(**) أهمية المقابلة بين العقل والحصاة وصلتها بأفكار ابن تيمية وابن خلدون حول عدم حصر العقل في الحصاة أو العقل المتعامل مع المعرفة المقصورة على العالم الشاهد هذه الأهمية نتبينها خلال سعينا لفهم العلاقة بين الدين وصلة الشهادة بالغيب والفلسفة وصلة العلم بحدوده التي لا يستطيع تجاوزها.

والمعارضة الرافضة (فيتو) لفلسفة الأنا الذاتية التي قال بها فيشته والنقد الموجّه إلى فلسفة وحدة المطلق التي يقول بها شلنغ.

وقد طوّر هيغل، بتكثيف أكبر (ص ١١١) ممّا فعل الكثير من المتقدّمين عليه، طريق المحاسمة مع الأشكال التاريخية لفعل التفلسف: فهو لم ير في تاريخ الفلسفة أي فوضى من آراء المذاهب بل هي عنده درجات ضرورية من تحقق مقوّمات الروح وظهوره لذاته. وانطلاقاً من اقتناعه بوظيفة نسقه الخاتم للفلسفة فإنّه قد جادل بحق جدالاً حاداً ضدّ الفلسفات التي لم يعترف لها بمنزلة أشكال العقل. وذلك هو معنى نقده لفلسفة العصر الحديث من منظور نظرية المعرفة نقده للتجريبية ولشكاكية هيوم خاصة - (التي يعتبرها) «بربرية تضع اليقين الذي لا يقبل الإنكار والحقيقة في وقائع الوعي مثل الشكاكية الجديدة»[١٦٩] وكذلك نقده للمادية. إن مثاليةَ هيغل - مثالية موضوعية الروح وضرورته - تواجه كل أشكال التأسيس الذاتوي للعلم بموضوعات المعرفة. أما الميتافيزيقا الجديدة (التي يؤسسها هيغل)، باعتبارها جدلاً منطقياً وجودياً، فهي تتصوّر العقل حركةَ تناقض للعقل الموضوعي باعتباره «مساراً منتجاً لذاته وقائداً لتقدمه وعائداً إلى ذاته»[١٧٠]. ومن ثَمّ فالمنهج الذي يقترحه هيغل «لا يختلف في شيء عن موضوعه ومضمونه. ذلك أنه هو المضمون في ذاته والجدلية التي توجد في ذاته والتي تحركه إلى الأمام»[١٧١]. فالجدل «ليس فعلاً خارجياً لفكر ذاتي بل هو العقل الحقيقي للمضمون»[١٧٢]. إن التناقض «هو طبيعة الفكر» وهو «المقوّم الجوهري للمنطقي»[١٧٣] أعني للوغوس أي للعقل.

إنّ فلسفة المعرفة والعلم التي يقول بها هيغل هي نظرية مجرى

---

(١٦٩) Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschidenen Modifikationen und vergleichung des neuesten mit dem alten* (1802/1803), HW, 2, s.250.

(١٧٠) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.61.

(١٧١) Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (1831), HW 5, s.50.

(١٧٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), HW 7, s.84.

(١٧٣) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.55 und 114.

تاريخ عقل المطلق (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق). فـ «مسار الفكرة» يعرضه هيغل جوهرياً في شكل الوحدة بين الروح والتاريخ. وهذا المبدأ الذي بفضله اعتقد هيغل أنه تجاوز ثنائية فلسفة كنط المتعالية تجاوزَه لوحدانية نظريتي الذات التي يقول بها فيشته وشلنغ خضعت له كل أعمال النضوج التي أنتجها. و(من) الأعمال المسيطرة بمنظور نظرية المعرفة (نذكر) مصنف **فنومينولوجيا العقل (الروح)** الذي كان في الخطة الأولية القسم الأول من **نسق العلم**، والذي ظهر في **زمن القطيعة مع شلنغ** سنة ١٨٠٧، ومصنّف **علم المنطق** الذي ظهر بين ١٨١٢ و١٨١٦ و**موسوعة علوم الفلسفة الموجزة** (طبعة أولى **١٨١٧** ـ طبعة ثانية **١٨٢٧** وطبعة ثالثة **١٨٣٠**).

وفي الصيغة الأولى من موسوعته **هيدلبرغ سنة** ١٨١٧، حدّد هيغل مفهومه للفلسفة باعتبارها «نسقاً» و«موسوعة للعلوم الفلسفية» من خلال رسم للحدّ الفاصل بينها وبين العلوم الوضعيّة والموسوعات التي ليست إلا «خليطاً من العلوم»[(١٧٤)]:

«ومن ثمّ فإن الفلسفة ستُعتبر علم العقل وذلك في الحقيقة ما كان العقل مدركاً نفسه بوصفه كل الوجود»[(١٧٥)].

إنّ الفلسفة نسق، والنسق يطابق درجات النمو والتطور الذاتي للفكرة أعني النمو والتطور الذاتي للمطلق:

«١ ـ المنطق أي علم الفكرة في ذاتها ولذاتها.

٢ ـ فلسفة الطبيعة باعتبارها علم الفكرة في كونها غير ذاتها.

٣ ـ فلسفة الروح باعتبارها الفكرة التي عادت من كونها غيرها إلى كونها ذاتها»[(١٧٦)]. والنسق ليس شكل الفلسفة بل هو المطابقة العلمية المنطقية التي لكل العملية ولتاريخ العقل البالغ إلى العلم بذاته (انظر الفصل الثالث: النسق والمنهج). والعقل هو كما حدده هيغل في الفقرة

---

(١٧٤) Vgl. Stekler-Weithofer, 2005.

(١٧٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1817). In: Hegel 1927, s.27f.

(١٧٦) Ebd., s.22.

٣٨١ من **الموسوعة** (طبعة ١٨٣٠) «الفكرة التي بلغت إلى «كونها لذاتها» (...) التي موضوعها هو ذات المفهوم في آن» «الفكرة التي تعلم أنها الفكرة الفعلية»(١٧٧).

إن الحركةَ وتحقيق الفكرة لمقوماتها الذاتية (أي للمفهوم والعقل للمطلق) هما أساس وحدة المعرفة والعلم والواقع الفعلي. وهذا هو جواب هيغل عن المسألة التي هي عنده المسألة التي تدل على الطريق «كيف نصبح ذواتاً من خلال الموضوعات؟»(١٧٨). إن المعرفة الإنسانية تعتبر من حيث هي إنجاز للوعي بالذات من مقتضيات العقل الجوهري الذي يبلغ إلى العلم بذاته. وفي هذا المضمار كتب هيغل في **الموسوعة** (طبعة ١٨٣٠):

«إن هذه الطبيعة المنطقية التي تنفس الروح فتتحرك فيه وتعمل لتوصله إلى الوعي تلك هي المهمة. إن الفعل ذا الطبيعة الغريزية يختلف عن الفعل العقلي والحرّ، خاصةً، بكون هذا الأخير يحصّله الوعي من خلال كون مضمون المحرك نحو الموضوعية يصدر عن الوحدة المباشرة مع الذات قبل هذه الموضوعيّة فتبدأ حرية الروح التي تتشظّى في تنوع مادة لامتناهية سجينة في مقولاته بعمل الفكر على النحو الغريزي. وفي هذه الشبكة تربط عقد وثيقة مراراً وتكراراً هي منازل حياته ووعيه ونقاط اتجاهاتهما. وهي تدين لثباتها وقوتها بالذات لكونها تمثُل أمام الوعي وهي مفهومات قيامه الجوهري الموجودة في ذاتها ولذاتها. إن النقطة الأهم بالنسبة إلى طبيعة الروح ليست علاقة ما هو في ذاته بما هو في حقيقته بل علاقته بما هو بوصفه ما يعلم ذاته. ومن ثَم فهذا الذي يعلم ذاته لأنه بالجوهر وعي هو الحد الأساس لحقيقته الفعلية»(١٧٩) (ص ١١٢).

إن مسائل نظرية المعرفة حول شروط إمكان المعرفة، مسائل لا

(١٧٧) Ebd., s.24f und s.29.

(١٧٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie der Geistes* (1830), HW 10, s.17.

(١٧٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (1830), HW 9, s.17.

معنى لها في ميتافيزيقا علم الروح بذاته ميتافيزيقاه التأملية التي يقول بها هيغل. فالروح فعل معرفة والعلم روح. لذلك فإن هيغل يرفض منذ **فنومينولوجية العقل** وإلى غاية صوغ الموسوعة المتأخر سنة ١٨٣٠ مبادرة نقد كنط: «لا شيء يدعو إلى أن نقدّم علاج مسألة المعرفة بدلاً من الذهاب مباشرةً إلى معرفة ما هو موجود بحق»(١٨٠):

«إن إحدى وجهات النظر الرئيسة في الفلسفة النقدية هي القول إنه قبل أن نتوجه إلى معرفة الله وجوهر الأشياء. . .إلخ، لا بد من فحص القدرة المعرفية ذاتها لمعرفة هل هي قادرة على تحقيق مثل هذه المهمة أم لا. وينبغي على المرء ـ حسب وجهة النظر هذه ـ أن يعرف الآلة قبل أن يشرع في العمل الذي يتحقّق بواسطتها إذ لو كانت الآلة قاصرةً لذهب الجهد المبذول كله سدى»(١٨١).

وما كانت الفلسفة عليها بديلاً من ذلك أن «تتوجه إلى المعرفة الحقيقية لما هو موجود بحق، فإنّه ليس لها إلا الانشغال بالعمل الحقيقي الذي لعقل الأمر ذاته من أجل إيصاله إلى الوعي»(١٨٢). وذلك بالذات ما لا يعلمه الوعي العادي. لذلك، فإن هيغل ينقد أيضاً فلسفات المعرفة التي جمدت في هذا المستوى من الوعي تجريبوياً:

«إن الطابع المتناهي للمعرفة يكمن في افتراض أنه يوجد عالمٌ سابق على علمه، وأن الذات العالمة تظهر فيه باعتبارها لوحة بكراً، (. . .) وهذا العلم لا يعلم ذاته بعد باعتبارها فاعلية المفهوم الذي هو هي في ذاته، لكنه ليس إياها عند ذاته. وحتى نهجه المعرفي فإنه يبدو له وكأنه نهج منفعل في حين أن هذا النهج نفسه نهج فاعل»(١٨٣).

لم يكن هيغل مهتماً في منطقه (ميتافيزيقا الروح)، مثل التجريبيين البريطانيين بالذات التي تحقق المعرفة التجريبية، ولا مثل كنط بالأنا

---

(١٨٠) Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, HW 5, s.27.

(١٨١) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.68.

(١٨٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.53.

(١٨٣) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschat im Grudrisse* (1820), HW 7, s.85.

بوصفه ذاتاً متعالية، بل إن اهتمامه يتجّه نحو الروح أو المفهوم أو الفكرة أو المطلق باعتباره ذلك ذاتاً جوهرية ـ الذات بوصفها جوهراً[(١٨٤)]. لذلك فإنّه لم يعد بالوسع أن ندرج في نظرية المعرفة نظرية هيغل حول العقل الذي يعرف ذاته ويعلمها. وأعظم قرب من نظرية المعرفة وصلت إليه فلسفة هيغل تحقق بفضل **فنومينولوجيا العقل** المبكرة التي هي لهذه العلة جديرة بسامي الاعتبار.

فنومينولوجيا العقل (الروح)

قدّم هيغل البديل الذي أضافه إلى المثالية الألمانية، وذلك في المقام الأول سنة ١٨٠٧ في **فنومينولوجيا العقل (الروح)**[(١٨٥)] التي هي فلسفة واقعية لتاريخ «تكوين الوعي» الذي ولي من حيث الدفقة التاريخية ـ وليس في حصائله ـ نسق شلنغ للمثالية المتعالية[(١٨٦)]. والأمر فيه يتعلّق بـ «المعرفة الحقيقية» بما «ينجزه الوعي». والغرض هو «صيرورة العلم عامة أو بفعل العلم»[(١٨٧)] والهدف هو «بصيرة الروح النافذة في ما هو فعل علم»[(١٨٨)]. إن هذا العمل الذي كان في الأول قد خطط له بعنوان **علم تجربة الوعي** وألقي في شكل دروس سنة ١٨٠٦ في يينا أصبح موضوعه بوصفه فنومينولوجيا «العلم الذي هو بصدد الظهور». وبخلاف ما عليه الأمر في كتابه **علم المنطق** أو في **موسوعة العلوم الفلسفية المختصرة**، يبدأ هيغل تحليله هنا من «الوعي الطبيعي (العادي)» من مباشرة البداية لليقين الحسي. وقد كتب هيغل في فصل «الوعي» حول «اليقين الحسي أو المشار إليه والظن»:

«إن فعل العلم الذي هو في المقام الأول أو بصورة غير مباشرة

---

(١٨٤) Hegel, *Enzyklopädie der phlosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.379.

(١٨٥) Zum Thema «Das Absolute als Subjekt» vgl. Hyppolite 1973.

(١٨٦) Vgl. Claesges 1981; Hyppolite 1978 2; Köhler/Pöggeler 1998. Zum Begriff «Phänomenologie» vgl. Bonsiepen 1988, s.IX-XVI.

(١٨٧) Zu Hegels Kritik an Schellings Konzept des Absoluten vgl. die «Vorrede» sur Phänomenolgie.

(١٨٨) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.31.

موضوعنا لا يمكن أن يكون إلا ذلك الذي هو ذاته العلم المباشر علم المباشر أو علم الموجود. فعلينا كذلك أن ننهج نهجاً مباشراً أو نهج التلقي، ومن ثَمّ ألا نغير في سلوكنا شيئاً مما فيه كما هو فيه، وأن نمتنع عن تصوّر فعل الإدراك العقلي.

إن المضمون العيني لليقين الحسي يجعل هذا اليقين يبدو بصورة مباشرة وكأنه المعرفة الأكثر ثراءً، بل هو يجعله يبدو معرفة ذات ثراء لا متناه، وكذلك معرفة لا يمكننا أن نعدوها إذا تعلّق الأمر بالمكان والزمان باعتبارهما الحيز الذي تفشو فيه المعرفة، كما لا يمكننا أن نستوفيهما بعملية القسمة اللامتناهية إذا تعلّق الأمر بقطعةٍ نأخذها من هذا التمام. ثمّ إن هذه المعرفة تبدو وكأنها المعرفة الأكثر حقيقة؛ إذ إنها مع ذلك لم تهمل أي شيء من الموضوع، بل إنه ماثل أمامها بكامل تمامه. لكن هذا اليقين يظهر في الواقع بمظهر الحقيقة الأكثر تجريداً وفقراً. فهو يقول في ما يعلم «إنه» وحقيقته لا تتضمن إلا وجود الشيء (الذي يدعي علمه). أما وعيه فهو في هذا اليقين مجرد «أنا» خالص أو إن «أوجد» ليست فيه إلا مجرد «هذا». وليس أنا في ذلك إلا «هذا» خالصاً. فـ «أنا» (بما هو) الـ «هذا» لست متيقناً من الشيء لأن أنا من حيث هو وعي بذلك ينميني فيحرك أفكاري تحريكاً متنوعاً.

كما إني لست متيقناً من الشيء لأن الشيء الذي أنا متيقنٌ منه يكون بتوسط كثرة من الصفات المختلفة علاقةً ثرية في ذاتها أو سلوكاً متعدد الوجوه بالإضافة إلى أشياء أخرى. إذن فكلا الأمرين (الأنا والشيء) لا تعنيه حقيقة اليقين الحسي (ص ١١٣)، فلا الأنا ولا الشيء له دلالة التوسط متنوع الوجوه. فليس للأنا دلالة فعل تصور، أو فعل فكر متعدّد الوجوه، ولا الشيء كذلك له دلالة الصفات متعددة الوجوه، بل إن الشيء موجود، وهو موجود لأنه موجود لا غير. وذلك هو الأمر الجوهري في العلم الحسي، وهذا الوجود الخالص أو هذه المباشرة البسيطة هي عين حقيقته. وكذلك الشأن بالنسبة إلى اليقين باعتباره علاقةً أو علاقة مباشرة خالصة. فالوعي هو «أنا» ولا شيء أكثر من ذلك، إنه «هذا» خالص. والشخصي لا يعلم «هذا» خالصاً أو «الشخصي».

ولكن إذا نحن أمعنا النظر، فإن ههنا أشياء أخرى كثيرة تتدخل كذلك في الوجود الخالص الذي يكون جوهر هذا اليقين ويعبّر عنه عبارة حقيقته. فاليقين الحسي الحقيقي ليس مجرد هذه المباشرة الخالصة بل هو أحد أمثلتها. فبين ما لا يحصى من الفروق الحاصلة نجد في كل مكان الاختلاف الرئيس المتمثل في كوننا نجد فيه في آن أن كلا الـ «هذين» المشار إليهما يصدران عن هذا الوجود الخالص، فيكون أحد الهذين هو «أنا» ويكون الهذا الثاني هو «الموضوع». فإذا تأمّلنا هذا الفرق تبيّن لنا ألا أحد منهما يكون في اليقين الحسي مقتصراً على كونه مباشراً بل هو في آن غير مباشر: فاليقين يحصل عندي بتوسط الغير أعني بتوسط الشيء. والشيء هو بدوره يحصل اليقين به بتوسط غيره أعني بتوسط الأنا»(١٨٩).

وفي مسار لاحق، توجه هيغل إلى مسألة الإدراك الحسي وإنجازات العقل حتى يعيد بناء الطريق كلّها على ما يعده العقل لذاته من علم. وفنومينولوجيا العقل هي في المقام الأول عرض ووصف لهذه الطريق. وهي في الحقيقة ليست كذلك بمعنى علم نفس تجريبي أو بمعنى نظرية معرفة. إنها «فلسفة العقل»، وبما هي كذلك فإنّها تحوز منذ بداية العرض بعد على العلم القطعي التام، أعني ذلك العلم الذي يبلغ في غاية الوصف التكويني إلى مفهوم العلم التأملي. وعلى هذا الأساس يستنير الوعي الطبيعي خلال طريقه التي توصل إلى وحدة الوعي (من حيث هو موضوع) والوعي بالذات (من حيث هو مفهوم الموضوع). إن ما يطلبه هيغل هو «اكتشاف طريق الوعي الطبيعي الذي يدفع إلى العلم الحقيقي» أو «طريق النفس التي تقطع سلسلة أشكالها باعتبارها مراحلها الكامنة في طبيعتها حتى تبلغ صفاء العقل، خلال تجربتها التامة عن ذاتها فتصل إلى معرفة ما هو هي في ذاتها»(١٩٠).

إن مسألة «كيف نصبح ذوات من خلال (تجاوز) الموضوع؟» تتبين في الغاية مسألةً قد وُضعت الوضع الخاطئ: ففي العلم المطلق يتم

(١٨٩) Ebd.,s.32.

(١٩٠) Ebd., s. 82f. Vgl. hierzu Wieland 1973.

نسخ[١٩١] الفصل بين الذات والموضوع وبين العالم (المدرِك) والمعلوم (المدرَك). وقد أمدّ هيغل إلى حدّ هذه الغاية قوساً واسعة للأشكال التاريخي، التي لعملية الوعي التي تطابق ما يصل بين العصر القديم والحقب التاريخية، وكذلك «نفي كل درجة موالية للدرجة السابقة نفياً محدداً». فمن اليقين الحسي وما يرتبط به من الظن الخالص مروراً بالإدراك (المغالط) والوعي بالذات، ووصولاً إلى العقل والروح («المعروف والمنكر» والتربية والأخلاق) وإلى الدين والفن وكذلك في الأخير إلى العلم المطلق:

«إن الهدف أي العلم المطلق أو العقل المدرك لكونه عقلاً طريقه هي تذكر العقول كيف هي في ذاتها وكيف تحقّق نظام مملكاتها. وحفظها بمنظور وجه وجودها الحر من حيث شكله الاتفاقي العارض هو التاريخ بمقتضى وجه نظامه المفهومي. لكنّه تاريخ علم ظاهر علمه. وكلا الأمرين معاً أعني التاريخ المفهوم (التاريخ + المفهوم) يكونان التذكر وجهاز الذهن بالنسبة إلى العقل المطلق، وواقع كرسيه الفعلي وحقيقته ويقينه، أعني ما من دونه يكون العقل التوحد الفاقد للحياة»[١٩٢].

وحتى عندما يقتصر على ما ليس هو أكثر من «عرض ظاهر العلم» فإنه يسعى في المدخل إلى استراتيجية النقد الموجّه إلى تصوّرات للمعرفة والعلم، تصوّرات تنطلق من علاقة خارجية للمعرفة مع الموضوع ـ وبالنسبة إلى هيغل إلى المطلق في الغاية ـ ومن ثَمّ من (تصور لـ)نظرية المعرفة بوصفها آلة:

«وبدلاً من مثل هذه التصوّرات وضروب القول غير المفيدة، والتي تعتبر فعل المعرفة آلةً لتحصيل المطلق أو وسيطاً بفضله نلمح الحقيقة. . .إلخ، علينا أن نتخلّص من هذه العلاقات التي بمقتضاها كلّ تصورات المعرفة هذه، تعتبر فعل العلم مفصولاً عن المطلق والمطلق مفصولاً عن العلم وبدلاً من التعلّل الذي يبرر عجز العلم بالاستمداد من افتراض مثل هذه العلاقات حتى يتخلّص من جهد العلم ويضفي في آن

(١٩١) Vgl. hierzu Westphal 1973

(١٩٢) Ebd., s. 72f.

على نفسه مظهر الجهد والجدية، وكذلك بدلاً من الجواب عن كل هذا التحير يمكنكم أن ترفضوها بوصفها تصورات اتفاقيةً وتحكميةً، وأن تعتبروا ما يرتبط بها من استعمال لكلمات، مثل: المطلق والمعرفة والموضوعي والذاتي وعدد آخر لا يحصى من الكلمات (ص ١١٤) التي تفترض دلالتها معلومة بصورة عامة هي في الحقيقة مجرد خدع. ذلك أن التمشي الذي يعتبر دلالتها تارة معلومة علماً عاماً وطوراً بأنّ المرء يملكها بذاته يبدو بالأحرى عين التهرب من الأمر الأساس أعني بالذات التهرّب من الإتيان بهذا المفهوم»[١٩٣].

إن برنامج هيغل البديل والمتعلّق بـ «جعل التاريخ التام لتكوين الوعي ذاته علماً» وضعه هيغل في مدخله لـ «**فنومينولوجيا العقل**» **(الروح)**:

«ونظراً إلى أن هذا «العُرُوض» موضوعه هو ظاهر العلم فإنه لا يبدو لنفسه الشكل الحقيقي الحر للعلم المتحرّك بذاته، بل هو يمكن أن يُعتبر من منطلق هذا المنظور طريق الوعي الطبيعي الذي يدفع إلى العلم الحقيقي (...)، فالوعي الطبيعي سيتبين مجرد مفهوم للعلم أو هو ليس علماً حقيقياً. ولكن خلال اعتباره ذاته مباشرة العلم الحقيقي بالأولى، فإن لهذه الطريق دلالةٌ سلبية ويعتبر بالأولى فقداناً لذاته ما هو تحقيق للمفهوم، ذلك أنه يفقد حقيقته خلال قطعه هذه الطريق. ولذلك فإن هذه الطريق يمكن أن تعتبر طريق الشك أو بحق طريق اليأس إذ إن ما يحصل خلال قطعها ليس هو بالذات ما اعتدنا على اعتباره شكاً أعني التردد بين هذه الحقيقة المظنونة، أو ذلك التردد الذي تتلوه العودة إلى تلك الحقيقة بحيث إن الأمر يؤخذ في الغاية كما كان قبل الشك، بل إنّه غوصٌ واعٍ في عدم حقيقة العلم الظاهر، علم ما هو الأحق الذي ليس هو بالأحرى إلا المفهوم الذي لم يتحقّق. ومن ثَمّ فهذه الشكاكية التي تحقق التمام ليست هي أيضاً تلك الشكاكية التي يتوهم صاحب الكبرياء الجدي الساعي إلى الحقيقة والعلم أنه قد أعدّ نفسه لها وتجهز من أجلها أعني ذلك العزم على عدم الاعتماد على فكر

---

(١٩٣) Ebd., s. 591.

الغير في العلم بل فحص كل شيء بذاته ولا يتبع إلا الاقتناع الشخصي، أو بصورة أفضل إنتاج كل شيء بذاته، وألا يعتبر حقيقياً إلا ما هو من فعله الذاتي. إن سلسلة ما يقطعه الوعي على هذه الطريق من أشكاله الذاتية هي بالأحرى التاريخ التام لتكوين الوعي ذاته حتى يصبح علماً. وهذا المشروع يضع التكوين على نحو المشروع البسيط باعتباره معطى وحاصلاً سابقاً لكن هذه الطريق تعارض عدم حقيقة التحقيق الفعلي هذا (. . .).

إن تمام أشكال الوعي غير الحقيقي سيحصل بفضل ضرورة التقدم وترابط العلاقات. وحتى يصبح ذلك مفهوماً يمكن أن نقدم، ملاحظين أن عروض ما ليس بحقيقي من الوعي في عدم حقيقته ليس هو مجرد حركة سلبية. فمثل هذه الرؤية وحيدة الوجه لها الوعي الطبيعي بها عامة، والعلم الذي يجعل وحدة الوجه جوهراً له هو أحد أشكال الوعي غير التام الذي يقع حتى خلال مسار الطريق فيصبح معطى. إنه بالذات (الرؤية) الشكاكية التي يرى (صاحبها) العدم دائماً في النتيجة فيغفل عن كون العدم يحدّد عدم الأمر الذي هو ناتج عنه. فالعدم لا يعتبر إلا عدم مصدره وهو في الواقع نتيجة حقيقية، بل إنه من ثَم أمر محدد وله مضمون. إن الشكاكية التي تنتهي بمجرد العدم أو بالخلاء يمكن ألا تتقدم، فتتجاوز ذلك الأمر بل ينبغي أن تنظر هل إن شيئاً جديداً يحصل له وما ذلك الشيء الذي يحصل له حتى يرمى به في سحيق الخلاء. أمّا في خلال تصوّر النتيجة كما هي في الحقيقة باعتبارها نفياً محدداً فيصدر بذلك مباشرةً شكل جديد، حيث يحصل التقدم بذاته خلال السلسلة التامة للأشكال.

إلا أن الهدف ضروري للمعرفة، وهو مرسوم في سلسلة التقدّم إنّه موجود كذلك، حيث لم يعد عليه أن يتجاوز نفسه حتماً، وحيث يجد نفسه ويكون المفهوم مطابقاً للموضوع، والموضوع مطابقاً للمفهوم، وبالتالي فالتقدم نحو هذا الهدف لا يمكن إيقافه ولا يمكنه أن يجد ما يشفي غليله في أي مرحلةٍ متقدمة على تحقّقه التام. وما هو مقتصر على حياته الطبيعية يمكن ألا يتخطى وجوده المباشر. لكن غيره سيخرجه

ويدفعه إلى الأمام وكونه يقتلع خارج ذاته هو موته. والوعي هو مفهومه بالنسبة إلى ذاته، وبذلك فهو مباشرة تخطٍّ للمحدود. ولما كان المحدود منتسباً إليه فإنّه يتخطّى ذاته فيكون الماوراء موضوعاً مع الجزئي في آن، حتى لو كان مقتصراً كالحال في الحدس المكاني إلى جانب المحدود. وهكذا فالوعي ينفعل بهذا العنف المتمثّل في إرضاء القضاء على المحدود من ذاته (. . .).

إنّ هذه الحركة الجدلية التي تعدّ الوعي في ذاته، كما تعدّه من حيث علمه، وكذلك من حيث موضوعه (ص ١١٥) ـ ما كان ذلك بالنسبة إليه ما ينبع منه الموضوع الحقيقي الجديد ـ هي حقاً ما سيسمى تجربة. ويوجد في هذه العلاقة بالمجرى الذي أشرنا إليه، حيننا هذا، وجه آخر علينا إثارته من قرب، وجه سيتم من خلاله إلقاء ضوء جديد على الوجه العلمي من العرض الموالي. فالوعي يعلم شيئاً وهذا الموضوع (الذي يعلمه) هو الماهية أو ما في ذاته، إلا أنه كذلك ما في ذاته بالنسبة إلى الوعي ومن ثَم يحصل التباس معنيي هذا الأمر الحقيقي. فنحن نرى الآن أن للوعي موضوعين **أولهما** هو ما في ذاته الأول والثاني، هو هذا الذي في ذاته بالنسبة إليه. وهذا الأخير لا يبدو أولاً إلا تفكير الوعي في ذاته، ويبدو تصوراً وليس موضوعاً وليس هو إلا علمه بذاك الأول. إلا أنه كما سبق أن بينا يتغير بذلك عنده الموضوع الأول فلا يبقى ما في ذاته بل هو يصبح عنده نوعاً من الـ «ما في ذاته» الذي ليس هو إلا «ما في ذاته» بالنسبة إليه. وبذلك فالأمر هو كما يلي: إن «ما كونه بالنسبة إلى الوعي» هذا الـ «ما في ذاته» أو إن الحقيقي يعني إن هذا هو الجوهر أو هو موضوعه. وهذا الموضوع الجديد يتضمّن «لا ـ شيئية» الأول إنه التجربة التي وقعت عليه (. . .).

إن التجربة التي يحققها الوعي على ذاته، يمكن بمقتضى مفهومها أن تدرَك باعتبارها ليست أقلّ من النسق الكامل للوعي أو المملكة الكاملة لحقيقة العقل، بحيث إن أوجهه تعرض في تحديدها الخاص هذا، وهي ليست أوجهاً مجردة وخالصةً بل هي كما هي، بالنسبة إلى الوعي أو هي تحصل كما يحصل الوعي ذاته في علاقته بها، حيث هي

أوجه أشكال الوعي كلها. وخلال جهدها الساعي إلى وجودها الحقيقي يتمّ الوصول إلى نقطة يتخلّص فيها الوعي من مظهره الذي هو مرتهن بما فيه من أجنبي باعتباره بالنسبة إليه غيراً أو حيث يصبح الظهور مماثِلاً للماهية وحينئذٍ يتطابق عرضه مع هذه النقطة بالذات من علم العقل وأخيراً ففي حين يتصوّر هو ذاته هذا باعتباره عين جوهره فإن الوعي سيعرف بكونه طبيعة العلم المطلق ذاتها»(١٩٤).

إنّ الفلسفة التي تقدر بوصفها «فنومينولوجيا» على إنارة العملية الجدلية كلها بفضل العلم ذي الإدراك المفهومي، (وباعتبارها) علم تجربة الوعي أعني «علم العلم الظاهر» ينبغي أن تكون النظرية الشاملة لنسق كل هذه العملية:

«إن كون الحقيقي لا يكون حقيقياً بالفعل، إلا بوصفه نسقاً أو إن كون الجوهر هو بمقتضى جوهره ذات، تمّ التعبير عن ذلك بالتصور الذي مفاده أن المطلق يعبّر عن نفسه بوصفه عقلاً وهو المفهوم الأسمى والأجل الذي ينتسب إلى العصر الحديث وإلى دينه. إن العقلي هو وحدة الحقيقي إنه الماهية أو الـ «ما هو موجود في ذاته» ـ إنه القائم بمسعاه والمحدّد إنه كونه غيراً وكونه للذات ـ إنه ما يكون في هذا التحدّد أو كونه خارج ذاته مع بقائه في ذاته ـ أو إنه «في ذاته» و«لذاته». لكن هذا الكون في الذات وللذات ليس هو كذلك إلا بالنسبة إلينا أو هو في ذاته إنه الجوهر العقلي. وينبغي أن يصبح لذاته عينها. ينبغي أن يصبح علم العقلي وعلم ذاته باعتباره عقلياً أعني أنه ينبغي أن يكون موضوع ذاته ولكنه يكون بالذات مباشراً باعتباره موضوعاً منسوخاً ومنعكساً على ذاته. فليس هو لذاته إلا عندنا في حدود كون مضمونه العقلي هو الذي أنتجه بنفسه. ولكن في حدود كونه لذاته حتى عند ذاته، فإن هذا الإنتاج الذاتي أو المفهوم الخالص هو بالنسبة إليه في مقام الوسط الموضوعي، حيث يكون وجوده وهو على هذا النحو يكون في وجوده لذاته موضوعاً منعكساً على ذاته. إن العقل الذي يعلم أنه تطوّر على هذا النحو باعتباره

---

(١٩٤) Ebd., s.70f.

عقلاً هو العلم. وهذا العلم هو حقيقته الفعلية ومملكته التي يبنيها في وسطه الذاتي»(١٩٥).

جلبت فلسفة العقل الميتافيزيقية التي لهيغل على نفسها نقداً مبكراً. من ذلك مثلاً نقد يسار الهيغليين الشباب وماركس. والنقد الذي يقول إن فلسفة هيغل التي وضعت العالم مثالياً على رأسه لم تصمت قط. وليس قصدنا هنا الكلام على تبريرها. وبدلاً من ذلك فنحن نهتم بأغراض هيغل (في فلسفته). إذ نجد غرضين وثيقي الترابط في ما بينهما يتخلّلان عمله كله في أبعاده النظرية كما في أبعاده العملية: نقد المنزلة الناقصة للفردية بمقتضى شروط الانفصام والاغتراب. وفكرة التقدّم الممكن في الوعي بالحرية:

«إذا كان علم الفكرة أعني علم الإنسان بكون ماهيته وهدفه وموضوعه؛ وهي (ثلاثتها) الحرية، وأن هذا العلم علم تأملي، فإن تلك الفكرة عينها هي حقيقة البشر الفعلية وهي حقيقتهم ليس من حيث هم مالكوها بل من حيث هم هي»(١٩٦).

يرى هيغل أن الحرية التي هي ممكنة فكرياً، والموجودة في المفهوم التأملي، تهدّدها تلك الفردية والذاتية التي نتجت عن المجتمع المدني الحديث. ويبين ذلك مثلاً التأمل الديني الفلسفي الوارد في **الفنومينولوجيا** حول «الإحساس المؤلم للوعي الشقي بأن الله ذاته قد مات وهذه العبارة الفَضّة هي عبارة العلم البسيط الأعمق وعودة الوعي إلى أعماق ظلام «الأنا=أنا» الذي لم يعد يميّز شيئاً خارجه ولا يعرفه»(١٩٧).

وبالمقابل مع ذلك ينبغي **(ص ١١٦)** للفلسفة أن تتمسّك بأن «الأمر كلّه يتعلق بألا يُتصوّر الحق جوهراً، بل ينبغي أن يُتصوّر ذاتاً وأن يُعبّر

(١٩٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1830), HW 10, s.302.

(١٩٦) Ebd., s.28.

(١٩٧) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1830), HW 10, s.302.

عنه بكونه ذاتاً وتعييناً ينبغي أن يكون ذلك كذلك إلى أبعد حد»[١٩٨]. إن «تمام العقل في صيرورته غيراً لم يعد الجوهر عينه، بل هو أمر أسمى من ذلك، إنه المفهوم، إنه الذات»[١٩٩].

إذا كان الشخص الكلي أو العقل الواعي بذاته خلال تكوينه هو «موضوع الفنومينولوجيا الهيغلية»، فإن لذلك كذلك أساساً في كون الفرد «الشخصي (. . .) (الذي) هو العقل غير التام هو شكل عيني (من العقل الكلي الذي) يحدّد وجوده كله فيسود عليه»[٢٠٠]:

«لكن هذا الفعل والصيرورة اللذين يصبح الجوهر بفضلهما ذا وجود فعلي هو اغتراب الشخصية. ذلك أن كون المرء ذاتاً بصورة مباشرة وكونه من دون اغتراب يجعله عديم الجوهر، وهو عمل هذه العناصر الجنونية فيكون جوهره حينئذٍ عين اغترابه (صيرورته متموضعاً خارج ذاته)، والاغتراب هو الجوهر أو القوى العقلية التي تتحوّل إلى عالم بصدد الانتظام فتتحقق مقوماته وتبرز. إن الجوهر هو على هذا النحو عقل، إنه وحدة الذات الواعية بذاتها ووحدة الجوهر، لكن الأمرين لهما كذلك دلالة الاغتراب كل منهما بالنسبة إلى الآخر»[٢٠١].

إن النبرة التي يتكلّم بها هيغل عن الفرد الشخصي يتخلّلها وجدان سالب بالكامل. والمخرج الذي يطلبه هيغل مخرج هش، إنه يؤدّي إلى تأسيس ميتافيزيقي لضرورة الاغتراب بالنسبة إلى التحقق الذاتي للعقل.

٥ ـ إطلالة على التطور الحاصل بعد هيغل

إن التطوّر الذي حصل في مجال نظرية المعرفة منذ بيكون بلغ في نسق هيغل إلى ذروته ونقطة تحوله الموالية للكنطية. ومنذئذٍ سادت ثلاثة مذاهب باعتبارها المذاهب التي تقبل باعتبارها صالحة:

١ ـ الفلسفات المضادة للعقلانية.

---

(١٩٨) Hegel, *Phänomenolgie des Geistes* (1807), HW 3, s.572.

(١٩٩) Ebd.s.22f.

(٢٠٠) Hegel, *Wissenschaft der Logik II* (1813-1816); HW 6, s.249.

(٢٠١) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.31.

٢ ـ تحويل مسائل الفلسفة إلى النزعة التجريبية والطبعانية ذات الطابع الوضعي العلمي.

٣ ـ ضروب من اللجوء إلى كنط سواء كان ذلك في نظرية العلم الحاسمة التي صدرت عن أزمة العلوم الوضعية أو في ما بعد الكنطية.

لم تكن المثالية الألمانية بعد كنط وفي زمن هيغل مقتصرةً على مجال نظرية المعرفة. فأرتور شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) كان معاصراً ومعارضاً لها معارضةً تامة. وكانت رسالته **في الأصل الرباعي لمبدأ العلة الكافية** قد صدرت سنة ١٨١٣. وكانت الطبعة الأولى لعمله الرئيس **العالم باعتباره إرادةً وتصوراً** قد صدرت بعد سنة ١٨١٩. وحسب شهادة ذاتية منه سنة ١٨٤٧ في تصدير الطبعة الثانية من رسالته وجه شوبنهاور هجوماً ضدّ هيغل قائلاً خاصةً «إن عقول جيل العلماء الحالي قد عمّته الفوضى بسبب اللامعقول الهيغلي: فقد أصبحوا عاجزين عن التفكير أجلافاً ومخدّرين إنهم غنيمة المادية السطحية»[٢٠٢] (وقصده المادية المؤسسة على الفسيولوجيا كما مثّلها فوجت مولشوت ول. بوشنر مثلاً في منتصف القرن التاسع عشر).

وفي سنة ١٨٥٢ اعتبر شوبنهاور لبَّ نظريته ـ الفرق بين التصور والموضوع غير مقبول: فالعالم تصوّر ـ اعتبر هذه القضية، وكذلك فلسفته كلها «مجرد استكمال لمثالية كنط المتعالية»[٢٠٣]. وهذا نصّ المقدّمات لوضع هذه الأصناف الأربعة من مبدأ العلة الكافية أعني أصل الصيرورة وأصل المعرفة وأصل الوجود وأصل العمل: «إن وعينا العارف باعتباره حساً خارجياً وباطنيّاً (تلقّياً) ممثّلاً لحصاتنا وعقلنا ينقسم إلى ذات وموضوع ولا يتضمّن شيئاً آخر غير ذلك. وكون الشيء موضوعاً للذات وكونه تصوراً لها هما الأمر نفسه. كل تصوراتنا هي موضوعات الذات وكل موضوعات الذات هي تصوراتنا»[٢٠٤].

---

(٢٠٢) Ebd., s. 359.

(٢٠٣) Schopenhauer, 1916, Bd.1, s.VII.

(٢٠٤) Ebd., s. XIIf.

وفي أحد شروحه لاستعمال عبارة «موضوع حقيقي» أكّد شوبنهاور بأنّه لا ينبغي أن يفهم منها شيئاً آخر غير «التصورات المترابطة القابلة للحدس باعتبارها عين الواقع العيني الذي أصبح كياناً مؤلّفاً وباقياً على ثباته الدائم في المثال»[٢٠٥]. ونحن «نجد دائماً في فلسفة الأساتذة، أساتذة الفلسفة بكل بساطة أن أحداس العالم الخارجي من شأن الحواس (. . .) لكننا لا نجد عندهم أدنى كلام عن عقلانية الحدس وبالتعيين كون الحدس هو في أمره الأساس عمل العقل الذي (. . .) يخلق العالم الخارجي الموضوعي قبل كل شيء وينتجه من المادة الخام لبعض الأحاسيس الحاصلة في أعضاء الحس»[٢٠٦]. وبالنسبة إلى شوبنهاور فإن «موضوع الحس الباطن الذات ـ الفاعلية لـ) ـلإرادة» « أي ما يرد في الوعي بالذات باعتباره موضوعاً» وباعتباره المعروف لا يرد في فعل المعرفة «إلا بوصفه إرادة حصراً». ومن ثَمّ فإن الذات لا تعرف نفسها إلا بوصفها ذاتٌ مريدة ولكن ليس بوصفها عارفةً (. . .) وهكذا من ثَمّ فإنّه لا يوجد أي معرفة بفعل المعرفة لأن ذلك لو حصل لاقتضى أن تنفصل الذات العارفة عن فعل المعرفة ومع ذلك تعرف فعل المعرفة وذلك أمر ممتنع»[٢٠٧].

إن كتاب **العالم باعتباره إرادةً وتصوراً** يستخرج من الخيار الممتنع بأنه «لا توجد معرفة بالمعرفة»، وبالتالي لا وجود لنظرية ممكنة في المعرفة تستخرج النتيجة المتناسقة بوصفها حقيقة قبلية للقضية التي يجزم بها: **(ص ١١٧)** «العالم هو تصوري» في ما يكافئ ما[٢٠٨] يوصل إلى الأولية القائلة «إن العالم هو إرادتي». وعكس العلاقة وعودتها إلى باركلي يُتِمُّهما شوبنهاور باللجوء إلى فلسفة الفيدانتا «لحكماء الهند»[٢٠٩] وفي الغاية إلى «نرفانا البوذيين»[٢١٠]. ومع هذا الميل ظهرت في الوقت نفسه النزعة العدميّة التي للقرن التاسع عشر على ركح الأحداث. وكان مفاد ما يقتضيه ذلك أنه ليس على المرء أن يتجنب النتيجة المتناسقة

---

(٢٠٥) Ebd. s.27.

(٢٠٦) Ebd., s.33

(٢٠٧) Ebd., s.51.

(٢٠٨) Ebd., 140f.

(٢٠٩) Schopenhauer, 1916, Bd. 2, s.3ff.

(٢١٠) Ebd., s.482.

التي مؤداها «أنه مع النفي الحرّ والتخلّي عن الإرادة، فإن تلك المظاهر هي بدورها قد تمّ تجاوزها، ذلك الدفع والتحريك الدائمين الخاليين من الهدف واللذين لا يهدآن في كل درجات الموضوعية التي منها وبها يتقوّم العالم (. . .) لا إرادة ولا تصوّر ولا عالم. لكنّه يبقى لدينا العدم»(٢١١).

ومع التطوّر الأوسع في المسائل المعرفية وقبل كل شيء مسائل معرفية في العلوم الطبيعية ـ في المقام الأول مسائل معرفية في الفسيولوجيا ثمّ علم الطبيعة اللذين تجاوزا بالنقد الذاتي المرحلة القصيرة لوضعانيتهما ـ سنسمع الدعوة إلى نظرية معرفة فلسفية من جديد. وسيزداد الاقتناع قوةً بأنه بعد نهاية المثالية التأمّلية لا بدّ من نظرية في العالم ومن نظرية في معرفة العالم دون ميتافيزيقا سواء كان العالم عالم المثل أو عالم الأشياء ـ . لكن هذه النظرية ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار أن المادية وكذلك الوضعانيّة لم تفتح أي منهما طرقاً جديدة. كما إن محاولات إعادة تأسيس المثالية ـ هكذا بتنا مقتنعين ـ قد فشلت: فالمثالية ليست إلا الضدّ الخالص للمادية. فهي مثلها تدّعي أنّها تستطيع أن تفسّر العالم تفسيراً وحدانياً، أعني أنها تعتبره صادراً عن مبدأ وحيد. ولما كان هذا المبدأ الوحيد هو الفكرة أعني العقل فإن الصراع مع علوم الطبيعة والمنهج التجريبي بات مرتسماً في هذه النظرة. ومن جهةٍ ثانية تبيّن أن الوضعانية بوصفها ساذجة وبسيطةً لأنّها بمبدئها ـ إطلاق معطيات الحواس ـ تجمد حول عالم جاهز ومعطى. ومن ثَم فهي بالذات لا تأخذ بعين الاعتبار أن العلوم الطبيعية قد اعترفت في هذه الفترة بالترابط الوثيق بين الاستقراء والاستنتاج وبين الملاحظة والتأويل. وبعبارة أخرى فلأنّ عالم المثاليين ليس عالماً حقيقياً وعالم الوضعانيين عالم بلا عقل، نمت الحاجة إلى نظرية يكون فيها العالم وتكوينه بوساطة المعرفة وحدةً في العلم. إن فكرة تأسيس معرفة العلم على الوقائع وحدها وبواسطة قوانين تعتمد على فكرة السببية التي تكون متحرّرة من إزعاج الشكاكية أصبحت موضع سؤال. فحتى في العلم التجريبي ظهر الرأي القائل إن

---

(٢١١) Ebd., s. 468.

قوانين الطبيعة ما هي إلا قضايا التشريع بواسطة المعرفة. وما كان نومولوجي (علم القوانين) أصبح في الكنطية المحدثة فلسفة علوم التجربة - سواء كانت علوم طبيعة أم علوم ثقافة - نوموتيتيك (علم الوضع). فليس الواقع هو الذي يملي على المعرفة قوانينها بل فعل المعرفة يكون قوانين لواقع ظاهراتي.

إن الطريق التي سيتم سلوكها الآن تعيدنا إلى ما قبل فلسفات المثالية الألمانية الموالية للكنطية. إنها تعود بنا إلى كنط:

١ - إلى فلسفات العلماء الساذجة.

٢ - إلى الكنطية المحدثة(٢١٢).

هنس يورغ زندكولر

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Baumanns, Peter. *Kants Philosophie der Erkenntnis: Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der «Kritik der reinen Vernunft»*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1997.

Baumgartner, Hans Michael. *Kants «Kritik der reinen Vernunft»: Anleitung zur Lektüre*. Freiburg; München: Alber, 1991.

Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1987.

Höffe, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck, 2003.

Kitcher, Patricia (ed.). *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998. (Klassiker Auslegen)

---

(٢١٢) Zu dieser Entwicklung seit der Philosophie der induktiven Wissenschaften, den Debatten in Physiologie und Physik sowie zum Neukantianismus s. die entsprechende Kap. In Sandkühler 2003.

Mohr, Georg (ed.). *Immanuel Kant, Theoretische Philosophie: Texte und Kommentar*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. 3 vols. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1518).

Strauwson, Peter Frederick. *Die Grenzen Des Sinns: Ein Kommentar Zu Kants Kritik Der Reinen Vernunft*. Aus dem Engl. Von E.M. Lange. Frankfurt/M: Beltz Athenaeum, 1992.

حول فيشته

Baumanns, Peter. *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1972.

Brüggen, Michael. *Fichtes Wissenschaftslehre: Das System in d. seit 1801/02 entstandenen Fassungen*. Hamburg. Meiner, 1979.

Hogrebe, Wolfram (ed.). *Fichtes Wissenschaftslehre, 1794: Philosophische Resonanzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1201)

Hühn, Lore. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenzen menschlichen Wissens*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.

Oesch, Martin (ed.). *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus : Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes, 1794-1804*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1987.

Rockmore, Tom and Daniel Breazeale (eds.). *New Perspectives on Fichte*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

Stolzenberg, J. «Selbstbewusstsein: Ein Problem der Philosophie nach Kant: Zum Verhältnis Reinhold-H *Revue Internationale de Philosophie*: vol. 50, no. 197, 1996.

حول شلنغ

Baumgartner, Hans Michael and Harald Korten. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. München: Beck, 1996.

Frank, Manfred. *Eine Einfuhrung in Schellings Philosophie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985.

Hühn, Lore. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenzen menschlichen Wissens*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.

Jacobs, Wilhelm G. *Schelling lesen*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.

Jantzen, Jorg. (ed.). *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein: Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1998. (Schellingiana; Bd. 10)

Peetz, Siegbert. *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Koncept der Rationalität*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 64)

Sandkühler, Hans J (ed.). *F. W. J. Schelling*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1998.

Tilliette, Xavier., *Schelling, une philosophie en devenir*. Paris: J. Vrin, 1970 (Bibliothéque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série)

Vol. 1: *Le Système vivant, 1794-1821.*

Vol. 2: *La Dernière philosophie, 1821-1854.*

حول هيغل

Claesges, Ulrich. *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Bouvier, 1981. (Hegel-Studien. Bd; 21)

Fulda, Friedrich. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. 2nd ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 27)

Fulda, Hans Friedrich, Rolf-Peter Horstmann und Michael Theunissen. *Kritische Darstellung der MetaphysikL Eine Discussion über Hegels «Logik»*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 315)

Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. 2ème éd. Paris: Aubier, 1978.

Koch, Anton und Friedrike Schick (eds.). *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 2002.

Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (eds.) *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 1998.

Pätzold, Detlev und Arjo Vanderjagt (eds.). *Hegels Transformation der Metaphysik*. Köln: Dinter, 1991. (Dialectica minora; 2)

Pippin, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-consciousness*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1989.

Pöggeler, Otto (ed.). *Hegel: Einführung in seine Philosophie*. Freiburg; München: Albert, 1977.

الفصل الخامس

الطبيعة

إن لمفهوم الطبيعة ـ كما لاحظ موريس مارلو بونتي في أحد دروسه المتأخرة ـ من الإشكال ما يجعل من الصعب علينا، نحن المحدّثين، أن نحدّده وأن نعيّن به موضوعاً تعييناً يمكن تعريفه من الإجماع على القبول به. وتخفي هذه الصعوبة خطر تلاشي مفهوم الطبيعة. لذلك يثار السؤال: أليست الطبيعة في الحصيلة النهائية تاريخاً دارساً تداولت عليها في مجراه عدة دلالات بحيث باتت في النهاية غيرَ مفهومة؟ ولعله من المفيد أن نتوقف عند تاريخ سوء الفهوم التي استخرج منها مفهوم الطبيعة، انطلاقاً من التعريف اليوناني «فوزيس» الذي يشير إلى فعل فنو ذي العلاقة بعالم النبات والمفهوم اللاتيني «ناتورا» الذي لدلالته المستمدة من فقه اللغة (النسب اللغوي) علاقة بعالم الحياة.

ويجزم مارلو بونتي أن تناسق المفهوم الذي تحيل عليه مفردة الطبيعة يعمّ كل ما هو حي ذو معنى ولكن معناه خالٍ من الفكر، ومن ثَم تأتي قرابته مما هو نباتي: فالطبيعة هي ما له معنى من دون أن يكون هذا المعنى من وضع الفكر، إنّها الإنتاج الذاتي لأحد المعاني، وبذلك فللطبيعة موضوعيّة مقابلة للذات لكن الموضوعية لا تستوفيها، وهي تظهر أصالة غير قابلة للوضعنة أصالة تضفي عليها الأزلية. إن الطبيعة حسب هذا الفنومينولوجي الفرنسي الكبير موضوع ملغز، إنها موضوع بحق لكنّه ليس موضوعاً تام «التقابل مع الذات». فالطبيعة هي أرضيتنا وهي ليست

ما «يقوم أمامنا=ما هو موضوع وماثل قدامنا» بل هي ما يحمل[1].

نعرض في هذا الشرح الوجيز لتاريخ الألف سنة، والمحاولة التي أقدم عليها مفكرو المثالية الألمانية، محاولتهم السعي التأملي الأكثر أهمية لتغيير نموذج الكون ذي النوع الآلي الذي طوّره كل من ديكارت وغاليليه. ويتعلّق الأمر بتغيير من أجل نظرة عضوانية للواقع تكون فيها الذات الواعية التي تعدّ نموذج معرفة الواقع نفسه، وجهاً مكوناً وعنصراً بانياً (انظر الفصل الرابع المعرفة والعلم). ونذكر من السابقين في هذا الاتجاه ومحركيه من بين المفكرين القدامى أفلاطون[2] وأرسطو ومن بين المحدثين لايبنتس وكنط. فالأمر عند المثاليين يتعلّق بتأمّلٍ فلسفي من نوع جديد لكلّ مجالات الظاهرات الطبيعية: فالبحوث الجزئية التجريبية لن تكون عديمة المعنى بل هي تكون أساس التفسير الكلي الموحد. لكن التركيز مداره أن الكلّ يمثل عملية تحتاج إلى نظرة شاملة حتى نتمكن من فهم وجوهه الجزئية.

كان لفلسفة الطبيعة المثالية على العلم التجريبي جاذبية قوية لجعلها تفتح نقاشاً مع التأمل الفلسفي حول الطبيعة. وإحدى علل جاذبية الفكر التأملي تتمثّل في كونه قد نشأ باعتباره جواباً عن المصاعب الإبستيمولوجية الناتجة عن تأويل الظاهرات الجديدة الظاهرات المغناطيسية والكهربائية والكيمياوية، وعن تقديم نموذج مقنع لتكوّن الكيانات العضوية الحية. لكن هذا النقاش كان من ناحيةٍ أولى نقاشاً معقداً لأنّ علوم الطبيعة تتضمّن مواقف نظرية مختلفة بعضها مجهّز بالتقليد والسلطة، ومن ناحية ثانية فإن المصاعب تنتج من دعاوى أخرى تفرض نفسها ـ مثل الدعوى التيولوجية ـ دعاوى تخصّ ما يصدر عن مجالات اختصاص ذاتية خالصة لبعض العلماء وعن فهم الفلسفة لذاتها.

ويمكن أن نؤكّد بصورة كلية تامّة أن هذا النقاش كان مفيداً لتلك المجالات من البحث التي ليس لها مجال محدد بوضوح ولا منهج محقق ولا منزلة إبستيمولوجية مضمونة. وبالتدقيق فإن ذلك يتعلّق

(١) Vgl. Merleau-Ponty, 1995, s.19f.

(٢) Vgl. Schelling, 1944.

بالبحث في علمية (معرفة) الكائنات الحية التي كانت في ذلك الزمن تسمى «بيولوجيا» مكونة فناً مستقلاً ومحاولة الشروع في صوغ جديد لمفاهيم «الصحة» و«المرض» و«الحياة» و«الموت». وقد قُدمت للمجال عدة نماذج عقلية مختلفة:

من **ناحية أولى** تركيز قطاعي على تحديد موضوع البحث بحسب معايير تصنيف موضوعية كمية.

ومن **ناحية ثانية** محاولة فهم ما يؤسّس هذه الظاهرات المختلفة وراء اختلافها الكيفي والكمي القابل للتحديد العلمي التجريبي **(ص ١٢٢)**.

١ ـ التاريخ الطبيعي وحدوده

لم يكن الإطار المفهومي، الذي يدور فيه الكلام حول الطبيعة في زمن ظهور رسالة شلنغ الأولى حول فلسفة الطبيعة بعنوان **أفكار ممهدة لفلسفة في الطبيعة** سنة ١٧٩٧، إطاراً موحداً بل كان إطاراً شاملاً لصور مختلفة عن الطبيعة صور ذات خصائص فلسفية وإبستيمولوجية ولاهوتية متمايزة في ما بينها.

وكان نموذج التاريخ الطبيعي كبير الشهرة موجوداً، النموذج الذي يعود إلى العالم القديم إلى أرسطو[٣] وثيوفراسط[٤] وبلينيوس[٥]. وكان لهذا النموذج منزلة الشرف في نسق المعارف الإنسانية كما جاء في بداية **الموسوعة أو المعجم المعلل للعلوم والفنون والحرف**، وقد حاز على القسم المخصّص لقدرة الذاكرة كلها ولفنّ التاريخ. وفي هذا النموذج يحصل المرء على معارف بملاحظة الظاهرات الطبيعية ووصفها من دون العودة إلى الفرضيات أو إلى التجارب التي قام بها الملاحظ[٦]. فتبدو الطبيعة بنظرة التاريخ الطبيعي مثل الواقع التام تقبل ظاهراتها الوصف والترتيب بالاستناد إلى معايير خارجية. وكانت التغييرات التي كونها

---

(٣) Vgl. Aristoteles, 1907, 1913, 1965, 1978.

(٤) Vgl. Theophrastos, 1916.

(٥) Vgl. Plinius, 1967.

(٦) Vgl. Diderot/D'alembert, 1751-1780, T.1.

موضوع الكتاب المقدس والمؤلفين الكلاسيكيين: وبالنسبة إلى الملاحظ كانت الطبيعة مستثناةً من صيرورة التوالي الزماني أو الطفرات وهذه النظرة تمدها بقيمتها النموذجية بوصفها ضمانةً للاستقرار والثبات[(٧)].

وإلى جانب هذا التاريخ الطبيعي (على هامشه)، استقرّ في بداية العصر الحديث بفضل غاليليه وديكارت نموذج للبحث في الطبيعة يتأسّس على نهج رياضي. ومنه نشأت الفيزياء التي لا تذكر بـ «الفوزيس» اليونانية إلا بالاسم إذ لم يعد لها ارتباط بعالم الأحياء والوجوه الكيفية من الواقع. وانطلاقاً من مفهومات المادة والجسم والقوة والحركة غير المستقاة من التجربة جعلت هذه الفيزياء نموذجاً للكون متجانساً ممكناً من دون تمييز بين عالم السماء وعالم ما دون القمر. ولم يكن هذا النموذج بحاجةٍ إلى مبادئ أخرى حتى يفسر نشأة الواقع كما نعلمه. ومباشرةً تبينت صلوحية هذه النظرة الفيزيائية فنقلت إلى تفسير العضويات. فأدّت في بعض الحالات إلى أشكال من الآلوية الجذرية والمادية[(٨)].

لكن البحوث التي حقّقها العلماء، من أمثال: و. هارفي[(٩)]، وأ. فان ليفانهوك[(١٠)]، وأ. ترامبلي[(١١)]، وي. ت. نيدهام[(١٢)]، وبوفون[(١٣)]، وأ. فون هالر[(١٤)]، حول تكوين الكائنات العضوية بينت عدم قابليّة النموذج الآلوي للتطبيق على نشأة الكائنات العضوية وتطوّرها. ففي هذه الكائنات تبدو المادة مجهزة بآليات تمكّنها في وضعيات محدّدة من التوالد والمحافظة على نوع متماثل. وعندئذٍ تنشأ فرضيتا تفسير:

١ ـ فرضية التصور المسبق.

---

(٧) Vgl. Lepenies, 1976.

(٨) Vgl. La Mettrie 1748; Holbach, 1770; Helvétius, 1773.

(٩) Harvey 1651/1965, s.143-585.

(١٠) van Leeuwenhoek, 1677, s.821-831 und 844ff.

(١١) Vgl. Trembley, 1744.

(١٢) Needham, 1750, s.615-666.

(١٣) Vgl. Bouffon, 1785, T. III.

(١٤) Vgl. Haller, 1758, Bd. 1-2; v.Haller, 1757-63, Bd.1-8.

٢ ـ **وفرضية التكون المتدرج**(١٥) من تصوير مسبق.

وبمقتضى الفرضية الأولى، يكون الفرد من بداية الإخصاب فصاعداً مكوناً في حجم مصغر وهو موجود بتمامه في شكل أدراج متداخلة ولا يحتاج إلى الانتقال من الحجم المصغر إلى الحجم المكبر(١٦). أما الفرضية الثانية فتقول إنه لا يوجد في البداية إلا البذور التي تتطوّر بتأثير من عوامل معيّنة، ودائماً حسب الوظائف التي تحققّها في الكيان العضوي المكتمل.

إنّ ما كان ينقص المادة التجريبيّة الوفيرة التي تكدّست هو نموذج إبستيمولوجي مقنع، يمكن بفضله تفسير نزوح المادة إلى التكوّن بحسب نوع سابق التحديد. والمعلوم أن كاسبار فريدريش فولف قد أدخل على مفهوم المادة قوة خاصة تستطيع أن تعطي للكيان العضوي صورةً، وأن تحفظها قوةً مختلفة عن القوى الآلية والكيمياوية وغير قابلة للبيان تجريبياً. لكنّها قوّة مشروطة لتفسير تلك العملية. وقد سمّاها القوة الجوهرية.

«والآن ماذا يمكن أن تكون صفات هذه القوة سواء كانت قوة جاذبة أو قوة دافعة أو قوة مدينة بنشأتها إلى الهواء المنتشر أو قوة مؤلّفة من كل هذه العوامل لكنّنا في كل الأحوال نجز التأثيرات التي ذكرنا (في &.١) وينبغي القبول بها (. . .) و(سأصف) هذه القوة بكونها قوة جوهرية (فيس إسنسياليس)»(١٧).

«وفعلاً فلا شيء إلا هذه القوة يمكن أن يفسر نمو الأجسام العضوية التي يمكن أن نستنتج ممّا تمثله من مبادئ وقوانين أجزاء الأجسام ونوع تناسق علاقاتها»(١٨).

وبحسم أكبر أثبت يوهان فريدريش بلومنباخ، أن التفسير التطوري للولادة وبالذات باعتبارها «نموذجاً تفسيرياً» أكثر اقتصاداً وإقناعاً من نظرية التصور السابق فهذه النظرية تحتاج إلى كيان أسمى لتفسير العملية

(١٥) Vgl. Moiso, 1992.

(١٦) Vgl. Bonnet, 1745, Bd. 1-2, hier Bd.I, s. XXXII; Bonnet 1779-1783, Bd.IV, s.1.

(١٧) Wolff, 1999 (1759), s.12.

(١٨) Ebd., s.4 (Erklärung des Plans § 4).

التي يمكن أن تفسر باللجوء إلى قوّة تكون ذاتية للمادة الحيّة نفسها وهذه القوة سمّاها غريزة التكوين:

«إنّه لا توجد بذور سابقة التصوير بل توجد في المادة الخام، وغير المثقفة للتولد التي للجسم العضوي الذي (ص ١٢٣) وصل إلى نضجه ومحل صفته المحدّدة غريزة خاصة ثمّ تحرّكها قوة فاعلة طيلة الحياة وتأخذ شكلَها المحدّد في البداية ثمّ تحفظها طيلة الحياة. وحتى عندما تعاق مثلاً، فإنّها تعيد إنتاجها كلّما كان ذلك ممكناً. وهي من ثَمّ غريزة منتسبة إلى القوى الحيوية لكنّها بالذات قوّة بيّنة الاختلاف عن الأنواع الأخرى من القوى الحيوية التي للأجسام العضوية (قوة القبض والإثارة والحس إلخ..) وكذلك من القوة الفيزيائية العامة التي للجسم عامة. إنّها تبدو أولى القوى الأهمّ بالنسبة إلى كل تولد واغتذاء وتكاثر وحتى نميزها من غيرها من القوى الحيوية يمكن أن نطلق عليها اسم غريزة التكوين (نيزوس فرماتيزوس)»[١٩].

لكن القبول بهذه الغريزة يثبت كذلك أن نظرية التولد إلى جانب القوى الآلية تفترض كذلك قوة تعمل بحيث تقود العملية قيادة غائية من دون أن تكون هي بدورها محايثةً لها. وبذلك فالأمر يتعلّق بوجهة نظر عممها ي.ج. هردر على الواقع كلّه لأنّه ينظر إلى الواقع نظرة تعتبره حياً وذاتي الانتظام عضوياً (راجع الفصل الثامن: التاريخ)

«لا يزال، في الطبيعة الجامدة، كل شيء موجوداً في غريزة مظلمة لكنّها غريزة قوية. فالأجزاء تنفذ إلى الأعماق مع القوى الباطنة. وكلّ مخلوق يبحث عن تحصيل شكل ويتكوّن. وفي هذه الغريزة يكون كل شيء منغلقاً على ذاته إلا أنّه ينفذ إلى الكيان كلّه من دون حائل. (...) إن غريزة الكلّ تتحوّل (...) لكنّها تبقى في الكل واحدةً والغريزة نفسها. ذلك أن التوالد ليس هو إلا ازدهار النمو وكلتا الغريزتين لا تقبلان الانفصال إحداهما عن الأخرى بمقتضى طبيعتهما (...)، وبين أن هدف (الطبيعة) الأساس هو الاقتراب من الصورة العضويّة التي يكون فيها التوحيد الأساس لمفهومات أوضح وليتحقّق فيها الاستعمال الأكثر تعدداً

(١٩) Blumenbach, 1789 2, s.24f.

وحرية لحواس وأعضاء مختلفة. (. . .) إن أعضاء كل حيوان توجد في درجته على النسبة الأدق في ما بينها وأعتقد أنّه قد استنفذت كل الأشكال التي فيها ولا يمكن فيها البقاء إلا لمخلوق حي واحد على وجه أرضنا»[٢٠].

كما إن كنط قد أدرك في **نقد ملكة الحكم** سنة١٧٩٠، أهمية نظرية بلومنباخ وفسّر غريزة التكوين فاعتبرها قوة طبيعيةً مكونه تتدخل بمقتضاها «خاصية غائية باطنة»:

«ذلك أن (الزعم بأن) المادة الخام صوّرت نفسها بمقتضى قوانين آلية، وأن الحياة صدرت عن الطبيعة غير الحية وأن المادة استطاعت أن تضيف لنفسها كونها في صورة غائية تحافظ على ذاتها، ذلك ما اعتبره بحق أمراً مناقضاً للمعقول إلا أنه في الوقت نفسه ترك للآلية الطبيعية بشرط هذا المبدأ غير المكتشف نظاماً أصلياً، ترك له سهماً غير قابل للتحديد ومع ذلك في آن غير قابل للإنكار وضع فيه قدرةً للمادة (بخلاف مجرد قوة التكوين الآلية العامة المحايثة لها)، في الجسم العضوي سماها غريزة تكوين (بنحو ما توجهها القوة الأولى وترشدها)»[٢١].

٢ ـ كنط

إن كنط هو بدروه من المؤثرين المهمين في فلسفة الطبيعة، سواء اعتبرنا ذلك بصورة عامة بفضل المنزلة الجديدة لخاصية العلمية التي تصوّرها بالثورة الكوبرنيكية أو بصورة خاصةٍ بفضل **الأسس الميتافيزيقية لبداية علم الطبيعة** (سنة ١٧٨٦) التي حدّد فيها قبلياً الخطوط العامة لإمكانية علم الطبيعة أو خاصة في **نقد ملكة الحكم** (سنة١٧٩٠). فالنقدية الكنطية قد أسهمت بكل ما أظهرت من الأعمال في تطوير صورة أخرى عن الواقع وخاصة عن عالم الطبيعة ومن هذه الصورة انطلق المثاليون الألمان.

وفي كتابه **الأسس الميتافيزيقية لبداية علم الطبيعة** قدّم كنط الشروح (التوضيحات) الآتية:

(٢٠) Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, HS 6, s.105 und 107ff.

(٢١) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA IV, s.424.

«عندما تؤخذ مفردة «طبيعة» في معناها الصوري والخالص ـ ونظراً إلى أن الطبيعة هي المبدأ الأول والباطن لكل ما له أهمية بالنسبة إلى وجود شيء الأشياء ـ فإنّه يمكن أن توجد علوم طبيعة كثيرة بقدر ما توجد أشياء مختلفة بالنوع. وينبغي أن يكون كل واحد منها متضمناً مبدأ خاصيته المحددة لوجوده. ولكن من ناحية أخرى فإن القصد بالطبيعة الطبيعة في معناها المادي لا باعتبارها صفة بل باعتبارها جملة الأشياء كلّها ما كانت هذه الأشياء موضوع حواسنا، ومن ثَمّ باعتبارها موضوع تجربة ممكنة حيث تكون كل الظواهر أعني العالم الحسي باستثناء كل ما ليس موضوعاً حسياً»[٢٢].

وتطابقاً مع ذلك، فإن الدراسة النسقيّة تعتبر (علم) الطبيعة، على أساس الموضوعات التي تقع تحت حواسنا، نظرية في الجسم ونظرية في النفس كلّما توجهت إلى خارج الطبيعة أو إلى الطبيعة المفكرة. لكنّها لا يمكن أن تسمى علم طبيعة «إلا إذا كانت قوانين الطبيعة التي تؤسّسها قد عُلمت علماً قبلياً ولم تكن مجرد قوانين مستمدة من التجربة»[٢٣]. ومثل هذ العلم المتعالي للطبيعة (**ص ١٢٤**) يفترض شرطاً (لعلميته) فلسفة طبيعة أو ميتافيزيقا طبيعة إذ لا تعمل بمفهومات صرفة إلا الميتافيزيقا إلا أنّها لا تكون علماً إلا عندما تكون نظرية لموضوعات محدّدة من الطبيعة أي عندما تقدّم «عرضاً للموضوعات في حدس قبلي»[٢٤] وذلك هو ما يسميه كنط «بناء» وما يميّز المعرفة الرياضية، ولذلك يصحّ القول:

«لا تكون نظرية الطبيعة الخالصة حول أشياء طبيعيّة محدّدة ممكنة (نظرية الجسم ونظرية النفس) إلا بفضل الرياضيات. ولما كان ما يوجد من علم حقيقي في كلّ نظرية طبيعيّة هو بقدر ما يوجد فيها من معرفة قبليّة، فإن نظرية الطبيعة لن تتضمّن من علم حقيقي إلا بقدر ما يطبّق فيها من رياضيات»[٢٥].

وقد استنتج كنط من ذلك أنه لا يمكن ألا نعتبر علماً لا الكيمياء

---

(٢٢) Kant, *Metaphysische Anfansgründe der Naturwissenschat* (1786), AA IV, s.467.

(٢٣) Ebd., s.468.

(٢٤) Ebd., s.469.

(٢٥) Ebd., s.470

التي هي «فن التجريب النسقي» ولا علم النفس التجريبي «لأن الرياضيات ليست قابلةً للتطبيق على ظاهرات الحس الباطن وقوانينها»(٢٦).

إن محاولة كنط النقدية الساعية إلى تأسيس مفهوم الطبيعة تأسيساً نقدياً أدخلت خطأً فاصلاً حاداً قبالة البحث التجريبي الذي ينبغي الاعتراف له بمجال خاص به من دون أن يطمح إلى أن يحصل على منزلة العلم العقلي القبلي، ويبقى من دون أساس يضمن المبادئ الأولى ومن دون إطار مرجعي:

«والعلّة في ذلك هي كون الموضوع لا ينبغي أن يتصوّر في الميتافيزيقا إلا من حيث ما هو بمقتضى القوانين الخالصة والعامّة للفكر في حين أن العلوم الأخرى ينبغي أن تنظر إليه كما يتصوّر في معطيات الحدس (سواء الحدس الخالص أو الحدس التجريبي). ولمّا كان الموضوع في الميتافيزيقا ينبغي أن يكون دائماً ملائماً لكلّ قوانين العقل الضروريّة فإن عدد المعارف ينبغي أن يكون محدداً قابلاً لأن يحاط به إحاطة مستنفدَة لكن المعطيات الحدسيّة (الخالصة أو التجريبية) التي هي موضوع العلوم الأخرى لكونها متعددة تعدداً لا متناهياً، فإنّها من ثَمّ تمدّنا بموضوعات فكر لا يمكن أن تبلغ أبداً الحصر التام والمطلق بل هي يمكن أن تمتدّ إلى غير غاية»(٢٧).

إذاً فموضوع علم الطبيعة الميتافيزيقي، يقتصر على نظرية في الجسم وبصورة أدق على علم إوالة لأن مفهوم المادة ينظر إليه بحسب مقولة الحركة التي بمقتضاها يمكن لموضوع حواسنا الخارجية أن يغير إحساسنا. إن نظرية الجسم نظرية في الحركة تنقسم إلى: فرونومي، وعلم قوى، وعلم الظاهرات(٢٨).

وعلى هذا النحو اقترح كنط نظرةً قوية لعلم الفيزياء، نظرة كانت ذات أهمية بالنسبة إلى التطوير اللاحق للتأمل المثالي حول الطبيعة، وخاصةً بالنسبة إلى فيزياء شلنغ التأملية. لكن ما تمّت المحافظة عليه من هذا النموذج الآلوي في هذه المبادرة الكنطية لم يكن قابلاً للتوحيد مع

---

(٢٦) Ebd., s.471.

(٢٧) Ebd., s.473.

(٢٨) Ebd., s.476f.

النظريات الجديدة حول التولد في الكيانات العضوية بل هو يحول دون نظرة موحدةٍ لعالم الطبيعة ويجعل العلاقة بين الذات الإنسانية والواقع الطبيعي الذي تعمل فيه الذات أمراً إشكالياً.

إن حدود النظرة الآلوية الخالصة للطبيعة اعترف بها كنط نفسه في كتابه **نقد ملكة الحكم**، حيث جعل قدرة الحكم «العضو الوسيط» بين الحصاة والعقل العضو الذي نرجع إليه حكماً على الجميل والجليل وتفسيرنا الغائي لبعض العمليات الطبيعية المحددة، فقد اعترف كنط:

«بأننا لا نستطيع بالمرة أن نعلم بما فيه الكفاية حول الكائنات العضوية وإمكاناتها الباطنة بمجرد المبادئ الآلية للطبيعة، ولا نستطيع تفسير إلا القليل جداً وفعلاً فإنه من اليقيني أن نجرأ فنقول: إنه من غير المعقول أيضاً أن نقتصر على تصوّر مثل هذا الاقتراح أو أن نأمل أنه يمكن أن يقوم مثلاً، كما حصل سابقاً نيوتن (آخر) أن يجعل من المعقول تفسير تولد ولو بعض الكلأ بحسب قوانين الطبيعة من دون أن يكون خاضعاً لنظام غائي بل ينبغي لنا على كل حال أن نجادل في هذا الرأي (فلا نقبل له)»[٢٩].

فإذا وقع تمييز أحد منتجات الطبيعة العضوية بوصف «كل ما فيه يكون في آنٍ وبالتبادل غاية ووسيلة»[٣٠]، فمن البيِّن أن ذلك يقبل أن ندركه من دون أن نخضعه لتأثير علة فاعلة بل يمكننا أن نرجعه إلى علة غائية بحيث «إن الشيء الذي من حيث هو منتَج طبيعي والذي ينبغي أن يعرف إمكانه ـ مع ذلك وفي آنٍ ـ إلا باعتباره هدفاً طبيعياً لا يكون إلا هدفاً لذاته وأداة ولا يمكن لسلوكه أن يكون إلا سلوك العلة والمعلول بالتبادل»[٣١]. وقد ميَّز كنط في «**تحليلات ملكة الحكم**» نوعين من الغائية: غائية برانية تظهر علاقة بين الوسيلة والغاية بين كيانين متخارجين وعلاقة باطنة تتحقّق عندما يكون شيء ما «علة ومعلولاً لذاته (رغم كون ذلك بمعنين اثنين مختلفين)»[٣٢].

---

(٢٩) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s.400.

(٣٠) Ebd., s.376.

(٣١) Ebd., s.372.

(٣٢) Ebd., s. 370.

والمعلوم أن كلّ منتجات الطبيعة هي من كل وجه غايات طبيعية لأنها كما يتبيّن من مثال الشجرة الذي ضربه كنط علة ذاتها ومعلولها: ويصح ذلك:

١ ـ بخصوص الجنس الذي يكون الفرد معلوله وعلته إذ بفضله يخلد الجنس.

٢ ـ وبخصوص الفرد (ص ١٢٥) بفضل النمو الذي تتحوّل إليه المادة أولاً ثم بعد ذلك تهضم.

٣ ـ وذلك لأنّ الكيان العضوي ينتج الجزء انطلاقاً من الكل، وبذلك فإن بقاءه يتبع الكلّ كما يتبع الكل الجزء[٣٣]. ففي آلة ـ والمثال الذي يضربه كنط هو مثال الساعة ـ لا ينتج أحد الأجزاء الكل بل ليس هو إلا أداة حركة الأجزاء الأخرى. لذلك فإن العلّة المنتجة للمنتج خارجة عنه. أما بالنسبة إلى المنتج العضوية فهو «كيان منتظم ومنظم لذاته»[٣٤].

والنتيجة الإبستيمولوجية التي استخلصها كنط من ذلك، هي نتيجة ذات أهمية أساسية بالنسبة إلى تطور فلسفة شلنغ وهيغل الطبيعية. وتتمثّل هذه النتيجة في كون مفهوم الغاية الطبيعية لا يمكن أن يكون مفهوماً مقوماً من مفهومات الحصاة أو العقل بل هو يمكن أن يكون بدلاً من ذلك «مفهوماً منظماً بالنسبة إلى ملكة القوة المفكرة»[٣٥] مفهوماً بفضله يمكن للكيان العضوي أن يعتبر غاية طبيعية.

٣ ـ شلنغ

٣ ـ ١ كيف يمكن لعالم أن يكون موجوداً خارجنا؟

انفصل ف.و. ي. شلنغ في أوّل عمل خصّصه للطبيعة كتابه **أفكار ممهدة لفلسفة الطبيعة** مدخلاً لدراسة هذا العلم سنة ١٧٩٧، من ناحية أولى عن النقاش الدائر في الفلسفة الحديثة منذ ديكارت حول العلاقة

---

(٣٣) Ebd., s. 371.

(٣٤) Ebd., s. 374.

(٣٥) Ebd., s. 375.

بين الذات والموضوع، ومن ناحية ثانية اتبع التحول نحو العمل الذي أعطاه ي. ج. فيشته لفكر كنط: فقد خصص الأنا بوصفه الفاعلية المطلقة والحرية. فأصبحت الفلسفة ذاتها ومن البداية ثمرة حريتنا ولا تفسرها طبيعتنا، وذلك لأنها ليست شيئاً «حالّاً في روحنا من دون فاعلية أصلية فيه وبالطبع بل هي من صنع الحرية بإطلاق»[٣٦]. وبهذه الصفة فهي «علم مطلق»، وباعتبارها علم طبيعة فينبغي أن تستنتج «إمكانية طبيعة» أعني «عالم التجربة كله»[٣٧] من (بعض) المبادئ.

وقد جاء في سؤال شلنغ الأول «كيف يمكن لعالم خارجنا مثل الطبيعة وتجربتها أن يكون ممكناً»[٣٨]؟ وهذه المسألة هي حصيلة فصل أصلي بين الإنسان والطبيعة فصل تتأسّس عليه حريتنا:

«وبصراحة فإن الطبيعة لا تطلق بمحض إرادتها أحداً من سلطانها ولا وجود فيها لأبناء أنجبتهم الحرية. وما كنّا لنفهم كيف يمكن للإنسان لو ترك دائماً في تلك الوضعيّة أن يتوق إلى أن يجعل نفسه حراً وأن يتخلّص من قيود الطبيعة ومن رعايتها وأن يتحرّر من المصير المجهول لقواه حتى يكون ذات مرة منتصراً، وأن يعود إلى تلك الوضعيّة بفضل جهده الخاص الوضعيّة التي كانت جاهلة بذاتها وضعية الطفولة التي عاشها عقله لو لم نكن نعلم أن روحه عنصرها الحرية»[٣٩].

وعلى هذا النحو أيضاً، فهمت حاجتنا إلى التفلسف، وبالذات فما أن يدخل الإنسان في تناقض مع العالم بصورة تفكرية «تحصل خطوة التفلسف الأولى»[٤٠]. فالتفكر قطيعة «مع توازن مطلق للقوى وللوعي» ويمثل بنحو ما «مرضاً روحياً عند الإنسان»[٤١]. وحسب النموذج المفضّل عند (أصحاب) التنوير، فإن شلنغ يضع مسلّمة مفادها أن استعادة الوحدة الأصلية المفقودة بين الإنسان والطبيعة تتمّ بفضل الحرية.

---

(٣٦) Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), SW II, s.11.

(٣٧) Ebd.

(٣٨) Ebd., s.12f.

(٣٩) Ebd., s.12.

(٤٠) Ebd., s.13.

(٤١) Ebd.

ومع ذلك فكيف تنشأ تصوّرات الأشياء التي توجد خارجنا ـ أشياء مستقلّة عن تصوراتنا وتوجد مع ذلك في علاقة معها؟ وحتى نفكر في العلاقة المتناسقة بين الأشياء ينبغي حسب شلنغ من أن نسلم بصحة العلاقة بين العلة والمعلول: وهي علاقة ينبغي أن نفترض وجودها بين الشيء والتصور[٤٢]. والذات التي تسائل نوع تصورها هي «كيان له وجود في ذاته مستقل عن الأشياء الخارجية»[٤٣]. ولكن كيف يمكن لشيء أن يكون له تأثير في ذات حرة، ذات لا يمكن أن تكون شيئاً أو موضوعاً بالذات لكونها ذاتاً؟ والآلوية يمكن أن تفسر تأثير شيء في شيء لكنها لا يمكن أن تفسر تأثير شيء في ذات حرة، كما لا يمكنها أن تفسّر كيف يمكن أن ينشأ في عرض لعالم موجود خارجي.

والمعلوم أن العلم الذي ينشأ من التجربة يتأسّس على مفروضة وجود كون، أو بصورة أفضل: إنها فكرتنا القائلة إنه يوجد كون[٤٤]. وعلى أساس هذه الفكرة توجد مادةٌ مجهزة بقوى جذب ودفع يمكن أن نستنتج منها:

١ ـ **حركة كمية** ذات تناسب كمي مع المادة (الثقل).

٢ ـ و**حركة كيفية** تنبع من صفات المادة (حركة كيمياوية).

٣ ـ و**حركة إضافية** تنتجها صدمة خارجية (حركة آلية)[٤٥].

إن سلسلة تجاربنا كلها تتأسس على توالي التصوّرات التي تصدر عن «طبيعة الروح المتناهي»[٤٦]. وهذا المنظور يدحض كل دغمائية إذ هو يبين تكوينياً كيف تنشأ السلسلة الضرورية لعروضنا، وهي تبين في آن أن «نظام الطبيعة (. . .) هو في آن نظام روحنا» وأن الفلسفة **(ص ١٢٦)** ليست هي شيئاً آخر إلا «نظريّة طبيعية لروحنا»[٤٧].

---

(٤٢) Ebd.

(٤٣) Ebd., s.16.

(٤٤) Ebd., s.24.

(٤٥) Ebd., s. 28.

(٤٦) Ebd., s.38.

(٤٧) Ebd., s.39.

ولذلك، فهذا النوع من «نسق الطبيعة» لا يمكن أن تنظمه الآلوية ولا أن تفسره، وذلك لأن الكائنات العضوية ليست علة ولا معلولاً لشيء من خارجها بل هي «تنتج ذاتها وتصدر عن ذاتها» في حركة تعود بصورة مستديمة إلى ذاتها «كالحال مثلاً في النبتة باعتبارها منتجاً لكائن عيني من نوعها وعلى هذا النحو ينتج ولا يواصل كل كيان عضوي جزئي إلا إنتاج جنسه بصورة لامتناهية»[٤٨].

ومن الخاصيات المميزة للكائنات الحية، حسب شلنغ، أن تكون علة ومعلولاً لذاتها والتأثير الضروري المتبادل بين الأجزاء والكل «وأنها تنظم ذاتها بذاتها أعني أنها تتأسس على مفهوم»[٤٩]. وجاء الجواب عن سؤال كيف يوجد في تصوّر الكائنات الغائية منتجات موجودة في الأعيان، وكيف أني مجبر على اعتبار هذه الغائية التي لا تحيل على الأشياء إلا بفضل عقلي اعتبارها موجودةً في الواقع وضرورية جاء بما مفاده أن الغائية توجد في الطبيعة ذاتها. ثمّ إنه لا يكفي لتفسير كيف أمكن لطبيعة غائية في الأعيان أن تنشأ بل وكذلك كيف أمكن أن تنشأ فينا «بصورة أصلية وضرورية» فكرةُ مثل هذه الطبيعة[٥٠]؟

فما «ذاك الرابط السري» الذي يربط روحنا بالطبيعة أو «ذاك العضو الخفي» الذي تخاطب الطبيعة بواسطته روحنا أو يخاطب روحنا الطبيعة بواسطته[٥١]؟ إن التطابق بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل لا ينبغي أن تنتجها السببية ولا تحكّم العقل بل إن فكرة الطبيعة التي نملكها لا يقتصر توقها بالذات إلى مجرد «كون الطبيعة ضرورية بذاتها ولا تكتفي بالتعبير عن قوانين عقلنا، بل هي تذهب حتى إلى تحقيقها وأنها لا تكون ولا تسمّى طبيعة إلا ما فعلت ذلك»[٥٢].

وبهذه الصورة فإن الوحدة المطلقة للعقل تتحقّق فينا وفي الطبيعة التي في الأعيان بحيث إن شلنغ بوسعه أن يقول بعبارة صارت شهيرة:

---

(٤٨) Ebd., s.40.
(٤٩) Ebd., s.41.
(٥٠) Ebd., s.55.
(٥١) Ebd.
(٥٢) Ebd., s.55.

«ينبغي أن تكون الطبيعة العقل المرئي (الشاهد) وأن يكون العقل الطبيعة اللامرئية (الغائبة)»(٥٣).

٣ ـ ٢ الكيان العضوي الكلي

قدم شلنغ سنة ١٧٨٩ عملاً آخر في فلسفة الطبيعة بعنوان تعقيده جدير بالملاحظة عملاً يدل على دعاوى بعيدة المدى: «في روح العالم فرضية في الفيزياء العالية لتفسير الكيان العضوي الكلي بصحبة مصنف في العلاقة بين الواقعي والمثالي في الطبيعة أو تطوير المبادئ الأولى لفلسفة الطبيعة من مبدئي الثقل والنور». وبالتطابق مع نموذج التفسير الذي قدّمه كنط في كتابه «**الأسس الميتافيزيقية الأولية لعلم الطبيعة** اعتبرت الطبيعة في كتاب شلنغ حصيلة قوتين متضادتين. ويتمثل الفرق بين نموذج كنط ونموذج شلنغ، في كون شلنغ لم يعتبر القوتين عنصرين فرضيين لنموذج بل هما عنده قوتان حقيقيتان، إذ توجد قوة إيجابية للطبيعة تستدعي الحركة وتحفظها وتدفع بها دائماً إلى الأمام، وقوّة تعوقها فتجعل نشأة المنتجات الفردية ممكنة. وعملية العلّة والمعلول ينبغي أن تكبح وأن تجبر على أن تنجذب إلى ذاتها وبذلك يحصل لنا تعضية ونشأة المنتجات العضوية:

«ليست التعضية عامة عندي شيئاً آخر غير سيل العلل والمعلولات المستمر. وهذا السيل لا يتواصل قدماً في شكل خط مستقيم إلا متى لم تكبحه الطبيعة. وحيثما تكبحه يعود مدبراً إلى ذاته (في شكل خط دائري). إذاً فليس كل توالٍ من العلل والمعلولات مستثنى من مفهوم الكيان العضوي. فهذا المفهوم لا يرسم إلا التوالي الذي ينحصر بين حدود معينة ويسيل مدبراً ليصب في ذاته»(٥٤).

يقدم شلنغ هنا فرضيتين: فأما **الفرضية الأولى** فدعواها أن التغيرات التي نلحظها في الطبيعة هي حصيلة قوة أصلية فيها. وأما **الفرضية الثانية** فدعواها أنه يوجد مبدأ وحيد يحفظ الطبيعة العضوية والطبيعة الجامدة معاً.

ويوجد في الطبيعة قوة تدفع بكل شيء إلى الأمام ويسمّيها شلنغ «قوة

---

(٥٣) Ebd., s.56.

(٥٤) Schelling, *Weltseele* (1798), SW II, s.349.

إيجابية». ولكن يوجد كذلك سلطان عنيف خفي يجبر كل الظواهر على «العود الدوري الأبدي». وذلك هو المبدأ السلبي[٥٥]. والوحدة بين هذين المبدئين المتناقضين تؤدّي إلى «فكرة المبدأ المنظم والباني لنظام العالم» المبدأ الذي سماه القدامى نفس العالم (النفس الكلية)[٥٦]. وبصورة عامة فإنه علينا أن نفترض «ميلاً أصلياً نحو الانتظام» من دونها لا يمكن أن يكون لدينا تلاحم ولا صورة بل مادة عديمة الصورة[٥٧]. وهي تعبر عن نفسها بوصفها «قوة تكوين عامة» تؤسّس كل تنظيم وكل حياة:

«إن جوهر الحياة (. . .) لا يتكوّن بصورة عامّة من قوة بل من «عمل» حرّ لقوى عمل يبقى جارياً بصورة متّصلة تحت أي تأثير خارجي (. . .) والتنظيم والحياة لا يعبّران عامة في ذاتهما عن شيء خاص بل ليس هما إلا صورة محدّدة (ص ١٢٧) للوجود أمراً مشتركاً بين عدة علل تتقاسم الفعل والتأثير»[٥٨].

إنّ عمل القوى الحر يُدخل عنصراً من العرضية (الاتفاق) ومن عدم الضرورة التي تشهد بأنّ الطبيعة عملت بحرية في (تحقيق) منتجاتها:

«لا يمكن للطبيعة أن توحي بأفكار الغائيّة إلا ما كان الكيان العضوي (التنظيم) منتجاً للطبيعة في حريتها (عمل للطبيعة حر) وليست هي موحيةً بهذه الأفكار إلا ما كانت كياناً عضوياً (تنظيماً)»[٥٩].

وهذا المبدأ ليس شيئاً أضيف إلى المادة من خارجها حتى يحوّلها إلى مادة عضوية. إنّه يعطي للقوى الميتة اتجاهاً لم تكن لتتخذه لو لم تكن قد تركت لنفسها تكويناً حراً وهو ما يبقي عليها فاعلةً بصورة دائمة لئلا تقع في حالة من السكون. إنّه المبدأ ذاته الذي يصوّر بنفسه مادته العضوية، ومن ثَمّ يبقى في تغير الصور دائماً واحداً (هو هو)[٦٠].

---

(٥٥) Ebd., s.381.

(٥٦) Ebd.

(٥٧) Ebd., s.565.

(٥٨) Ebd., s.566.

(٥٩) Ebd., s. 567.

(٦٠) Ebd., s.568.

٣ ـ ٣ الطبيعة باعتبارها فاعليةً مطلقة

اقتضت الطبيعة في تأملات شلنغ الموالية استقلالها الخاص وكفايتها الذاتية. إنها أصبحت الآن منتج فاعليتها الذاتية وكلاً ينتظم بذاته من دون تبعية لفاعلية ذات موحدة. وباعتبارها فاعليةً دائمة تتحقق الطبيعة في منتجات جديدة دائماً حتى وإن كانت في الحقيقة فاعلية مطلقة تتوق إلى التحقق في منتج لامتناهٍ(٦١). وعندما لا يحصل ذلك فإن ذلك يكون بسبب كونها «قد أعيقت بصورة لامتناهية»(٦٢)، بحيث إن المنتجات الجزئية هي عوائق متلاشية للسيلان المتقدّم للفاعلية المطلقة. وما من واحد منها بمعبّر عنها تمام التعبير. وفي الحقيقة فإنها ليست شيئاً آخر غير ظاهر من المنتجات في حين أن المنتج المطلق لا يوجد أبداً، بل هو يكون دائماً (حاصلاً) بتوسط ما لا يحصى من التكوينات(٦٣). وأساس إعاقة الفاعلية هذه ينبغي أن نبحث عنه في الطبيعة نفسها في قوة تناقض محايثة للطبيعة، إذ لا وجود لمصدر آخر للفاعلية غير الطبيعة ذاتها. فثنائية القوى لا يمكن أن تظهر إلا في إطار وحدة أصلية «أ=أ» ولا يكون ذلك ممكناً إلا إذا كانت «أ» منتج ذاتها، إن كون الشيء علة ذاته ومعلولها كما رأينا ذلك عند كنط هو بنية الكيان العضوي، ولذلك فحصيلة الفاعلية المطلقة هي منتج عضوي. وانطلاقاً من هنا فإن الكائن العضوي باعتباره منتج هذه الثنائية «هو موضوع ذاته»(٦٤) وهو يتميّز عن الجماد وعن الأموات لأن الميت «لا يكون أبداً موضوع ذاته بل هو دائماً موضوع لغيره»(٦٥). ففي الكائن العضوي كل شيء يكون في آن غاية ووسيلة بالتبادل والحصيلة لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غيرها تماماً في الداخل والخارج: إن الآلوية في وظيفة الغائية والضرورة في خدمة الحرية:

«ولهذه العلة ترى في الطبيعة عقلك ذاته، ولهذه العلة تبدو لك الطبيعة منتجة من أجلك، ولهذه العلة أنت على حق إذ ترى في منتجاتها

---

(٦١) Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, s.13ff.

(٦٢) Ebd., s.16.

(٦٣) Vgl., Ebd.

(٦٤) Ebd., s.159.

(٦٥) Ebd., s. 145.

الجارية بحسب القواعد نظيراً من الحرية، وذلك بالذات لأنّ الضرورة اللامشروطة تعود إلى الحرية ثانية»[٦٦].

إنّ الثنائية الأصليّة لفاعلية الطبيعة المطلقة تتبيّن في الكائن العضوي باعتبارها حاسية. ولكن لما كان الكائن العضوي ليس شيئاً آخر غير «مختصر من الطبيعة العامة» فإن الحاسية خاصة بالطبيعة كلّها حتى بالنسبة إلى أدنى درجاتها (مثلما تشهد بذلك الظاهرات المغناطيسية والكهربائية والكيماوية)[٦٧]. فخلال محاولتها تحقيق المنتج المطلق تتنزل المنتجات الجزئية في نظام تراتب متدرج من الأتم إلى ما دونه تماماً، وبذلك تتبين الحاسية في الدرجات الدنيا في شكل قابلية الاستثارة وقوة التوالد:

وعندما يكون أحد الكائنات العضوية تدرج قوى، وعندما تكون تعرض الحاسية في شكل قابلية للاستثارة، وقابلية الاستثارة في شكل قوة توالد، وليست القوة الأدنى إلا ظهور القوة الأسمى فتوجد في الطبيعة كثرة من درجات التنظيم عامّةً بعدة الدرجات المختلفة لظهور تلك القوة الواحدة. فالنبات هو ما هو الحيوان والحيوان الأدنى هو ما هو الحيوان الأسمى. وفي النبات تؤثر القوة نفسها التي تؤثّر في الحيوان إلا أن درجة ظهورها توجد في حيّز أعمق. ففي النبات ضاعت كل القوة في قوة التوالد التي لا تزال عند النباتات المائية مجرد قابليّة للاستثارة وهي عند الحيوان الأسمى تتميّز بكونها حاسية ثمّ العكس صحيح:

«وهكذا إذاً يوجد نظام ينزل رويداً رويداً كل هذه الدرجات إلى أن يضيع في النباتات، وتوجد علة فاعلة متّصلة تنزل من حاسية أول حيوان إلى قوة التواليد في آخر النباتات»[٦٨].

وكما يؤكّد لسنغ، من دون أن يَنِيَ، بأن الطبيعة هي المحاولة المتجدّدة دائماً لإنتاج مُنتج وحيد. وفي الحقيقة إنها محاولة لا تتحقق أبداً لأنّ تحققها لو حصل يعني توقف إنتاجية الحياة ذاتها. إن واحدية القوة التي تظهر بوصفها ثنائية تضمن الوحدة والتطابق بين الظاهرات

---

(٦٦) Ebd., s. 186.

(٦٧) Ebd., s. 160.

(٦٨) Ebd., s. 206.

العامة للنور والكهرباء (**ص ١٢٨**) والمغناطيس والدرجات المناسبة لها من الطبيعة غير العضوية (الجامدة) (العملية الكيمياوية والكهربائية والمغناطيس والطبيعة العضوية (غريزة التكوين قابلية الاستثارة والحاسية)[٦٩]. لكن «معين كل الفاعليات» تستثني ذاتها من قدرتنا المعرفية وذلك لأن هذه القدرة «شيء ليس موضوعياً بإطلاق. لكن ما ليس بموضوعي بإطلاق لا يمكن أن يكون إلا عين ما هو علة كل ما هو موضوعي أعين علة الطبيعة ذاتها»[٧٠].

إن مفهوم التعضي هو حصيلة نسبة بين عناصر ثلاثة مقومة (الحاسية وقابلية الاستثارة وقوة التوالد). وهو مفهوم مكن شلنغ من إعداد مفهوم للمرض باعتباره «تحرف» عن هذه النسبة بين المقومات الثلاثة مفهوم يضمن لنظريات د. جون براون الطبية (١٧٣٥ ـ ١٧٨٧)[٧١] أساساً من فلسفة الطبيعة.

٣ ـ ٤ الطبيعة باعتبارها فاعلية غير واعية

لقد بين شلنغ شرعية التطابق بين فكرة الطبيعة والطبيعة الخارجية في كتابه **مدخل إلى مشروع نسق فلسفة الطبيعة** (سنة ١٧٩٩) على النحو الآتي: «إن العقل على ضربين: فهو إما منتج بصورة عمياء وغير واعية أو هو منتج بحرية ووعي، إنه منتج بغير وعي في رؤية العالم مع وعي في خلق عامل فكري (عالم أفكار)»[٧٢]. ولنا على هذه الوحدة دليل مباشر في الفاعلية الواعية وغير الواعية التي للعباقرة المبدعين ودليل غير مباشر وخارج الوعي في منتجات الطبيعة.

يبين الفرق بين الدائرتين شرعية الثنائية في التأمل الفلسفي الذي ينقسم إلى فلسفة متعالية وفلسفة طبيعة. فأمّا الأولى فمهمتها إخضاع الواقعي للفكري، وأما الثانية فمهمتها أن تفسر الفكري انطلاقاً من الواقعي. والوحدة والتطابق للقوة المصورة ـ في الدائرة الواعية كما في

---

(٦٩) Ebd., s.20ff.

(٧٠) Ebd., s.219

(٧١) Vgl. Brown 1780 und 1796.

(٧٢) Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, s.271.

الدائرة اللاواعية ـ تؤدي إلى كون العلم ليس هو علماً واحداً حتى وإن كان في اتجاهين متقابلين.

وكون ما هو فاعل في الطبيعة هو بالذات إنتاجية لا واعية شبيهة بالإنتاجية الواعية يعني:

«أن ما هو فاعل في الطبيعة هو إنتاجية لا واعية ولكن على درجات مختلفة وذات قرابة أصلية مع الإنتاجية الواعية والتي فعلها الانعكاسي المجرد نراه في الطبيعة، والذي ينبغي أن يبدو من موقف المنظور الطبيعي باعتباره الغريزة العمياء نفسها التي تصعد من تكون الكريستال إلى ذروة التكوين العضوي (حيث تنكص إلى مجرد تكوين الكريستال من إحدى النواحي بغريزة الفن)»[٧٣].

ثمّ إن الطبيعة هي «الكيان العضوي الشاهد لعقلنا». فمثلما تُخضِع الفلسفة المتعالية الواقعيّ للفكري، ينبغي أن تفسر فلسفة الطبيعة الفكري انطلاقاً من الواقعي، وكلا العلمين لهما المهمة نفسها ولكن من منطلقين متقابلين[٧٤]. وبالنسبة إلى فلسفة الطبيعة ليست الطبيعة منتجاً بسيطاً بل هي في آن كذلك الإنتاجية ذاتها. فهي تحتوي على الطبيعة باعتبارها «(الأمر) القائم بذاته». لذلك، فإنه يمكن أن نصف «نزعة الفيزياء السبينوزية» بكونها «فيزياء تأملية»[٧٥].

كما إنه من مهام الإنتاجية الكلية اللاواعية «أن تصبح بصورة أصلية موضوعاً لذاتها» أعني أن «الذات الخالصة تنقلب موضوعاً لذاتها». ولا يمكن لذلك أن يحصل إلا متى افترضنا «انفصاماً أصلياً» و«صراعاً حقيقياً لميول متناقضة»[٧٦]. والطبيعة بكاملها عملية حركية لقوى لا يكون فيها كل منتج في كل مرة شيئاً ثابتاً بل صيرورة تكرار دائمة. إن الطبيعة هي «بصورة أصلية الوسيط»[٧٧] بين الإنتاجية الخالصة والمنتَج الخالص: إنها

---

(٧٣) Ebd., s.272.

(٧٤) Ebd., s.272f.

(٧٥) Ebd., s.273f.

(٧٦) Ebd., s.288.

(٧٧) Ebd., s.299.

إنتاجية تتوق إلى أن تتحول إلى المنتج أو إلى منتج يتبين أنه منتج بصورة لا متناهية. والمنتج يكون في تحدّده الذاتي (المؤقت) تصوير (فاعل) «يتحول دائماً بسبب ديناميته الباطنة إلى أشكال أخرى: فالمنتج يتصف بـ «الطفرات اللامتناهية»(٧٨).

وحصيلة الإنتاجية المحدودة هي تبادل وتبادل تأثير وتأثر بين قبض المادة (التكثف) وبسطها (التخلخل): والتوقف المؤقت للتبادل وتبادل التأثير والتأثر ينتج المنتج وتكرار إنتاجه يعيد الإنتاجية سيرتها الأولى من جديد. فالحياة تتمثّل بالذات في «الإعاقة المتواصلة حتى تبلغ إلى عدم التمايز»، أعني إلى أن تفقد الإنتاجية قوتها تماماً في المنتج. والسلسلة الموالية من الكائنات العضوية هي السلسلة المتراتبة للإنتاجية ذاتها. وتلك هي علة وجود كثير من درجات العملية الدينامية مثل درجات البرزخ من الفرق إلى اللافرق(٧٩). ولا تصل الإنتاجية إلى ذروة مطلقة أبداً إذ لو حصل ذلك لتوقّفت العملية. والتناقض الوحيد يصاحب خطوة خطوة ظاهرة المغناطيس والكهرباء حتى يضمحلا في المنتجات الكيمياوية:

«إن المغناطيس والكهرباء والعملية الكيمياوية هي مقولات البناء الأصلي للطبيعة (للمادة) ـ والطبيعة «تمنع» نفسها عنا فتوجد وراء (كل) حدس، أما تلك (العناصر الثلاثة أي المغناطيس والكهرباء والعملية الكيماوية) فهي ما فيها من باق في الإدبار والثابت والمحدد ـ الخطاطة الكلية لبناء المادة»(٨٠)(ص ١٢٩).

إن المادة تتخطى دائماً هذه الدرجات، لكن هذا التخطّي يحصل دائماً على مستوى أرفع. من ذلك أن المقومات الثلاثة في الكيان العضوي مقومات الحاسية، وقابلية الاستثارة، وغريزة التكوين ليست شيئاً آخر غير مقومات المغناطيس والكهرباء وغريزة التكوين مرفوعة إلى القوة الثانية(٨١).

---

(٧٨) Ebd., s. 300.

(٧٩) Ebd., s.322.

(٨٠) Ebd., s.321.

(٨١) Ebd., s.325.

٣ ـ ٥ الطبيعة باعتبارها «عقلاً غير ناضج»

وعلى هذا الأساس، فإن نظرية تامةً في الطبيعة قد تكون تلك النظرية التي تبين كيف تنحل الطبيعة في الغاية فتتحول إلى العقل. ومنتجات الطبيعة العاطلة وغير الواعية هي المحاولات الطبيعية الفاشلة للدلالة وللتفكير في ذاتها والطبيعة المعتبرة ميتة (الجامدة) ـ كما يؤكّد ذلك شلنغ في كتابه **نسق المثالية المتعالية** سنة ١٨٠٠ ـ هي عقل غير ناضج(٨٢). ولا تصل الطبيعة إلى هدفها الأسمى (أي) «(أن تصبح موضوعاً لذاتها» «إلا مع التفكير الأخير والأسمى ويحصل ذلك في الوعي الإنساني. وحصيلة هذا المقوّم للعملية يبين أن الطبيعة «متحدة بصورة أصلية مع ما يعرف بوصفه العقلي والواعي»(٨٣). والحل الوحيد يمكن بالذات أن نكتشفه في «كون الفاعلية نفسها التي هي منتجة بصورة واعية هي منتجة من دون وعي في إنتاج العالم»(٨٤). وفعلاً فنحن نعلم هذه الوحدة في منتجات الطبيعة لكن ليس تلك الوحدة التي يوجد مصدرها في الأنا ذاته. وكل نظام عضوي هو «حكاية» لتلك الوحدة الأصلية ولكن حتى نتعرف إليه من جديد في هذا الفعل المنعكس، لا بدّ للأنا من أن يكون قد تعرف بعد إلى نفسه في هذه الوحدة من جديد(٨٥).

إن هذا التقسيم للعملية كلها، يتدعّم تبعاً لعلاقة تبادليّة بين الدرجات المختلفة للطبيعة والعقل، وفي توكيد وحدة الكل تظهر إعادة أخذ الأغراض السبينوزية والأفلاطونية المحدثة. وحتى نميّز الفاعلية المنتجة الأصلية لجأ شلنغ إلى مفهوم «الخيال» وعبّر بصورة جيدة، كيف يمكن لوحدة لا متناهية تنبني في الواقع المتناهي الوحدةَ التي عند النظر إليها لذاتها هي الانعكاس البسيط للكل المطلق. ثمّ إن الطبيعة تتحول إلى نسخة أو بعبارة أفضل ـ بالرغم من كونها عبارةً غير تامة ـ إلى تجلٍّ للرب(٨٦).

وحينما كان شلنغ سنة ١٨٠٦ قد أظهر الطبعة الثانية من كتابه **نفس**

---

(٨٢) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.341.

(٨٣) Ebd.

(٨٤) Ebd., s.348.

(٨٥) Ebd., s. 611.

(٨٦) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, s.378.

العالم قدّم له بدراسة مهمّة حول العلاقة بين الواقعي والمثالي في الطبيعة، الدراسة التي تمثّل في الأصل نظرته الأولى للطبيعة في سياق كانت فيه الإحالة على التقليد الكلاسيكي والعرفاني حاسمةً (وبصورة خاصة الإحالة على محاورة **الطيماوس** لأفلاطون):

«إن ما هو أكثر ظلمة من كل شيء، بل هو الظلمة عينها حسب بعضهم هو المادة. ومن ثَمّ فإنها بالذات الجذر المجهول الذي تنطلق من ترقيته كل تكوينات الطبيعة وكل ظهوراتها الحية. فمن دون معرفتها يكون علم الطبيعة فاقداً لأساسه العلمي ويكون العقلي ذاته فاقداً الروابط التي بتوسطها يتم وصل الفكرة بالواقع. فأنا لا أعتبر الطبيعة شيئاً مستقلاً عن الوحدة المطلقة للموجود الذي يمكننا اعتباره خاضعاً لخام ولا أعتبرها كذلك لا شيء خالصاً، بل إني أتفق بصورة عامة مع سبينوزا الذي أجاب في إحدى رسائله عن سؤال: هل يمكننا أن نستنتج بصورة قبلية تنوعَ الأشياء الجرمية من مجرد مفهوم الامتداد (بالمعنى الديكارتي) بل إني أعتبر المادة صفة تعبر عن الذات اللامتناهية والأزلية. ثم إنه لما كان كل جزء من المادة ينبغي أن يكون في ذاته ختماً لكلّ العالم، فإنّ المادة ليست مجرد صفة تعبّر عن الذات اللامتناهية بل هي ينبغي أن تعتبر جملة مثل هذه الصفات. وكون المادة تتأسّس على تناقض وثنائية أمر كان الفكر القديم قد أدركه تارةً إدراك حزر وطوراً إدراك علم»[٨٧].

والآن، فإن شلنغ قد انتهى إلى تحديدٍ جديد للثنائية التي تكون من البداية أساس الظاهرات التي تكوّن الواقع. وقد نجح في ذلك فعاد إلى «الرابطة المطلقة (الأفلاطونية) أو حرف الحمل (الواصل بين الموضوع والمحمول)» التي هي «الوحدة الأزلية بين اللامتناهي والمتناهي» وعليها يتأسس «قانون الوحدة»[٨٨]. وحسب هذا القانون يكون الله هو الجوهر الذي هو المركز قبل كل شيء وليس هو الهامش أبداً، وهو يتبين بدايةً في الطبيعة باعتباره ثقلاً وزماناً ونوراً[٨٩]. ووحدة الثقل والنور المتناقضة

(٨٧) Schelling, Weltssele (1806 2nd ed.), SW II, s.359.

(٨٨) Ebd., s.360f.

(٨٩) Ebd., s.363f.

تنشئ «المظهر الجميل للحياة»[٩٠] الواقع أو «ذلك الطفل المحسوس والشاهد» الذي هو المادة العينية[٩١]. إن حرف الحمل هو المعين المحجوب عنا والذي تسيل منه حياة الكون كله وهي تتبنى في الصور العضوية الجزئية:

«وحيثما يثبت هذا الحرف الأسمى ذاته في الكائنات الفردية يكون العالم الصغير الكائن العضوي العرض التام للحياة الكلية التي للجوهر في حياته الخاصة»[٩٢].

إن المقوّم الموحد والوسيط لصور الرابطة الكلية المتقدمة (حرف الحمل المطلق) وللمنطلق إلى البسط اللامتناهي للعالم الجديد هو الإنسان (ص ١٣٠) «الذي تنقطع رابطة المرتبط انقطاعاً تاماً فيعود إلى موطنه الذي هو الحرية الأزلية»[٩٣].

٣ ـ ٦ الطبيعة باعتبارها ألماً وحصراً

منذ تأليف شلنغ كتابه **البحوث الفلسفية في الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩، بدأ مفهوم الحرية يغيّر مفهومي الطبيعة والكائن العضوي. فقد لاحظ شلنغ بالذات أن الحرية والكون مترابطان وثيق الترابط بحيث إن الاستنتاج العقلي يؤدّي حسب رأي واسع الانتشار إلى نفي الحرية والعكس (أي نفي الضرورة). إلا أنّه يمكن أن نحقق تبعيّة الكون إلى الحرية من دون أن نرفع الحرية ومع ضمان قانونية العمليات الطبيعية في آن. ومصدر سوء التفاهم مأتاه من كوننا نتصور مخطئين العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة «اتحاد» أو علاقة ترابط مباشرة. لكن شلنغ يرى أنه ينبغي أن نجزم بأن العلاقة هي علاقة تمايز من جنس العلاقة بين المقدّم والتالي أو بين اللزوم والتفرع (عنه من اللوازم)[٩٤]. وبصورة

---

(٩٠) Ebd., s.369.

(٩١) Ebd., s. 371.

(٩٢) Ebd., s.374.

(٩٣) Ebd., s.375.

(٩٤) Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), SW VII, s.346.

خاصةٍ فإن نوعية تلو الذوات عن الله ليست علاقة آلية وليست علاقة علِّية يكون فيها المعلول لا شيء في ذاته:

«إن تلوَّ الأشياء عن الله تجلٍّ ذاتي لله. لكن الله لا يمكنه إلا أن يتجلى في ما يماثله أي في كائن حرّ عامل انطلاقاً من ذاته في ذوات ليس لوجودها أساس غير الله، لكنها ذوات موجودة مثلها مثل الله»[٩٥].

إن الله إرادة وحرية. ولأن الإرادة هي الوجود الأصل الذي لا يحتاج إلى أي مبدأ آخر حتى تكون موجوداً، فإن «مثل هذه الألوهية تنسب إلى الطبيعية (وتحمل عليها)»[٩٦].

ويحيل شلنغ إلى تمييز كان قد أدرجه في فلسفته الطبيعية تمييز بين الذات (الجوهر) باعتباره ما يوجد والذات (الجوهر) من حيث هي مجرد «أساس للوجود». ولما كان «لا شيء يوجد قبل الله أو سواه» فإن أساس وجوده ينبغي أن يكون في ذاته الأساس الذي هو «الطبيعة»[٩٧] في الله والذي لا يقبل الفصل عنه لكنه مختلف عنه:

«لكن الله حتى يوجد فلا بد له من أساس، غير أن هذا الأساس ليس من خارجه بل هو موجود فيه، وله في ذاته طبيعة هي بالرغم من كونها منه فهي مختلفة عنه»[٩٨].

ليس أساس الأشياء في الله ذاته بل هو في أساس وجوده أي في طبيعته، وهذا الأساس هو «شوق» الإرادة العمياء فاقدة العقل والتي هي الواحد الأزلي الذي يسعى إلى إنتاج ذاته، ولكنه لا يحقق ذلك تمام التحقيق لأنه يبقى «القاعدة اللامعقولة» لكل واقع[٩٩]. والأمر في ذلك يتعلّق بواقع فوضوي والظلم يوجد في أصل كل مخلوق ويتجذّر فيه بصورة لا تمحي، وعن إرادة الأساس العمياء تتلو «إرادة الحب»[١٠٠]

---

(٩٥) Ebd., s.347.

(٩٦) Ebd.

(٩٧) Ebd., s.357f.

(٩٨) Ebd., s.375.

(٩٩) Ebd., s. 359f.

(١٠٠) Ebd., s.395.

التي بفضلها ينفذ النور والنظام في الطبيعة ويصبح الله نفسه شخصياً:

«إن الطبيعة كلّها تقول لنا إنها ليست أبداً موجودةً بفضل مجرد ضرورة رياضية بل ما يقوم فيها ليس عقلاً خالصاً وهو شخصية وروح (...) والخلق ليس واقعةً بل هو فعل. لا وجود لتالٍ وقوانين كلية بل الله أعني أن شخص الله هو القانون الكلي»(١٠١).

وقد عُني شلنغ بوضع هذا المشكل على هذا النحو في كتابه **عصور العالم** سنة ١٨١٣. لكنه يؤكّد هنا بأن الوجود «وجودية» و«خصوصية» و«تخصيص» في حين أن الحب هو النفي المطلق لهذه الصفات التي هي انغلاق بعضها عن بعضها الآخر. وعلى التناقض بين هذين المبدأين تقوم الحياة:

«وهكذا نجد في الإله الضروري مبدأين: الجوهر النبع والمتمدد والموجود لذاته وقوة هي كذلك أزلية، قوة كون الذات هي ذاتها قوة الإدبار (العودة) إلى الذات قوة الوجود في الذات، وكلاهما ذلك الجوهر وهذه القوة هما الله من دون إضافة فعله لذاته.

«ولا يكفي أن ندرك التناقض بل لا بد كذلك من أن يتمّ التعرف إلى تعادل المتناقضين في الجوهرية والأصالة. فالقوة التي بفضلها ينغلق الجوهر ويفقد فاعليته الحقيقية في نوع فعلها مثلها مثل المبدأ المناقض لها. فلكل منهما جذره ولا يمكن استنتاج أي منهما من الآخر (نقيضه). إذ لو كان ذلك ممكناً لانتهى النقيض مباشرة لكنه غير ممكن بالذات أن يصدر ما هو ناقِض مباشر عما هو منقوض مباشر»(١٠٢).

والحب ثمرة عملية غير منفصلة (متصلة) من النبض القابض والنبض الباسط لما هو منتج لذاته وآكل لها بصورة لا تتوقّف(١٠٣). إن «إرادة الذات لذاتها» أو «كون الذات عين ذاتها» أو «الأنائية» تستثني الغيرية، إلا أن النفي يمكن كذلك أن يتعلّق بالسلبية التي تمثل لبَّ «كون الذات عين ذاتها» وعلى هذا النحو يجعل الظهور الذاتي للموجود ممكناً:

---

(١٠١) Ebd., s. 395f.

(١٠٢) Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück (Aus dem hanschriftlichen Nachlass)*, SW VIII, s.211.

(١٠٣) Ebd., s. 230f.

«ذلك أنه بصورة عامة لا توجد البداية إلا في النفي. وكل بداية هي بمقتضى طبيعتها شوق للنهاية أو هي شوق لما يؤدّي إلى النهاية وينفي ذاته كذلك من حيث هو نهاية»[(١٠٤)](ص ١٣١).

إن هذه العملية توضع في الله من البداية فصاعداً باعتبارها قد تمّ تجاوزها وباعتبارها «ماضيه الأزلي»[(١٠٥)]. أما في المخلوقات التي تصدر عن الأساس المستقل (أي) عن طبيعة الله الذي يتوق إلى هذا التناقض الوالد والآكل لما يلد في آن إلى أن ينبسط خروجاً من الظلام إلى النور وأن يعتبر اللحظة المتجاوزة أمراً ماضياً:

«إن الطبيعة هي كذلك بمقتضى طبيعتها صدرت عن الرب المظلم وغير المنقال، إنها الأول والبداية في الرب الضروري»[(١٠٦)].

لذلك فالطبيعة بالمقابل مع الروح، هي «عميقُ ثُقبٍ من الماضي» لا يزال حقاً ما كان فيه الأقدم إلى اليوم هو الأعمق[(١٠٧)]. إلا أن الروح يضع نفسه في الطبيعة باعتباره في آن «ذلك الذي كان» ومن ثم كذلك «الذي ينبغي أن يكون قد كان منذ الأزل»، والطبيعة ليست في ذاتها ماضياً إلا بالنظر إلى الموجود[(١٠٨)].

إن الطبيعة تقطع في توقها إلى النور وخلال سعيها للتحرّر من باطنها سلسلة تكوينها المحدّد كله، سلسلته التي تظهر فيها ما يسميه شلنغ «الفنانة التي كبرت بخامها» قدماً إلى «صورة الإنسان الأنيقة والسعيدة التي تنبسط فيها في الغاية مقومات تلك البذرة السماوية انبساطاً تاماً»[(١٠٩)].

ومثل لحظة الصيرورة المادية تلك، فإن هذه العملية هي ثمرة «معركة حامية» تنتج الحصر «والأعماق في تبرم الحياة كلها[(١١٠)]. وفي

---

(١٠٤) Ebd., s.224.
(١٠٥) Ebd., s. 254.
(١٠٦) Ebd., s. 244.
(١٠٧) Ebd., s.243.
(١٠٨) Ebd., s.264.
(١٠٩) Ebd., s.279.
(١١٠) Ebd., s.322 und 319.

ذلك ـ كما يرى شلنغ في مصنف الحرية ـ يتأسس «حجاب الحزن هذا الذي يعمّ كل الطبيعة وأعماق سوداوية لكل حياة سوداويتها التي لا تتزحزح»[١١١]. إن هذه النظرة الدرامية للواقع تشمل كذلك دائرة الطبيعة الجامدة التي يعتبر شلنغ منتجاتها «الأبناء البينين للحصر والرعب بل واليأس» لأن الألم «أمر عام وضروري في كل حياة وهو ممر الحرية الذي لا يمكن تجنبه»[١١٢]. إن أولئك الذين يعتبرون الكون أنغومةً متناسقة عجيبة ينبغي لهم حسب شلنغ أن ينفذوا من قشرة الواقع حتى يكتشفوا أن «الخام الأصلي لكل حياة ووجود، هو بالذات المرعب عينه»[١١٣].

٣ ـ ٧ الإنسان باعتباره ذروة الطبيعة وحاميها

وحتى وعينا فإنه يصدر عن ذلك المبدأ الذي، انطلاقاً منه، توجد المخلوقات كلها المخلوقات التي تتوق إلى العقل. وأول تحقيقاته هو «نسخة (مطابقة)»[١١٤] يحقق فيها ذاته خلال تأمله لذاته. وتتمثل الفاعلية الأولى في «خيال» الطبيعة عديمة الانتظام بفضل الفصل بين القوى والوحدة اللاواعية التي تصير واعية بذاتها. والوعي ينبع كذلك من اللاواعي الذي يغرق حينئذٍ في الماضي الذي لا يمكن أن يعاد تحصيله إلا بالتفكر:

«لا وجود للتوعي (وكذلك بالذات لا وجود لوعي) من دون وضع لماضٍ. ولا وجود لوعي من دون شيء يستثنى ويشار إليه. إن ما هو واعٍ يستثني ما هو واعٍ به باعتباره ليس ما هو ذاته. وينبغي مع ذلك أن يعيدً فيشير إليه بالذات باعتباره مع ذلك هو عين ذاته ولكن في صورة أخرى. وهذا المستثنى في الوعي والمشار إليه في آن لا يمكن أن يكون إلا اللاواعي. ومن ثَمّ فكل وعي أساسه اللاوعي وبالذات في صيرورته واعياً ذاتها يوضع باعتباره ماضياً لما صار واعياً»[١١٥].

---

(١١١) Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW II s.399.

(١١٢) Schelling, Weltalter, SW VII, s.327, 335.

(١١٣) Ebd., s.339.

(١١٤) Schelling, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s.361.

(١١٥) Schelling, *Weltalter,* SW VIII, s. 262.

وتكون استعادة الماضي هذه ممكنةً لأن الإنسان باعتباره وعياً «ومشاركاً في الخلق» هو بالقوة حاضر في بداية الخلق ـ في «ثقب الماضي العميق»[١١٦].

إن الإنسان سابق الإهلال لأن يكون وسيطاً بين عالم الطبيعة وعالم الروح. إلا أنه توجد في روح الإنسان الوحدة التي تمّ الوصول إليها بين المبدأ الأعمى ومبدأ النور من دون أن يكون ذلك بصورة دائمة كما هي الحال في ذات الرب. فله دائماً شوق إلى «الأنائية» التي تؤدّيه إلى الانفصال عن الوحدة وأن يكون على هامش المركز أي الله. إلا أن مصيره هو أن يكون «ذاتاً مركزية» أعني وسيطاً بين الله والمخلوقات[١١٧]. إن الطبيعة هي «التوراة (=العهد القديم)» والإنسان هو «بداية العهد الجديد (= الإنجيل)» وبفضل وظيفته التوسطية يضم الله الطبيعة إلى ذاته ويتعرف إلى ذاته فيها من جديد[١١٨].

إن نظرية شلنغ في الربوبية ونظريته في الكون (أو) «الفلسفة الإيجابية» ترفع الإنسان إلى مرتبة «منجي الطبيعة» التي تتوق مخلوقاتها إليه. ومن البيّن أن الإنسان «كلمة مظلمة نبوية (لم تنطق تمام النطق)»[١١٩].

وخلال تأويله الكائن الحي تأويلاً جذرياً معتبراً إياه منتج الحرية لم يكن بوسعه أن ينسب كذلك إلى كل حي مصيراً يتعيّن فيه الطابع الحرج للحياة (**ص ١٣٢**) تعيناً يميّز كل مخلوق ينبجس من وجود الأساس الأصلي الفوضوي. فـ «المصير» يعني أن الحرية ليست من دون تجاوز لا يتوقّف لما تنبسط مقوماته بمناقضتها من ذلك كيف يخرج الوعي من قاعدة دنيا من اللاواعي ويسمو عليها فيكون بالتالي صيرورة توعّ لا انقطاع لها.

إن في الأوديسا العامة لبروز الحي من الجوهر اللامحدد يكون الإنسان بصورة موضوعية الغاية النهائية للخلق كله: (فهو يكون) ذروة

---

(١١٦) Ebd., s. 208, 200.

(١١٧) Schelling, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s.411.

(١١٨) Ebd.

(١١٩) Ebd.

العملية الطبيعية ونقطة التماس بين ما وراء الموجود والطبيعة، وإذا كانت الحياة والكيان العضوي يفترضان في غيرهما بنية غائية فإن الغاية ينبغي أن توجد على قاعدة درجات الجوهر كلها في حين أن الدرجة الأسمى تلخص في ذاتها كل الدرجات العميقة وتضفي عليها معنى[١٢٠].

إن تقدم الإنسان بالشرف تبين مشروعيته، إبستيمولوجياً، من خلال المنزلة التي يشغلها ومن خلال الدور الذي يؤدّيه في الطبيعة. وحسب شلنغ فإن تأييد ذلك يقدمه لنا علم التشريح المقارن الذي يقترح تغيير منظور البحث فيه السائد حينئذٍ. فعنده أنه ليس علينا أن نسأل البنى البدائية في ضوء البنى المتطورة، ولا أن ننطلق من البنى الأتمّ لكي نؤول ما دونها تطوراً. فعملية الحياة بالنسبة إلى شلنغ لا تقتصر على بيان بقايا الأشكال العضوية التي تمّ تجاوزها بل هي تمكن من حزر مسبق للأشكال التي ستتطور في المستقبل. ثم إن تجاوزها قدماً ليس خطياً برتابة بل هو توجّهٌ إلى الأمام وعودة إلى الوراء على آثاره:

«إن حرية الطبيعة العضويّة تتبيّن في كونها ليست مضطرة أن تنتج كل الأعضاء الوسيطة الممكنة بين التكوينات المتجاورة في المقام الأول بل هي بالمقابل تنتج تكوينات وكأنّها تعمل ذلك بدافع المتعة الخالصة أو النزوة تكوينات لا تخلو من الشك في كونها حتماً مؤدّية إلى تقدّم فعلي»[١٢١].

وبالتالي، فإن الكائنات العضوية الطبيعية لا تقود ذاتها بمقتضى الضرورة. وهي ليست كذلك محتومةً ضرورة: بل إن طبيعتها اتفاقية (عرضية أو خاضعة للصدفة). ذلك أن ما له بنية ضرورية يمكن أن ينتج صناعياً: لكن ذلك لا يمكن أبداً أن يحصل مع ما هو ثمرة الحرية. فنحن قادرون على أن نرى ضرورة وجود الكائن العضوي، وفي الحقيقة ليس ذلك مثلاً، لأنّ عقلها الخاص لعله ليس موضوع تجربة بل لأنها بالرغم من كونها منتجات طبيعية فإنّها منتجات طبيعية أُنتجت بكامل

(١٢٠) Schelling, *Darstellung des Natur prozesses. Bruchstück einer Volesung über die Prinzipien der Philosophie*, gehalten in Berlin im Winter 1843/44, SW X, s. 377.

(١٢١) Ebd., s. 378.

الحرية. أما في الآلوية فإن الجزء المحرَّك ليس علة لحركة ما يحركه كما إنه لا وجود لجزء من الآلوية هو بحال تجعله ينتج جزءاً آخر أو ينتج ذاته كما يحصل ذلك في حالة الكائن العضوي[١٢٢].

لكن الحرية التي تعمل في تكوين كل الأشكال الحية لا تفقد أبداً كل جذورها المظلمة التي تتميّز بها البداية. وبخلاف ما عليه الأمر عند بعض الرومانسيين فإن هذا الضديد الأعمى للنور والعقل، لا يصبح أبداً ـ عند شلنغ ـ شيطانياً يتخفّى تحت قشرة الواقع الرقيقة وهو مستعد للانفجار دائماً باعتباره سراً، ورعباً، أو أمراً عجيباً ملتبساً، ومخيفاً بل إن شلنغ يثبت على القول بفقدان كل منتج من منتجات الحرية للأساس، منتجاتها التي لا يمكن أبداً أن تتحوّل إلى أمر عقلاني تام العقلانية. ولذلك فهو يتأسّس على «القلق أو الحزن» أي التوق اللاواعي نحو عالم الروح والأرواح الذي يمثل عالم الطبيعة مرحلةً وبرزخاً في البلوغ إليه.

إنه الواحد ـ النقيض (أوني ـ فارسيو) الذي ينبجس من شوق الوجود المظلم والذي يطفو من الأساس الأصلي بعزم لا محيد عنه. ولا تتبين هذه الحركة حرةً وواعيةً إلا عند الإنسان. لكن هذه الحرية ليست أمراً مضموناً. إنّها تتوق إلى «أنائية» تستثني ويهدّدها وعي يحثّ الخطى دائماً على أساس جذره اللاواعي إلى خطر أن يصبح مظلماً ظلمة الوهم. وبسبب هذا النكوص إلى الوحدة التي ظهرت لأول مرة في الوعي الإنساني، غزا الإنسان مركز الكون مستعيداً له على الأقل باعتباره النقطة التي يحن إليها كل ما لا يزال في الطبيعة التي يتخللها بالكامل الحزن والقلق.

«نرى الطبيعة كلّها كثيرة الشوق ونرى الأرض ترضع بلهفة قوة السماء في ذاتها ونرى البذور تتوق إلى النور والهواء حتى تدرك أحد الأرواح ونرى الورود تتمايل في شعاع الشمس حتى تعيد عكسه شعاعه باعتباره روحاً نارية»[١٢٣].

---

(١٢٢) Ebd., s. 380f.

(١٢٣) Schelling, *Weltalter*, SW VIII, s.297.

٤ ـ دفاع هيغل عن الطبيعة

٤ ـ ١ هيغل منحازاً إلى جانب شلنغ

لما جاء هيغل سنة ١٨٠١ إلى يينا مثلت فلسفة الطبيعية والفلسفة المتعالية مراحل تعتبر مراحل بحاجة إلى التوحيد في نسق الوحدة. ومصنفه عرض نسقي سنة ١٨٠١ لمحاولة غير تامة لتحقيق ذلك. وقد انحاز هيغل إلى صف صديقه في معهد الدراسات الدينية خلال خصومته مع فيشته بصورة خاصة وتعثّر بصورةٍ عامة في الفلسفة التفكرية لذلك الحين. ولا يتبين ذلك من كتاب **الفرق (ص ١٣٣) بين نسق فيشته ونسق شلنغ الفلسفيين** سنة ١٨٠١ فحسب، بل كذلك العمل المشترك على المجلة النقدية للفلسفة (١٨٠٢ ـ ١٨٠٣). وفي هذا المضمار فقد بدأ هيغل يهتم بالغرض من منظور فلسفة شلنغ الطبيعية وكان يطلب في رسالة فلسفيّة حول مدار الأفلاك سنة ١٨٠١، أسطورة الحظ وألقى دروساً كذلك في أغراض من فلسفة الطبيعة. ولكن حول العمل النسقي عليها فإنّه ينبغي أن ننتظر ظهور الصيغة الأولى من **الموسوعة المختصرة للعلوم الفلسفية** سنة ١٨١٧:

«إن الحاجة إلى فلسفة (. . . .) تتصالح مع الطبيعة بسبب ما حصل لها من معالجات سيئةٍ عانت منها جراء نسقي كنط وفيشته. والعقل نفسه هو ذلك الذي تنازل عن ذاته أو أصبح محاكاةً سطحيّة لها بل يوجد إجماع على أن العقل قد تحوّل إلى طبيعة انطلاقاً من قوة باطنة»[١٢٤].

يميز هيغل بين موقف فيشته الذي لا يعترف للطبيعة بواقع فعلي مستقل وموقف كنط الذي يسلّم بوجود طبيعة «من خلال وضعه الموضوع بوصفه أمراً غير محدّد (بتوسط الحصاة)»، بل إنه في الحقيقة يتصوّرها ذاتاً ـ موضوعاً (. . .) من خلال اعتباره المنتَج الطبيعي غايةً طبيعية غائياً من دون مفهوم الغاية وضرورياً من دون آلوية لكون المفهوم والوجود متّحدين»[١٢٥]. وفي الحقيقة فعنده أن منظور كنط كما يثبت ذلك كتاب

---

(١٢٤) Hegel, *Dierenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), GW IV, s.8.

(١٢٥) Ebd., s. 69.

نقد ملكة الحكم نوع من الاعتبار الإنساني «منظور خالص الذاتية» والطبيعة فيه «أمر موضوعي خالص مجرد موضوع فكر»(١٢٦). وعنده أن علم الطبيعة الذي وضعه كنط يتأسّس على «فقر قوة الجذب والصدمة الدفعة لا يمكنه إلا أن يأتي بميكانيكا مجردة من دون أن يكون قادراً على تفسير عنصر القوة أعني عنصر «الوضع=أنا»: فالمادة يعتبرها «مجرد أمر موضوعي مقابل للأنا» ومن ثم فهو لا يستطيع أن يضع إلا بناء رياضياً (للطبيعة) أي علم قوى حقيقي»(١٢٧).

كما إن هيغل لام كنط في كتابه **الاعتقاد والعلم** سنة ١٨٠٢ معتبراً إياه في الحقيقة قد ألغى إمكانية «أن تكون آلوية الطبيعة والعلاقة السببية والتقنوية الغائية التي لها متحدتين»، لكنه في الحقيقة بقي في نوع النظرة التي بمقتضاها لا توجد هذه الوحدة ومن ثَمّ فإنّه يفسر «المعرفة العقلية التي يكون بالنسبة إليها الكيان العضوي من حيث هو عقل فعلي المبدأ الأعلى للطبيعة ووحدة الكلي والجزئي معتبراً إياها متعالية»(١٢٨).

أما عند فيشته ـ هكذا يرى هيغل ـ فإن نظرة الأنا من حيث هو فاعلية متناهية وفريدة تحدّد الطبيعة فتعتبرها «شيئاً محدداً جوهرياً وميتاً» أو كذلك «التحديد الذاتي المحدوس أعني الوجه الموضوعي من التحديد الذاتي من خلال جعلها أمراً موضوعاً لتفسيرها بفضل التفكر أمراً فكرياً مفعولاً»(١٢٩). والحرية الذاتية يمكنها أن تستعمل عليتها في الطبيعة لأن الطبيعة بوصفها شيئاً محدداً وضعت مستقلة عن فاعلية الأنا. والآن ففي حين يحفظ الأنا لذاته شكل الذاتية «فإن (. . .) خاصية الطبيعة تصبح «ذاتاً=موضوعاً» مجرد ظاهر من الوجود وجوهرها موضوعية مطلقة»(١٣٠).

وفي كتابه **الفرق بين نسقي فيشته وشلنغ** يوافق هيغل موقف شلنغ الذي يقابل «الذات الموضوع» الذاتية بـ «الذات الموضوع» الموضوعية في

---

(١٢٦) Ebd.

(١٢٧) Ebd., s.69f.

(١٢٨) Hegel, *Glauben und Wissen* (1802), GW IV, s.342.

(١٢٩) Hegel, *Dierenz des Fichte'schen und Schellign'schen Systems der Philosophie* (1801), GW IV, s.59.

(١٣٠) Ebd., s.51.

فلسفة الطبيعة ويصوغ الأمرين معاً في وحدة ذاتية بسيطة متروية[١٣١]. إن تصور الواقع باعتباره كلاً يقتضي أن تكون الطبيعة مرحلةً مطابقةً للروح ومهمة الفلسفة أن تفكر في وحدة الأمرين (الطبيعة والعقل):

«إن الكلّ الموضوعي والكلّ الذاتي أو نظام الطبيعة ونظام العقل هما نفس النظام عينه»[١٣٢].

وتلك هي نقطة اللافرق (تجاوز الفرق بين الطبيعة والعقل)، حيث تكشف الطبيعة مثاليةً محايثةً ويكشف العقل واقعيةً محايثةً فتحصل بنية متقاطبة يمثّل فيها أحد القطبين نظام الواقع ويمثّل القطب الثاني نظام المثال[١٣٣]. وموقف اللافرق المطلق الذي من جنس مطلق شلنغ (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق) ينبغي أن يفترض متقدماً عليه كون العقل من حيث هو «ذات موضوع» مطلقة ينتج ذاته باعتباره طبيعة وباعتباره عقلاً كذلك ويتعرّف إلى نفسه ثانيةً فيهما كليهما[١٣٤].

وقد عرّف هيغل وحدة تميّز المطلق باعتبارها «وحدة الوحدة واللاوحدة»[١٣٥]. ففي الرسالة الفلسفية حول مدار الأفلاك تظهر في ضوء جديد العلاقة بين العمل التجريبي والفلسفة، وكذلك الدور الخاص الذي يشغله النظام الشمسي في علم الفلك، إذ ينقد هيغل النظرية النيوتونية التي كانت حينئذٍ عامة القبول، وفي هذا النقد يتنزل خاصة الوحدة المدعاة بين النظام الشمسي والحياة العضوية والعقل:

«ففي حين تكون الأجرام الأرضية التي تنتجها الطبيعة من حيث علاقتها بقوة الطبيعة الأولى، قوة الثقل ليست كافيةً وتكون خاضعة لقوة الكلّ ثم هي بعد ذلك تصبح أساساً عندما تعبّر عن صورة الكون بنوع تعبيرها التام، فإن أجرام السماء تجري بالمقابل كالآلهة (ص ١٣٤) بفضل الأثير المضيء لأنها ليست مرتبطة بالتراب وتحمل في ذاتها مركز ثقلها حملاً تاماً. فلا

---

(١٣١) Ebd., s.7.

(١٣٢) Ebd., s.71.

(١٣٣) Vgl.Ebd., s.71f.

(١٣٤) Vgl. Ebd., s.67.

(١٣٥) Ebd., s. 96. Vgl. auch Troxler 1988, s.72.

شيء أسمى ولا أنقى عبارةً عن العقل ولا شيء أكثر جدارة بالتأمل الفلسفي من ذلك الكائن الحي (الحيوان) الذي نسميه نظاماً شمسياً»[١٣٦].

ويتعلّق نقد نيوتن بتصوره الرياضي للقوة وإدخال التجربة للتحقق. وكان هيغل يطلب تأسيسها الفلسفي:

«إن الفلسفة الحقيقية ترفض مبدأ الفلسفة التجريبية، المبدأ المأخوذ من الميكانيكا التي تجعل الطبيعة محاكاةً للمادة الميتة وتجعل تأليف القوى المختلفة بإطلاق مؤثرةً في أي جسم»[١٣٧].

إن علماً ميكانيكياً يعالج مادّةً ميتة ولا يعلم إلا قوى خارجية، لا يمكن أن يعقل الحياة المنفسة للمادة. ذلك أن الميكانيكا لا تبحث إلا عن علل خارجية. وعلى هذا النحو تنغلق إمكانية إدراك الطبيعة «بصورة عقلية»، وبالتالي يمتنع الوصول إلى «مبدأ الوحدة» الذي يضع الاختلاف في ذاته عينها[١٣٨].

وتتمثل جدارة كابلار في كونه خلال درسه لحركة أجرام السماء أنتج بادرةً غير تجريبية، ولم يبتعد عن المبدأ الأساس القائل إننا «نشتق القوانين من الطبيعة (. . .) وليس من الميكانيكا التي تبني الطبيعة المحاكاة»[١٣٩].

٤ ـ ٢ طريق هيغل إلى موقف خاص به

وفي ما تلا من زمان مقامه بيينا، حاول هيغل أن يحرر نظرياته تحريراً نسقياً في ميتافيزيقا للروح. وبذلك فقد ابتعد بصورةٍ متزايدة عن شلنغ. ويثبت ذلك مسودات (مشروعات) كتابات هيغل التي لم تنشر إلا بعد وفاته.

وفي شذرة **فكرة الجوهر المطلق** (١٨٠١ ـ ١٨٠٢) يقترح هيغل تنظيماً للفلسفة انطلاقاً من بنية المطلق ذاته، المطلق الذي يتوضعن في الطبيعة (الطبيعة الفيزيائيّة والطبيعة الخلقية)، ويعود إلى ذاته عينها

---

(١٣٦) Hegel, Dissertation Philosophica de Orbitis Planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen. Übers., eingel.u. kommentiert v. w Neuser, Weinheim 1968, s.3.

(١٣٧) Ebd., s.11.

(١٣٨) Ebd., s.23.

(١٣٩) Ebd., s.29.

باعتبارها روحاً من خلال معرفته لنفسه[١٤٠]. فكلّ ظاهرة طبيعية عنصر من كل منتظم غائياً ومن ثَمّ فهو عبارة نوعية للمطلق. والفلسفة تنقسم إلى علم الفكر من حيث هو فكرة (المنطق والميتافيزيقا)، وعلم واقع الفكرة (فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح)، وفلسفة الدين وفلسفة الفن التي تنجح فيها عودة الفكرة إلى الخلوص[١٤١]. فتكون فلسفة الطبيعة قد تُصورت هنا مرحلةً من علم الواقع والفكرة التي تبين وضعنتها الأولى باعتبارها نظام السماء ونظام الأرض والنظام الأخير يتضمّن في ذاته المرحلة الميكانيكية والكيمياوية والعضوية. والكائن العضوي يتحقّق في الواقع في شكله الكلي والمجرد في نظام الأرض الكلي في مملكة النبات وأخيراً في الكيان العضوي الحيواني، وهذا الكيان الأخير يمثّل الممر من الطبيعة، بمعنى الكلمة الحقيقي، إلى الروح.

وفي الشذرات من مخطوطة درس هيغل حول **فلسفة الطبيعة والروح** (١٨٠٣ ـ ١٨٠٤) نجد لأول مرة التقسيم الثلاثي المميّز للفلسفة الهيغلية. ففي إطار هذا المصنف غير التام لفلسفة الطبيعة نجد هيغل قد استثنى الأرض من النظام السماوي الأرض التي هي «نقطة اللافرق الواقعية والمثالية للحركة»[١٤٢] وقد درس هيغل في المصنف المظاهر الميكانيكية والكيمياوية والطبيعية:

«إن نتيجة الميكانيكا هي البناء البسيط للأرض (التراب؟) في ذاتها، حيث تصبح شكلاً وباعتبارها وضعاً متداخلاً بسيطاً لا فرق للصوت في السيولة. ففي الكيمياوي يخرج هذا المتداخل في المتخارج والشكل (. . .) هو (. .) التراب الفيزيائي الحقيقي الذي بالنسبة إليه (. . .) ليست العناصر جواهر بل هي صفات عرضيّة ومراحل فكرية»[١٤٣].

إنّ الجرم الفيزيائي يحقّق فرديةً مطلقة توضع العناصر فيها من حيث هي أعيان ومن حيث هي كل بوصفها واقعيّةً ومثالية وتمثّل وحدتها ممراً

---

(١٤٠) Hegel, *Die Idee des absoluten Wesens*, GW V, s.262f.

(١٤١) Ebd., s.263f.

(١٤٢) Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Fragmente aus Volesungs-manuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes* (1803/04), GW IV, s.10.

(١٤٣) Ebd., s.110.

إلى العضوي. وشكل الوجود الأبسط للعضوي هو النبات الذي تكون فيه مرحلة الفردية ومرحلة الكلية (النوع) موجودتين لكنهما ليستا منفصلتين حقاً، ذلك أن الفرد يتماهى في دورة عمليته دائماً مع الكل مع الجنس(١٤٤). ونجد هيغل قد حافظ على توصيف النبات هذا في صياغاته الموالية وجعله مؤسساً لتعريفه لما هو حيواني. فالحيوان يمثّل بالذات «العضوي التام»(١٤٥) الذي تكون فيه مراحل العملية بالرغم من كونها مترابطة عضوياً تحفظ منفصلة والفرد لا ينحلّ مباشرة في الجنس(١٤٦). ونجد هنا تحديداً خطاطياً للكثير من جزئيات الجدلية بين الفرديّة والكلية، الجزئيات الجدلية التي تحرّك الحياة العضوية لتتجاوز المرحلة البيولوجية حتى تصل إلى الحياة الروحية بتوسط المرض والموت:

«فخلال سمو الحيوان في ذاته إلى أن يكون كلّيه يثبت ضد فرقه (...) يوضع المرض الذي يحاول الحيوان فيه تجاوز ذاته وخلاله يمكن للكلي أن ينتظم لذاته (ص ١٣٥) من دون علاقة مع العملية الحيوانية (...) فإنّه لا يتجاوز ذاته إلا في موته»(١٤٧).

وفي الشذرة الطويلة بعنوان **المنطق والميتافيزيقا وفلسفة العلم** (١٨٠٤ ـ ١٨٠٥) اقتصر جعل الطبيعة غرضاً للبحث على نظام الشمس والنظام الأرضي وتوقّف النص مع علاج مسألة الأرض. وخلال الانتقال هنا من الروح المطلق الذي يختم ميتافيزيقا الذاتية إلى نظام الشمس الذي تبدأ به فلسفة الطبيعة يصوغ هيغل تحديد الطبيعة بوصفها مرحلةً في صيرورة الروح غيراً للروح، وهي عبارة تتصدر تأملات هيغل المتأخرة فتتردد فيها دائماً:

«إن فكرة الطبيعة يحدّدها الآن الكلي قبالة الروح باعتباره غيرها (...). إن علاقتها بالروح أو كونها الغير يكمن فيها ذاتياً»(١٤٨).

---

(١٤٤) Vgl. Ebd., s.193.

(١٤٥) Ebd., s. 205.

(١٤٦) Vgl. Ebd., s. 208f.

(١٤٧) Ebd., s. 244.

(١٤٨) Hegel, *Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie,* GW VII, s.186.

وحتى عندما لم تصل هذه المرحلة الأولى من الفلسفية (المنطق والميتافيزيقا) في هذا المشروع إلى نظامها النهائي، فإن تحديد الطبيعة كان مع ذلك قد تأكد. فقد عرفت هنا بوصفها «روحاً متحيراً» أو بوصفها الفكرة «من حيث تتضمن في ذاتها مناقضة هذا الغير الذي هو الروح المطلق لجوهرها»[١٤٩].

والتوصيف الآخر الذي قدّمه هيغل هو توصيف الطبيعة بكونها حياة، حيث لا تكون الطبيعة إلا حياة صورية حياة «في ذاتها» عينها لكنها ليست حياة «لذاتها عينها»[١٥٠]. وهذه الحياة الصورية حياة مطابقة لذاتها ومن ثَمّ فهي كيفٌ بصورة عامة وهي محايدة في علاقتها بالكثرة. ومن ثَمّ فهي كذلك كمٌّ بصورة عامة. والأفراد المتعددة المستثناة من ذلك تؤول إلى الكلي.

إن تحديديات الطبيعة من حيث هي مظاهر تقع في مجال المنطق وهي مراحل «عرض الروح لذاته عينها»، في حين أن الطبيعة من حيث هي فكرة في ذاتها هي «روح تام لايعرض ذاته عينها في مراحل مثالية بل هو فكرة تعبر عن ذاتها في المراحل»[١٥١].

يقسم هيغل المادة الخام (من حيث هي موضوع علم) إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح. وتقسم مخطوطة **الدرس في الفلسفة الواقعية** (١٨٠٥ ـ ١٨٠٦)[١٥٢]، إلى ميكانيكا وتشكيل وكيمياوي وعضوي. وهذا التقسيم نجده مرة أخرى بقليل من التحويرات في ترتيب فلسفة الطبيعة في نشرات الموسوعة الثلاث[١٥٣].

٤ ـ ٣ الطبيعة بوصفها كياناً عضوياً

ينسب هيغل إلى مفهوم الكيان العضوي دوراً محدداً أكبر دائماً في فهمه لمراحل الطبيعة المختلفة وفي عرضه لها. وفعلاً فهو عنده نموذج

---

(١٤٩) Ebd., s.179.

(١٥٠) Vgl. Ebd., s.181.

(١٥١) Ebd., s.148.

(١٥٢) Hegel, *Jenaer Systementwürfe* III, GW VIII.

(١٥٣) Heidelberg 1817; Berlin 1827, 1800.

عملية غائية كان كنط في الحقيقة قد رفع من شأن أهميتها الإبستيمولوجية في كتابه **نقد ملكة الحكم**، ولكن من دون أن ينسب إليها قيمةً حاسمة. والتمييز بين الغائية الداخلية والغائية الخارجية تمييز ذو أهميةٍ خاصة. ويرى هيغل في إعادة الرفع من قيمة الحكم الغائي استعادة لمفهوم الفيزيس الأرسطي الذي يعتبره أفضل من الصورة الآلية للطبيعة في العلم الحديث الذي لا يركّز إلا على بعض وجوه الظاهرات الطبيعية:

«ذلك أن الأمر المهم هو عنده (أرسطو) تحديد الغايات باعتبارها المقوّم المحدّد الباطن للأشياء الطبيعية ذاتها. لذلك فهو قد تصوّر الطبيعة باعتبارها حياة، أعني باعتبارها ذلك الأمر الذي يتضمّن في ذاته الهدف والوحدة مع ذاته عينها، ولا ينحلّ إلى غيره بل هو بفضل مبدأ الفاعلية هذا يحدد تحولات مضمونه الذاتي بمقتضاه فيحفظ ذاته بذلك»(١٥٤).

وبخصوص أرسطو بالذات يؤكّد هيغل أن «مفهوم الحي العميق الحقيقي بصورة تامّة كله» هو اعتبار الحي «غايةً في ذاته» واعتباره «مماثلاً لذاته، وهو يبتعد عن ذاته ويبقى مع ذلك في تعييناته الخارجية مطابقاً لمفهومه».

«وينبغي أن نقول إن مفهوم الطبيعة عند أرسطو قد عرض على النحو الحقيقي الأسمى، على نحو لم تعد إليه الذاكرة ثانية في العصر الحديث إلا مع كنط وفي الحقيقة في شكل ذاتي هو جوهر فلسفةً كنط. لكنّ المفهوم مع ذلك قد حدّد في فلسفته التحديد الحقيقي»(١٥٥).

أما كنط فإنه بالمقابل لم ينسب إلى مفهوم «الغاية الطبيعية» قيمةً موضوعية بسبب حدود قدرتنا المعرفية:

«وهكذا فبوسعنا أن نقول بخصوص القضية هل توجد، في أساس ما يحق لنا أن نسميه أهداف الطبيعة، ذاتٌ فاعلة بقصد باعتبارها علة للعلم (ومن ثمّ رباً له) ذلك ما لا نستطيع أن نقضي في شأنه أبداً بصورة موضوعية لا إثباتاً ولا نفياً. ولكن ما هو مؤكد تمام التوكيد هو أننا إذا كان ينبغي أن

---

(١٥٤) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. V. C. L. Michelet, 2. Theil, 2.verb. Aufl., Berlin 1842, s.303.

(١٥٥) Ebd.

نقضي على الأقل بمقتضى ما نراه وبحسب ما تسمح به طبيعتنا (بمقتضى شروط عقلنا وحدوده) فإنّنا في كل حال لا يمكن أن نتصور شيئاً آخر غير ذاتٍ عاقلة موجودة في أساس إمكانية تلك الأهداف الطبيعية»[١٥٦].

ومع وصفه المميّز للعقل باعتباره حياةٍ فإن مفهوم الكائن العضوي قد حاز على دور مركزي في بناء نسق العلم ذاته. ففي قسم «العقل الملاحظ» من كتابه **فنومينولوجيا الروح** (العقل) سنة ١٨٠٧ عالج هيغل (ص ١٣٦) معرفة الطبيعة التي تقتصر على ملاحظة الأشياء الطبيعية بواسطة الحواس واكتشاف القوانين الكلية فيها ثم يصل إلى المرحلة العضوية وعلاقتها مع اللاعضوي (الجماد):

«إن العضوي هو تلك السيولة التي تنحلّ فيها التحديدات التي تبدو مقتصرة على كونها للغير. وعندما يكون الشيء غير العضوي (الجامد) له ما يحدد جوهره ومن ثمَّ فهو لا يحقق إتمام مراحل المفهوم لا مع شيء آخر، وبالتالي ينحل فيه بدخوله في الحركة، فإن الكائنات العضوية بالمقابل تكون كل تحدداتها التي تكون بفضلها منفتحةً على الغير مترابطة تحت الوحدة العضوية البسيطة، ولا يرد أي منها بوصفه يتعلّق جوهرياً بغيره، ومن ثَمّ فالكائن العضوي يحفظ ذاته في علاقته ذاتها»[١٥٧].

وفي الترتيب النهائي لنسقه الذي يعتني بالمنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح وشكلها المطور في **الموسوعة الفلسفية** الموجزة جعل هيغل عالم الطبيعة يظهر في المرحلة التي تبلغ فيها الفكرة إدراك ذاتها بوصفها الفكرة الخالصة، الفكرة «التي تقرّر في حقيقة ذاتها المطلقة مرحلة خصوصيتها أو التحدّد الأول والغيرية (. . .) فتحدّد نفسها بكونها طبيعةً حرة تطرد (تطلق) ذاتها من ذاتها»[١٥٨]. وفي الحرية المطلقة التي تصل إليها الفكرة في غاية التطوّر المنطقي تختم مباشرتها الذاتيّة ضد ذاتها وتضع ذاتها خارج ذاتها، بل إن الطبيعة لا تزال هي الفكرة لكنّها

(١٥٦) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1799), AA V, s.400.

(١٥٧) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.196.

(١٥٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), HW 9, § 246.

الفكرة من حيث هي «حادسة (. . .) فكرة مباشرة»(١٥٩).

وحول صعوبة تفسير هذا القرار النظري وبيان شرعيته نبه شلنغ في دروسه بمنشن **نحو تاريخ للفلسفة الحديثة** سنة ١٨٢٧ : «فلا يمكن أن يتضاعف فيكون بأحدهما منطقياً وبالثاني واقعياً، ذلك أننا إمّا أن نكون من البداية في الطبيعة أو أنه لا يوجد أي مجاز ممكن بين الفكرة والطبيعة»(١٦٠).

إنّ مهمة فلسفة الطبيعة بالنسبة إلى هيغل هي «ملاحظة الطبيعة ملاحظة نظرية وتفكرية»(١٦١) الطبيعة التي تريد أن تعلمها في تحديداتها الكلية وفي ضرورتها الباطنة. وينبغي أن تعرفها بوصفها شيئاً حياً، إذاً فينغي أن تكون «ملاحظة حية» ملاحظة يمكنها أن ترجع تعدّد المقومات المادية إلى مبدأ الحياة الموحّد إذ إن «العقل والحياة متعالقان». والفلسفة هي بالجوهر فكر في ما هو طبيعي باعتباره «طبيعي لما حيوي»(١٦٢). والطبيعة هي «عروض الفكرة ذاتها في صورة عينية»(١٦٣)والذات لا تحيل إلى شيء غريب عنها من حيث الجوهر خلال ملاحظتها العقلية بل إلى ما تقاسمه الجوهر. وتتمثّل مهمّة فلسفة الطبيعة وغايتها في أن يجد الروح فيها «جوهره الذاتي أعني المفهوم في الطبيعة ضديد صورته»(١٦٤) وعلاقته هي الحيوية الحرة التي تحافظ فيه تحديدات المفهوم على الصورة. لذلك يدّعي هيغل في درس ١٨١٩ ـ ١٨٢٠ الذي سبق أن أوردناه شاهداً «أن فلسفة الطبيعة هي (. . .) علم الحرية»(١٦٥).

---

(١٥٩) Ebd.

(١٦٠) Vgl. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie Münchener Vorlesungen* (1827), SW X, s.146.

(١٦١) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), HW 9, § 246.

(١٦٢) Hegel, Naturphilosophie. Bd. 1. Die Vorlesung von 1819/20, in Verbindung mit K.-H. Ilting hrsg.v. M. Gies, Napoli 1980, s.5 (= Gies).

(١٦٣) Ebd., s.7.

(١٦٤) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), HW 9, §246 Zusatz, s.23.

(١٦٥) Hegel, Naturphilosophie. Bd. 1. Die Vorlesung von 1819/20, s.6; vgl.auch Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), HW 9, §245 Zusatz, s.14.

ليس ما تقوم به فلسفة الطبيعة من البحث فاعليةً عقليّة بمعنى كونه ليس متعلقاً بعالم التجربة والعلوم التجريبية. لكن هيغل في سياق ميتافيزيقاه للروح يولي قيمةَ لكون فلسفة الطبيعة لا تفسر أي «عملية طبيعية»، بل هي تفسير تلك العملية التي تقرّر فيها الفكرة في حريتها أخذ صور غيريتها ووضع الطبيعة خارج ذاتها. إن فلسفة الطبيعة تأمّلٌ عام للعملية الفكرية (لعملية تجري بين الأفكار) لصدور الطبيعة عن الفكرة وعن الطبيعة في كلّها وكليتها، لكنها لا تستحي من استعمال المعطيات التي يقدّمها علم الطبيعة:

«وعلم الطبيعة عليه أن يعمل بين أيدي الفلسفة بصورة تمكنها من أن تترجم ما يقدّمه لها من كلي عقلي في عبارة مفهومية من خلال بيانها كيف أن كل ضروري في ذاته يصدر عن المفهوم»[١٦٦].

والقسم الثاني الذي خصصته **الموسوعة** سنة ١٨٣٠ لفلسفة الطبيعة يشمل الفقرات من ٢٤٥ إلى ٣٧٥ بدخول الغايتين، ويمتد على ٥٠٠ صفحة لا يمكن أن نعرضها بتفاصيلها. ويتعلّق الأمر بالأحرى بكون هيغل في حجاجه الميتافيزيقي الخاص به عبر فيها عن رأيه الخاص. ففي حين تتضمّن الفقرات التحديدات الفلسفية الكلية تمدّنا الإضافة التعيينية والملاحظات مادّة غير معتادة ثرية من علوم الطبيعة لتلك الفترة.

وقد خصص هيغل في البداية تأسيساتٍ نظريةً ضافية للفصل بين فلسفة الطبيعة وعلم الطبيعة وبحث عن فهم ذلك بلسان وحجاج غير معتادين من حيث النوع والكيفية في ما كان يتعلّق به الكلام حول الطبيعة ومن الأمثلة على ذلك هذه الإضافة الواردة على الفقرة ٢٤٦:

«تأخذ فلسفة الطبيعة المادةَ التي أعدّها علم الفيزياء استخراجاً من التجربة في النقطة التي أوصلتها إليها الفيزياء وتعيد بناءها من دون اعتبار التجربة أساساً التحققَ الأخير (ص ١٣٧)، إذ علم الفيزياء ينبغي أن يعمل بين أيدي الفلسفة بصورة تمكنها من أن تترجم ما يقدّمه لها من كلي عقلي في عبارة مفهوميّة من خلال بيانها كيف أنه كل ضروري في

(١٦٦) Ebd., § 246 Zusatz, s.20.

ذاته يصدر عن المفهوم. إن فن العرض الفلسفي ليس تحكماً كأن يكون ذات مرة قلباً للأمور لتسير على رأسها بعد أن كان السير لمدة طويلة على الرجلين أو كأن يكون ذات مرة طلياً للوجه العادي، بل لأن علم الطبيعة لا يُرضي (مقتضى) المفهوم فإنه لا بد من التقدّم وتجاوزه إلى ما هو أبعد منه.

إن ما به تتميّز فلسفة الطبيعة عن الفيزياء هو بصورة أدقّ أسلوبُ العلاج الميتافيزيقي الذي يستعمله كلا الفنين، ذلك أن الفيزياء لا تعني شيئاً آخر غير «مفهوم»(*) تحديدات الفكر الكلية وبمعنى ما الشبكة الديامنية التي نسبك فيها المادة لنجعلها معقولة. وكل وعي مثقف له ميتافيزيقاه أو فكره الغريزي الذي هو القوة المطلقة فينا والذي لا نكون بشراً إلا بفضله عندما نجعل أنفسنا موضوعاً لفكرنا. والفلسفة بمجردها لها من حيث هي فلسفة مقولات أخرى غير مقولات الوعي العادي. وكل تربيةٍ ترد إلى الفرق في المقولات، وكل الثورات في العلوم ليست من دون الثورات الحادثة في تاريخ العالم. فهي لا تحصل إلا من كون الروح قد غير مقولاته، الآن مقولاته التي يفهم بها ذاته ويدركها ويتملكها فيصبح بحق أعمق وبصورة أبطن وأكثر توحيداً في إدراكه لذاته. والآن فما هو غير كاف في تحديدات الفيزياء الفكرية يمكن أن نرجعه إلى نقطتين مترابطتين متين الترابط:

«أ ـ الكلي الذي يدركه علم الفيزياء كلي مجرد أو صوري فليس تحديده في ذاته عينها إذ هو لا يذهب إلى حدّ التعين الجزئي.

ب ـ والمضمون المحدد لهذه العلة بالذات خارج الكلي ومن ثم فهو يتشضى ويتقطع ويتفرد ويتشخص من دون تناسق ضروري في ذاته عينها وهو كذلك بالذات لكونه متناهياً».

إنّ الطبيعة في فلسفة هيغل الطبيعية فكرةٌ لكنها فكرة «في صورة غيرية»، أعني أن الوجود الخارجي (الوجود في الأعيان) هو التحديد الذي

(*) بمعناها في المصطلح المنطقي أي جملة الخصائص التي يشترك في الاتصاف بها عناصر ما صدق التصور، والتي بمقتضاها تكون تلك العناصر مجموعةً يصدق عليها المفهوم فتكون بمقتضاه مجموعةً من نوع واحد يسميه التصور أو ما صدق ذلك التصور.

توجد فيه الفكرة من حيث هي طبيعة[١٦٧]. وفي هذه الصورة تكون الفكرة «غير متناسبة مع ذاتها»[١٦٨]. وفي الطبيعة لا تقوم التحديدات المفهومية إلا بصورة لا مبالية ومنفصل بعضها عن بعض في تجاورها[١٦٩]. وتبقى الفروق غير مترابطة فتبدو وكأنّ وجودها لا يبالي فيه أحدها بالآخر[١٧٠]. والأسمى الذي تصل إليه الطبيعة هو الحياة إلا أن الحياة «ليست إلا فكرةً طبيعية» متروكة للاعقلانية الوجود الخارجي (الوجود في الأعيان)[١٧١]. إذاً فيمكن لنا أن نعرف الطبيعة بكونها «الفكرة السالبة» وفي «نصاعة المفهوم» يتجلّى ماضي التعيين الخارجي[١٧٢].

تمثّل الطبيعة بظهورها «نظام درجات» كلاً منتظماً تراتبياً، لكنّ التراتب ليس بمعنى كون إحدى الدرجات تنتج بمقتضى تطوّر طبيعي درجةً أخرى، بل لأن الفكرة تحقّق تحديداتها بحسب ضرورتها الداخلية الذاتية لها[١٧٣].

إن الفكرة تبين في الطبيعة التناقض بين ضرورة التكوينات الطبيعية مع تحديداتها المفهومية وطابعها الاتفاقي (الصدفة) غير القابلة للسلطان عليها وعدم خضوعها للانتظام. وبالذات فإن التحديدات المفهومية لا تمسك بتحقق الشخصي، فالصدفة وعدم النظام يكشفان «عجز الطبيعة». وليست الملاحظة بالقادرة على تنظيم الظاهرات تنظيماً دقيقاً[١٧٤].

إن الطبيعة عمليةٌ «تضع الفكرة فيها ما هو هي في ذاتها» أعني أنّها ليست مجرد حياة مباشرةٍ بل هي روح «هو حقيقة الطبيعة وغايتها»[١٧٥].

إن نظرية الطبيعة الفلسفية تتعلّق بثلاث درجات:

---

(١٦٧) Ebd., § 247.
(١٦٨) Ebd., § 248 anm.
(١٦٩) Vgl. Ebd., § 248.
(١٧٠) Vgl. Ebd., § 249 Anm.
(١٧١) Ebd.
(١٧٢) Ebd., § 248 Zusatz, s.30f.
(١٧٣) Ebd., § 249.
(١٧٤) Ebd., § 250 un. Anm.
(١٧٥) Ebd., § 251.

١ ـ **الميكانيكا** التي تعرف بفضل المكان والزمان والحركة والثقل والدوران.

٢ ـ **الظاهرات الفيزيائية** التي تعرف بالاتساق والكهرباء والعلمية الكيمياوية.

٣ ـ **العضويات** باعتبارها الطبيعة الأرضية والنباتية والكيان العضوي باعتباره حيوانياً مع عملياته التشكلية والهضمية والجنسية (التوالد).

وفي المكانيكة يتبين أن المادة بوصفها «ذات الأجزاء المتخارجة» وبوصفها «التشخص اللامتناهي»[١٧٦]. وفي شكله المجرّد يكون هذا التخارج تجاور (بين عناصر) لا مبالٍ (بعضها ببعض): المكان[١٧٧]. والوحدة السلبية للتخارج هي «الصيرورة المحدوسة» أو كون الشيء في ذاته كوناً خالصاً باعتباره مطلق صيرورة الشيء خارج ذاته»: الزمان[١٧٨]. وفي الميكانيكا المتناهية تكون الفردية منتج الدفع والجذب ووحدتهما السلبية: الثقل (المادة والحركة)[١٧٩] والمادة العاطلة[١٨٠] والصدمة[١٨١] والسقوط[١٨٢]، وفي الميكانيكا المطلقة تعرف الجرمية المادية بكونها جاذبيةً دورية تحقق في الأعيان حركات الأجرام الفلكية المختلفة[١٨٣].

إن القوانين التي تحدّد حركة الأجرام السماوية تبيِّن أن المادة قد وجدت مركز تخارجها في الثقل و«المحايثة في الذات الكثيفة المجردة» يعطي للمادة صورة فـ «توصف بكونها مادة».

«المادة ثقيلة وهي موجودة لذاتها وهي بحثٌ عن المحايثة في الذات ونقطة هذا اللاتناهي ليست إلا المحل ومن ثم فإن كون المادة

---

(١٧٦) Ebd., § 252.
(١٧٧) Vgl. Ebd., § 254.
(١٧٨) Vgl. Ebd., § 258 u. Anm.
(١٧٩) Vgl. Ebd., § 262.
(١٨٠) Vgl. Ebd., § 263.
(١٨١) Vgl. Ebd., § 265ff.
(١٨٢) Vgl. Ebd., § 267ff.
(١٨٣) Vgl. Ebd., § 270.

لذاتها ليس بعد حقيقياً. إن كل كون المادة في ذاتها ليس موضوعاً إلا في (ص ١٣٨) في النظام الشمسي (. . .) وبذلك فالمادة سيكون وجودها الكامل لذاتها أعني أنها ستجد وحدتها. وذلك هو كونها موجودةً لذاتها أي كونها لذاتها»[١٨٤].

إن الفيزياء تدرس المادة التي وجدت صورة «**فالأجسام صارت الآن تحت سلطان الفردية**»[١٨٥]. وفي كليتها تتبين المادة فرديتها المادية في المقام الأول باعتبارها مباشرةً صفة فيزيائية للأجرام السماوية أي باعتبارها نوراً وظلمة وجرماً وأرضاً أو فلكاً[١٨٦]. وفي جزئيتها تتبين الفردية في المقام الأول بوصفها عنصراً فيزيائياً كلياً (الهواء[١٨٧] والنار[١٨٨] والماء[١٨٩] والتراب[١٩٠] ثم كذلك بوصفها «**عنصرية**» أعني علمية أنوائية (جوية)[١٩١]. وفي فيزياء الفردية الخاصة يعالج هيغل الثقل النوعي والاتساق (تكثف المادة) والصدى والحرارة.

والعملية الكيمياوية هي «الحياة بصورة عامة» وفيها «يصل المفهوم إلى الظهور»:

«لا يمثل المفهوم في العملية الكيمياوية مراحله إلا بصورة متقطعة: فكل العملية الكيمياوية تتضمّن من ناحية أولى التحدد الثابت بكونها في مدى اللامبالاة وتتضمّن من ناحية ثانية غريزة كونها مناقضة لنفسها في ذاتها حيث يزول التحدّد (. . .) والحياة في ذاتها موجودة في العملية الكيمياوية لكن الضرورة الداخليّة ليست بعد وحدةً قائمة»[١٩٢].

ولأن العملية الكيمياوية تضع المواد الجزئية وصفاتها ثم تنسخها فإن

(١٨٤) Ebd., § 271 und Zusatz, s.107.
(١٨٥) Ebd., § 272 Zusatz, s. 109.
(١٨٦) Vgl. Ebd., § 280.
(١٨٧) Vgl. Ebd., § 282.
(١٨٨) Vgl. Ebd., § 283.
(١٨٩) Vgl. Ebd., § 284 Zusatz, s. 141.
(١٩٠) Vgl. Ebd., § 285.
(١٩١) Ebd., § 286-289.
(١٩٢) Ebd., § 335 Zusatz, s.333f.

مفعولها هو انفصال العناصر الجسميّة عن ذاتها. لكن التحلّل يشير إلى وحدة أسمى ويشير إلى قدرة على الوجود ونفيه قدرةً تعلن عن مجاز النقلة من الطبيعة اللاعضوية إلى الطبيعة العضوية:

«إن العملية الكيمياوية تصل إلى الذروة التي يمكن أن تصل إليها الطبيعة اللاعضوية، وفيها تقضي الطبيعة على ذاتها وتثبت الصورة اللامتناهية بوصفها وحدها حقيقتها. وهكذا فالعملية الكيمياوية تكون بواسطة أفول الصورة التي للانتقال إلى الدائرة الأسمى التي للعضوي (. . .) وقد بلغت الطبيعة هنا كذلك وجود المفهوم الذي لم يبق بوصفه موجوداً في ذاته (فحسب) ولم يبق غارقاً في الطبيعة غرق القيام المتخارج بعضه عن بعض»[١٩٣].

إن ما عرضه هيغل إلى حدّ الآن هو العملية التي يتوق فيها الجسم إلى التفرد في الخصوصية، والتناهي إلى تكوين ذاته ليكون وحدة «ذات عين» وذات «ذاتية». ثم بعد ذلك لنسخ هذا التحدد وتجاوزه، ففي العملية الكيمياوية تكون الفكرة ذات الظهور في شكل غيرية هي الطبيعة قد بلغت الوجود المباشر فتتبين هنا بوصفها حياةً تتميز بكونها «عين ذات» ومبدأ «ذاتية»:

«فلأن الحياة من حيث هي فكرة، هي تحريك ذاتها لذاتها، تحريكها الذي لا تصبح ذاتُها ذاتَها إلا به، فإن الحياة تجعل نفسها غيرها وتجعلها قبالة ذاتها فتضفي على نفسها صورةً تكون بمقتضاها موضوعاً حتى تعود إلى نفسها فتكون العائدة إلى نفسها. وهكذا فإنها الحياة من حيث هي حياة لا توجد إلا في المرحلة الثالثة، وذلك لأنّ مقوّمها المحدّد الأساس هو الذاتيّة»[١٩٤].

عالج هيغل في «الفيزياء العضوية» الحيوية أي «الصورة الكلية للحياة» التي تظهر بوصفها صورة في «الكيان العضوي الأرضي» أي «الحيوية» من حيث هي «ذاتية خاصة وشكلية» تظهر في الكيان العضوي النباتي والحياة باعتبارها «ذاتية فردية عينية» «تتحقق في الكيان العضوي الحيواني»[١٩٥].

---

(١٩٣) Ebd., § 336 Zusatz, s. 336.

(١٩٤) Ebd., § 337 Zusatz, s. 340.

(١٩٥) Ebd., § 337.

وحسب النظرة الهيغلية فإن الحياة «هي الفاعلية ذات الوساطة المتواصلة مع ذاتها»[١٩٦]. ووساطة هذه الفاعلية ليست في الكيان العضوي الأرضي إلا «جثة العملية الحيوية»[١٩٧]: فالجسم الأرضي هو «النظام الكلي» للأجرام الفردية[١٩٨] التي تكون فيها عملية التكوين للأشكال المختلفة ماضياً. والأرض كيان عضوي ميت يحتوي على «كريستال الحياة» لكنها أيضاً وفي آن «أساس الأرضية»[١٩٩] التي تتطوّر انطلاقاً منها الحيوية الفردية:

«إن حياة الأرض هي عملية المُناخ والبحر، حيث يتم توليد هذه العناصر (الهواء والماء والنار والتراب)، وكل واحد منها له حياته لذاته كما إن مجموعها لا غير يكون هذه العملية»[٢٠٠].

إن للكيان العضوي الأرضي بالنسبة إلى هيغل قدرةُ الحفاظ على ذاته إلا أن الكيان العضوي هو الوحيد الذي له التحدّد الصوري الذاتي:

«يبدأ العضوي بالفردية ويصعد إلى الجنس، لكن هذا المسار هو كذلك مسار مباشرة للمتناقض. فالجنس البسيط ينزل إلى الفردية إذ إن تمام الفرد صعداً نحو الجنس بتوسط صيرورته محذوفاً هو كذلك صيرورة فردية الطفل المباشرة، والغير بالنسبة إلى حياة الأرض الكلية هو إذاً الحي العضوي الحقيقي الذي يتواصل في جنسه. إنه في المقام الأول الطبيعة النباتية أولى درجات كون الشيء لذاته والانعكاس في الذات، لكنه ليس إلا كوناً الذات مباشراً وشكلياً، فهو ليس اللاتناهي الحقيقي، فالنبات تطلق من ذاته مراحله باعتبارها أجزاء وهو ليس إلا النقطة الذاتية من الحياة. وإذن فالنبات يبدأ حيث تكون (ص ١٣٩) الحيوية مجتمعةً في نقطة، وهذه النقطة تتضمن ذاتها وتنتجها ثم تبتعد عن ذاتها لتلدها من جديد»[٢٠١].

ليست الذاتية في الكيان العضوي النباتي شخصية فحسب، بل هي تكون

---

(١٩٦) Ebd., § 338.

(١٩٧) Ebd., § 337.

(١٩٨) Ebd., § 338.

(١٩٩) Ebd., § 341.

(٢٠٠) Ebd., § 341 Zusatz, s.361.

(٢٠١) Ebd., § 342 Zusatz, s. 371.

بصورة موضوعية في شكل في جسد ينقسم إلى أجزاء مختلف بعضها عن بعض. وبذلك فالمرحلةُ المثالية قد أصبحت قائمةً في باطن الحياة نفسها. إن الكائن العضوي النباتي صيرورة خارج الذات وانقسام إلى عدة أفراد:

«إن عملية تصوير الفرد المتشخص وتوالده تطابق بهذه الصورة الإنتاج الذاكر للفرد الجديد. وكلية الفرد عينه أو الواحد الذاتي الذي للفرد لا تنفصل عن التشخص الحقيقي، بل إنما هي تغرق فيه. فالنبات باعتباره كياناً عضوياً مقابلاً لوجوده في ذاته (الفقرة ٣٤٢) ليس هو ذاتيةً موجودة لذاتها ولا يحدد لإمكانه انطلاقاً من ذاته ولا له نقلة من موضعه ولا هو كذلك لذاته قبالة التشخص الفيزيائي والتعين المتفرد لذاته. ومن ثم فليس له وجبات استمداد غذائي (Intussuszeption) منفصلة بل له اغتذاء متصل التيار وليس له علاقة بالجماد المحقق للتفرد بل علاقته بالعناصر الكلية»[٢٠٢].

ويحيل هيغل في هذا السياق إلى غوته الذي يثمن نظريته في الطفرات. ويتمثل فضل غوته بخصوص طبيعة النبات في كونه تجاوز ما كان سارياً إلى ذلك الحين من الاقتصار على مجرد التفاصيل ووجه النظر إلى «وحدة الحياة»[٢٠٣].

والحياة النباتية تنقسم إلى عملية مثلثة تخص علاقة الكيان العضوي النباتي بذاته وبالعالم الخارجي (الصورة أو الشكل) والتأثير المتبادل مع الواقع الخارجي (الهضم) وبإنتاج فرد من الجنس نفسه. إن العملية التي يقطعها الكيان العضوي النباتي تمثل نفي التشخص المباشر وتخارج عناصر الحياة النباتية والانتقال إلى الكيان العضوي الحي أعني الكيان الحيواني[٢٠٤].

لم يبق التشخص قائماً في الكيان العضوي الحيواني باعتباره فرداً مباشراً بل هو أصبح مرتقياً إلى الذاتية «الكلية الذاتية الموجودة في ذاتها»[٢٠٥]. والكيان العضوي الحيواني يتميز بالحركة الذاتية فهو بخلاف

(٢٠٢) Ebd., § 344.

(٢٠٣) Vgl. Goethe, 1790.

(٢٠٤) Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), HW 9, § 349.

(٢٠٥) Ebd., § 350.

النبات يمكنه أن يحدد بذاته موضعه. وبفضل علمية التحلل والحفاظ على الذات اللذين يبنيان صورته وينتجان الحرارة وهو يغتذي بفضل «استمداد غذائي متقطع» يكشف عن نوع متفرد يتملك الطبيعة الجامدة وله قبل كل شيء الشعور إنه شعور بالذات أعني فردية كلية[٢٠٦].

وعلى مستوى أرفع من مستوى النبات يتحدّد الكيان العضوي الحيواني في هذا المضمار في ثلاثية من المراحل (الصورة والاستيعاب والتوالد)، كل واحدة منها تكون صورته كل المادة الفردية، مضمونها وانتقالها إلى الأخريين.

أما بخصوص عملية التشكّل فإن الصورة والذاتية تعبّران عن ذاتيها في الكيان العضوي الحيواني باعتبارهما كلاً لا يتعلّق إلا بذاته. فالذات الحيوانية هي هنا «كون في الذات بسيط وكلي» في تعينه الخارجي (الحاسية) إنه تشخص يعبّر عن ذاته بالقدرة على الاستثارة ورد الفعل إزاء الخارج (قابلية الاستثارة) وهو وحدة هذين الوجهين من حيث هو توالد[٢٠٧].

إن الشعور بالذات الذي يميز الكائن العضوي الحيواني يتعالق بالمشاعر الحسية (حاسة اللمس وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة البصر وحاسة السمع) مع الطبيعة غير العضوية[٢٠٨]. فتنشأ علاقة عملية: فغريزة تخطيه تلتقي بالشعور السلبي الذي يدعو التعين الخارجي في الذات والشعور بالحاجة (النقص). فمن علامات الحي الشعور بالحاجة (النقص) وما يكون الذات هو «تضمنها تناقضها مع نفسها وتحملها إياه»[٢٠٩].

وبواسطة عملية استيعاب الطبيعة الخارجية تتحدّد الذاتية باعتبارها كلياً عينياً أي جنساً[٢١٠]. والجنس كلية تقوم من حيث هي مادة الشخص الذاتي. لكنها تتوق من حيث هي كلية إلى نفي كل صورة متشخصة تكون فيها الذات الحيّة مجرد شيء مباشر[٢١١]:

---

(٢٠٦) Ebd., § 351.

(٢٠٧) Ebd., § 353.

(٢٠٨) Vgl. Ebd., § 358.

(٢٠٩) Ebd., § 359.

(٢١٠) Vgl. Ebd., § 366.

(٢١١) Vgl. Ebd., § 367.

«إن الطابع المباشر لفكرة الحياة هي كون المفهوم ليس هو من حيث هو مفهوم موجوداً في الحياة. ومن ثمّ فوجوده يخضع لشروط العالم الخارجي ووضعيّاته المتعدّدة ويمكن أن تبدو في أفقر الصور وقابلية الإثمار التي للأرض تمكن الحياة من الانتشار في كل مكان وبكل الكيفيات»(٢١٢).

إن الوجه السلبي لتفرع الجنس إلى أنواع يقابله الوجه الإيجابي للفرد الذي يتعلّق بالفرد الآخر تعلّقه بذاته. فهذه العلاقة تنشأ من كون الفرد يشعر بكونه غير مناسب للجنس المتحقق في فرديته. والشعور بعدم المناسبة هذا يستدعي الحاجة والغريزة إلى الجنس أعني إلى الشعور بالذات (ص ١٤٠) في السعي إلى الوصول إلى فرد آخر من الجنس نفسه والتوحد معه لإيصال الجنس إلى الوجود (لإيجاد الجنس بالتوالد)(٢١٣).

يبين الكيان العضوي الحيواني بفرديته السلبية التي للموجود المتشخّص قبالة حياة الجنس الكلية. فهذه السلبية تتبيّن في الصراع الدائر بين الكيان العضوي والطبيعة العضوية الصراع الذي يظهر في شكل مرضٍ عندما يتعيّن أحد عناصر النظام أو أحد أعضائه فيتشخص ذاتاً بعينها وينفصل عن الكل(٢١٤). والمرض يفسد المجرى الموحد والمتزامن لعملية الحياة (الحاسية وقابلية الاستثارة والتوالد): والحمى هي ردة فعل الكل ضد فاعلية منفصلة بالتعين ومحاولة استعادة التكيف مع الوضع المتجدد(٢١٥). والوظيفة المماثلة تحدّد الدواء الذي ينبغي أن يفرض على الكيان العضوي ليرد الفعل بصورة متحدة فيستعيد ذاته. ففي النظرية البراونية للمرض التي كانت حينئذٍ تتمتع ببعض الصيت قيم هيغل الإحالة إلى المرحلة الكلية التي للحياة التي ينبغي أن تكون دائماً معارضةً لجمود المتشخص في الأفراد. إلا أن عدم كفاية الكيان العضوي الفردي قبالة حياة الجنس الكلية شيء مكون وهو في الغاية مما لا يمكن تخطيه: فليس بوسع حياة الفرد المباشرة أن تنقل ما فيها من كلية

---

(٢١٢) Ebd., § 368 Anm.

(٢١٣) Vgl. Ebd., § 369.

(٢١٤) Vgl. Ebd., § 371.

(٢١٥) Vgl. Ebd., § 372.

وذلك هو «مرضها الأصلي» و«البذرة الفطرية للموت»[٢١٦].

وبفضل «الموت الطبيعي» يتم تجاوز التناقض بين التشخص المباشر وكلية الفرد. وهكذا يتم تجاوز الصورة الأخيرة لغيرية الفكرة:

«وبذلك فالطبيعة قد أوغلت فتجاوزت إلى حقيقتها في ذاتية المفهوم الذي تمثل موضوعيته ذاتها لامباشرةَ الفرد التي تم تخطيها ونسخها (. . .) بحيث إن المفهوم قد وضع المفهوم الذي يكون وجود الواقع المطابق له هو المفهوم: إنه الروح»[٢١٧].

٤ ـ ٤ فلسفة الطبيعة والعلم

تمثل فلسفة الطبيعة التأملية التي وضعتها المثالية الألمانية بمفهوميتها وصيغتها اللتين تبدوان على أقل تقدير ـ جزئياً ـ أمراً غريباً، نظريات شلنغية وهيغلية مختلفة تمثل محاولةً مثيرة للإعجاب لتأمل توحيدي للظاهرات الطبيعية وبتناغم وليس بتناقض مع حصائل علوم العصر التجريبية. وحتى نوضح ذلك يكفي أن نقرأ إضافات هيغل إلى فقرات **الموسوعة**. فمنها يمكن أن نعيد بناء مناقشات المعاصرين له في الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء وعلم النبات والطب. وكان منطلق فلسفة شلنغ الطبيعية في جوهره أزمة النماذج العلمية في عصره في مجال الفيزياء وعلم الحياة التي كانت خاضعة لضغط المكتشفات الجديدة. وفي المرحلة الثانية من فلسفة الطبيعة التأملية حاول شلنغ أن يؤول الطبيعة وظاهراتها بمنظور أفلاطوني محدث باعتبارها تجلياً لمبادئ وجودية كونية[*]. ولكن كذلك في صلة متناسقة لم ينفِ شلنغ أهمية البحث التجريبي.

وكان شلنغ وهيغل واعيين بأن فلسفة الطبيعة لا تستطيع تعويض العلم، في مجالاته المختلفة، ولا هي تريد أن تعوضه بل هي تعمل باعتبارها تأملاً

---

(٢١٦) Ebd., § 375.

(٢١٧) Ebd., § 376.

(*) هذه هي همزة الوصل المباشرة بين الحقبتين العربية والألمانية: الأفلاطونية المحدثة كما سبق أن بينت في كلامي على الأفلاطونيات المحدثة الأربع: اليونانية والعربية واللاتينية والجرمانية (انظر: أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

عاماً للظاهرات الطبيعية على مستوى آخر غير مستوى العلوم الوضعية.

إن ما يميز فلسفة الطبيعة بحزم، هو ضرورة صورة عقلية للبحث العلمي في الطبيعة الذي لا ينبغي أن ينقلب إلى تفرع غير قابل للتوقع من مجالات مشتتة لا تقبل المقارنة في ما بينها ولا تتواصل. فتشظي صورة العالم الطبيعي نتجت عن العلم الحديث ومنهجه الموضعن له. ومع تواصل حذف الوجه الكيفي من المنظور العضوي الذي كان مميزاً للطبيعة إلى حدود النهضة لم يفقد الطبيعة «هالتها» فحسب بل هو كذلك حذف الرابطة الحية التي تصلها بالإنسان. إن الإنسان الحديث خلق لنفسه طبيعةً «ثانية» ـ العالم التاريخي ـ باعتباره موطنه «الطبيعي»، ومن أجل ذلك طور «علماً جديداً». إن مرحلة الإنسان الطبيعية وجسديته صارت بفضل النقيض تعرف بالوجه العقلاني والروحي ـ وهي ثنائية تتخلل الفكر الحديث كله.

تمثل فلسفة الطبيعة التي للمثاليين الألمان محاولةً للتأويل التوحيدي بين المادة والروح، وبين الطبيعة والتاريخ باعتبارهما مرحلتين (وجهين) من العملية الواحدة نفسها. فهم لم يحاولوا في هذه الفلسفة فهم الظاهرات التي اكتشفها البحث التجريبي بأن أخضعوها لخطاطات مجردة، بل هم أولوها بما اعتبروها مراحل بنيوية لانتظام الحياة الذاتي في صورها المختلفة. لم يكن نزاعهم الحجاجي متجهاً عامة ضد النظرة الفلسفية للمحدثين. إنما كانت فلسفة الطبيعة تؤكد موقفها ضد النظرة الثنائية والوضعانية التي كانت للعلم الحديث حول المرحلة الحية من وحدة الكل العضوية وحضور العقل في الطبيعة و«غيريتها» التي هي غيرية نسبية لا غير (ص ١٤١) قبالة الوعي والمصير المشترك بين الطبيعة والإنسان، وكذلك الإحساس بالمعية والمسؤولية الإحساس الذي يتّخذ شكل الخصائص الخلقية.

وإذا غضضنا الطرف عن بعض المبالغات المثالية أمكننا القول إن فلسفة الطبيعة هذه لا ينبغي كذلك أن نراها محاولة لكبت العلم الحديث الذي آل إلى إفقاد الطبيعة مفعولها الساحر، بل هي بالأولى سعي لاستعادة معنى العلم العملي وهدفه اللذين يكمنان في خاصية الإنسان المحددة لذاته.

جيان فرنكو فريغو
وأبو يعرب المرزوقي

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Bonsiepen, Wolfgang. *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: mathematische versus spekulative Naturphilosophie.* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997.

Falkenburg, Brigitte. *Kants Kosmologie: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert.* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2000. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 77)

Friedman, Michael. «Kant and the Exact Sciences, Fichte und Schelling.» in: Helmut Girndt, ed., *Realitaund Gewissheit : Tagung der Internationalen J.-G.-Fichte-Gesellschaft (6.-9. Oktober 1992) in Rammenau in Zusammenarbeit mit dem Istituto per gli studi filosofici.* Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 1994. (Fichte-Studien; Bd. 6)

Gloy, Karen. «Die Naturauffassung bei Kant, Fichte, und Schelling.» in: Helmut Girndt, ed., *Realitaund Gewissheit : Tagung der Internationalen J.-G.-Fichte-Gesellschaft (6.-9. Oktober 1992) in Rammenau in Zusammenarbeit mit dem Istituto per gli studi filosofici.* Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 1994. (Fichte-Studien; Bd. 6)

Gloy, Karen und Paul Burger (eds.). *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus.* Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1993. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 33)

Lefèvre, Wolfgang und Falk Wunderlich. «Kants naturphilosophische Begriffe (1747-1780).» in: Wolfgang Lefèvre. *Eine Datenbank zu ihren expliziten und impliziten Vernetzungen.* Berlin: De Gruyter, 2000.

Pollok, Konstantin. *Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft»: Ein kritischer Kommentar.* Hamburg: F. Meiner Verlag, 2001. (Kant-Forschungen; Bd. 13)

Schwabe, Karl-Heinz und Martina Thom (eds.). *Naturzweckmaund aKultur: Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft.* Sankt Augustin: Academia, 1993.

Durner, Manfred, Harald Korten und J. Jantzen. «Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften, 1797-1800.» in: *F. W.J. Schelling: Historisch-kritische Ausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1994.

Gerhard, Myriam. *Von der Materie der Wissenschaft zur Wissenschaft der Materie: Schellings Naturphilosophie im Ausgang der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes und ihre Kritik einer systematischen Bestimmung des Verhavon Natur und Vernunft*. Berlin: Duncker and Humblot, 2002. (Erfahrung und Denken; Bd. 89)

Hasler, Ludwig (ed.) *Schelling, seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte : Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1981.

Heckmann, Reinhard, Hermann Krings und Rudolf W. Meyer (eds.). *Natur und Subjektivitazur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling: Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1985. (Problemata; 106)

Jantzen, J. «Die Philosophie der Natur.» in: Hans JSandkühler (ed.). *F. W. J. Schelling*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1998.

Rudolphi, Michael. *Produktion und Konstruktion: zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001. (Schellingiana; Bd. 7)

Sandkühler, Hans Jörg (ed.). *Natur und geschichtlicher Prozess: Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings: Mit einem Quellenanhang als Studientext und einer Bibliographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 397)

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich. *Von der wirklichen, von der seyenden Natur: Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1996.

Breidbach, Olaf. *Das Organische in Hegels Denken: Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800.* Würzburg: Königshausen and Neumann, 1982. (Epistemata, Reihe Philosophie; Bd. 10)

Engelhardt, Dietrich von. *Hegel und die Chemie: Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800.* Wiesbaden: Pressler, 1976. (Schriften zur Wissenschaftsgeschichte; 1)

Frigo, G. F. «Von der Natur als dem «sichtbaren Geist» zur Natur als «Anderssein des Geistes»: Der Ort der Natur in der Jenaer Reflexion Schellings und Hegels.» in: Klaus Vieweg, ed., *Hegels Jenaer Naturphilosophie.* München: Fink, 1998. (Jena-Sophia. Abteilung II, Studien; Bd. 1)

Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770 - 1801.* Oxford: Clarendon Press, 1972.

Horstmann, Rolf-Peter und Michael John Petry (eds.). *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis.* Stuttgart : Klett-Cotta, 1986. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Bd. 15)

Ihmig, Karl-Norbert. *Hegels Deutung der Gravitation : eine Studie zu Hegel und Newton.* Frankfurt am Main: Athena, 1989. (AthenaMonografien. Philosophie; Bd. 252)

Illetterati, Luca. *Natura e ragione: Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel.* Trento: Verifiche, 1995.

Neuser, Wolfgang: *Natur und Begriff: Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel.* Stuttgart; Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1995.

Petry, Michael John (ed.). *Hegel and Newtonianism.* Dordrecht; Boston, MA: Kluver Academic Publishers, 1993. (Archives internationales d'histoire des idées; 136.)

Klaus Vieweg (ed.). *Hegels Jenaer Naturphilosophie.* München: Fink, 1998. (Jena-Sophia. Abteilung II, Studien; Bd. 1)

الفصل السادس

[١٤٤]

الحرية والعلم الخلقي (١) والحياة الأخلاقية (٢)

١ ـ الفلسفة الخلقية في المثالية الألمانية ـ مدخل

إنّ كون المثالية الألمانية لم تكن أبداً «مدرسة» فلسفيةً تطوّرت على نحو خطّي ولا كانت متجانسة في منظومتها الفلسفية بعامة، هو أمر ينكشف على نحو بيّن في ميدان الفلسفة الخلقية. فإنّ كنط قد فكّر في ما كان يشغل فروع الفلسفة ومنظومة الإشكالات التي تخصّها، بل هو لم يغادر في شيء نطاق الفلسفة المدرسية الألمانية كما كان قد تمّ إحصاؤها من قِبل كريستيان وولف. وحتى فيشته الشاب، الذي اعتبر نفسه مكمّلاً للفلسفة المتعالية الكنطية، هو قد قدّم قسمين من «نسقه الأصلي»[١] الثلاثي التركيبة تحت تسميات صناعية كلاسيكية: «الحق الطبيعي» و«نظرية الأخلاق» (٣). وتسمّى الصنائع التي تناظرها لدى كنط «نظرية الحق» و«نظرية الفضيلة»[٢].

إنّ الفلسفة الخلقية هي لدى كلا الفيلسوفين قسم هام من نسقهما الفلسفي، بسطاه بشكل واسع في الأعمال الكبيرة. أمّا عند شلنغ وهيغل

---

(١) Vg. Den Titel von Baumanns 1972; *Fichtes ursprüngliches System.*

(٢) Die beiden Teile der *Metaphysik der Sitten* (1797).

فهي قد فقدت هذه المكانة الرفيعة. فإنّ «التجربة الخلقيّة»(٤) هي لدى هيغل موضوع باب فحسب من مؤلّفه عن فلسفة الحق، وأمّا لدى شلنغ فهي قد صارت دون ذلك(٥). ذلك أنّ الحقّ والتاريخ، من حيث هما عمليتا تعيين موضوعي للعقل، قد برزا فأصبحا يشغلان الصدارة؛ أمّا استخدام مفاهيم العقل الكامن في أساس الفلسفة الخلقية لدى كنط وفيشته فقد وقع التشكيك في صلاحيته بوصفه أمراً «مجرّداً».

إنّ الفلسفة العملية التي وُضعت، من حيث هي نظرية في مبادئ العقل، «قبالة» واقع تاريخي ناقص، قد تمّ تحويلها إلى ضرب من فلسفة «العقل في التاريخ» (انظر الفصل ٧: القانون والدولة، والفصل ٨: التاريخ). فكنط كان، بلا ريب، قد أعطى الدافع الحاسم للذهاب نحو فلسفة في التاريخ قائمةٍ على نظرية في العقل[٣]. وكان فيشته قد أيّده في هذا التوجّه[٤]. وتبعاً لذلك اكتسبت فكرة التاريخ في ما بعد لدى هيغل ـ وذلك في صلة مع «الجدلية» التي طوّرها فيشته باعتبارها منهجاً للعرض الفلسفي [للمسائل] ـ دلالة أساسيّة جدّاً، بحيث إنّ الخلقيّة هي أيضاً قد تمّت «أرخنتها»(٦)، بأنْ وقع إدماجها ضمن إعادة بناء للتراث الخلقي والتراث الحقوقي على أساس فلسفة في العقل: [في معنى] «نسخ (٧) الخلقيّة بالأخلاق»(٨) (انظر العنصر ٥)[٥].

إنّ غضّ الطرف عن كلّ الاختلافات الموجودة بين المؤلفين يمكّن على ذلك بتعقّب فكرة هادية تخترق فلسفة المثالية الألمانية في جملة أطوارها: إنّها فكرةُ تفسير الحرية بوصفها استقلال الذات بأمرها (٩) بالاعتماد على نظرية في العقل. وإنّ ذا لأمرٌ يمكن للمرء، متى أراد بذلك أن يضع كوكبة من النظريات الفلسفية على هذا القدر من التركيب تحت قاسم مشترك، أن يعتبره بمثابة مشروع مركزي للمثالية الألمانية برمّتها. ففي حقل الفلسفة الخلقية يصدق على نحو لا يقبل الجدل أبداً،

---

(٣) Vgl. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), and *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), *Streit der Fakultäten* (1798).

(٤) Vgl. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), *Reden an die deutsche Nation* (1808).

(٥) Vgl. Siep 1992, S. 10.

أن نقول: إنّ الأمر يتعلّق بالحرية، بل إنّ ذلك يصدق من منظور كنط وفيشته وهيغل على الفلسفة في جملتها.

إنّ الترابط بين الحرية واستقلال الذات بأمرها، كما تمّ فهمه وتطويره بشكل نسقي في نطاق المثالية الألمانية، هو أمرٌ ـ لنقل ذلك عرضاً ـ كان جان جاك روسو قد صاغه في كتاب **العقد الاجتماعي** من دون أن يوضّحه على النحو التالي:

«إنّ طاعة القانون الذي يسنّه المرء لنفسه (١٠) هي الحرية»[٦].

ويطلق روسو على هذه الحرية، في تباين مع الحرية «الطبيعية» (*libert naturelle*)(١١) والحرية «المدنية» (libert civile)[١٢]، اسم الحرية «الأخلاقية» (libert morale) (١٣). وهي تعني عنده الحرية التي تميّز الإنسان بما هو إنسان تمييزاً نوعيّاً. وإنّ فهم هذه الفكرة [أي الحرية باعتبارها استقلال الذات بأمرها وتشريعها لذاتها]، والتي كان من الجليّ أنّ روسو قد تصوّرها قبلُ على نحو حدسي، وعلى كلّ حالٍ لم يذهب بعيداً في عرضها وإيضاحها بشكل نسقيٍّ، هو أمرٌ يدخل في تلك الدفعات الفكرية الخصبة التي أخذها كنط عنه وقرأها(١٤) على نحو فلسفي، وجعلها في هذه الحالة أمراً يتنزّل في نطاق نظرية شاملة في العقل العملي. وإنّ فيشته وهيغل قد جعلا أيضاً من فكرة الحرية الروسوية، ضمن التأويل النسقي الذي أعطاه كنط عنها، فكرة هادية لتفلسفهما. لذلك فإنّه يمكن أن نؤكّد مرة أخرى بشيء من الوجاهة أنّ المثالية الألمانية تتمثّل نفسها بوصفها تحويلاً فلسفياً نسقيّاً من طراز رفيع لفكرة روسو عن الحرية. وعلى الأرجح ما كانت هذه الفكرة عن الحرية لتصبح فاعلة بهذا القدر لو أنّ كنط لم يقم بإدماجها ضمن إعادة صياغته للغرض «الأصيل» للميتافيزيقا. إذ تحت قلم كنط انكشفت الحرية بوصفها ماهية للعقل وظهر هذا الأخير بوصفه عقلاً عمليّاً في المقام الأوّل.

من البداهي أنّ تلقّي التصوّرات ذات التأثير الكبير على مدى التاريخ، إنّما كان له هو أيضاً أهمّيته في ما يتعلّق بتطوّر الفلسفة الخلقيّة في نطاق

(٦) Rousseau, *Vom Gesellschaftvertrag* (1762), I. Buch, 8, Kap., S. 23.

المثالية الألمانية. إنّ المذاهب الأخلاقية القديمة، من قبيل مذاهب أفلاطون وأرسطو والرواقيين وأبيقور، قد كانت حاضرة بقدر حضور الفلسفات الخلقية الحديثة، سواء تلك التي تعود إلى البريطانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مثل: فرنسيس هوتشيستون، ديفيد هيوم، آدم سميث، حتى لا نذكر إلّا أسلاف كنط المباشرين، أو إلى العقلانية الألمانية في ذلك الوقت (كريستيان وولف، أليكسندر باومغارتن). بيد أنّه لم توجد أبداً أيّة فكرة فلسفية كان لها مثل هذا التأثير الكبير على الكتّاب(١٥)، الذين نطلق عليهم اليوم [١٤٥] اسم المثالية الألمانية، مثل فكرة كنط عن التشريع الذاتي بوصفه مبدأ للعقل.

٢ ـ كنط

بعد أن اشتغل كنط في السنوات ١٧٤٠ و١٧٥٠ اشتغالاً واسعاً ومتنوّعاً على المسائل الفيزيائية، ومنذ أن أخذ يوجّه انتباهه بشكل مطّرد نحو [البحث في] «منهج الميتافيزيقا» ويرسم في غضون السنة ١٧٦٠ خطّةً من أجل تأسيس جديد للفلسفة، كانت الفلسفة الخلقية حاضرة أيضاً على أجندته. بل إنّ كنط كان يفترض منذ ١٧٧١ أنّه على وشك أن ينشر تحت عنوان «حدود الحساسية والعقل» «مشروعاً» موسّعاً وكاملاً كان «يجب أن يحتوي على الشيء الذي يشكّل طبيعة نظرية الذوق والميتافيزيقا والأخلاق»(٧). لكنّ الأمور قُدّر لها أن تجري على نحو آخر، على الأقلّ في ما يخصّ ترتيب الأغراض (١٦) وتوقيت إنجاز تلك المشاريع. وما خلا البحث في وضاحة المبادئ الأساسية للاهوت الطبيعي والأخلاق لسنة ١٧٦٤ فإنّ أوّل نصّ خصّصه كنط للفلسفة الخلقية، بوصفها موضوعاً قائماً برأسه، هو **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٨٥. فإذا أضفنا إليه **نقد العقل العملي** و«نظرية الفضيلة» من **ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٩٧، تكوّن لدينا ثالوث الأعمال الكنطية الكبرى في الفلسفة الخلقية. إلّا أنّه توجد أيضاً بعض الاستكمالات والزيادات الهامّة قبل كلّ شيء ضمن **نقد ملكة الحكم** سنة١٧٩٠، **والدين في حدود العقل بمجرّده** سنة ١٧٩٣ وحول «القول المأثور» هذا أمر قد يمكن أن يكون صحيحاً في النظرية، إلّا أنّه

(٧) Kants Brief an M. Herz vom 7. Juni 1771, AA X, S. 123.

لا يصلح بالنسبة إلى «الممارسة» سنة ١٧٩٣ ومن أجل «سلم أبدية» سنة ١٧٩٥ وحول «حقّ مزعوم في الكذب محبّةً للإنسان» سنة ١٧٩٧.

كان للأعمال الثلاثة الكبرى مطالب متباينة وكانت الأمور تجري فيها على أنحاء مختلفة. فإنّ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** و **نقد العقل العملي** قد وُصِفا من طرف كنط نفسه بأنّهما «عملان أوّليان» يمهّدان الطريق نحو ميتافيزيقا الأخلاق (التي لم يقدّمها)، وذلك مثلما كان على **نقد العقل المحض** أن يؤدي وظيفة «مدخل تعليمي»[(٨)](١٧) إلى ميتافيزيقا الطبيعة كما للقسم المعروض من النسق (والذي لم يعرضه كنط طبعاً بنفسه أبداً). وكما إنّ **نقد العقل المحض** قد سبق أنْ عيّن المهمّة القاضية بالبحث في ما إذا وبأيّ وجه يتوفّر العقل المحض على المعارف بشكل قبلي، فإنّ على الكتابات المتعلّقة بتأسيس الفلسفة العملية» أن تبحث في الفكرة والمبادئ الخاصة بإرادة محضة ممكنة، وليس في أفعال الإرادة الإنسانية بعامة وشروطها، والتي هي مستقاة في الجزء الأكبر منها من علم النفس»[(٩)]. كان السؤال ههنا هو ما إذا وبأيّ وجه [يمكن القول] إنّ «العقل المحض [...] هو بالنسبة إلى ذاته وحدها عقل عمليّ»[(١٠)]، بمعنى ما إذا كان هذا العقل، الذي يرسم للطبيعة قوانينها، هو يمنح أيضاً قوانين الفعل. أمّا **ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٩٧ فقد صاغت بالنسبة إلى الميدان الحقوقي (نظرية الحق) منظومة المبادئ الأساسية للحق الشخصي والحق العام وصاغت بالنسبة إلى ميدان الأخلاق (نظرية الفضيلة) منظومة الواجبات إزاء النفس وإزاء الغير كما الواجبات التامة وغير التامة. وأمّا الأعمال الأخرى فقد عملت على إيضاح مسائل الفلسفة الخلقية في السياق الذي يخصّ كلّ واحد منها في كل مرة. فعلى سبيل المثال تمّ التعرّض في النص عن الدين(١٨) إلى الترابط بين الأخلاق ودين العقل وديانات الوحي التاريخية، كما دار البحث في المقالة عن السلم الأبدية حول العلاقة بين السياسة والحق والأخلاق.

إنّ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** و **نقد العقل العملي** هما محاولتان

---

(٨) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), B 25/A 11.

(٩) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 390.

(١٠) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, S. 31.

حيثيتان، متباينتان كلّيةً، من أجل توفير «مدخل تعليمي» إلى ميتافيزيقا الأخلاق[(١١)]. ابتدأ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** فجأةً في القسم الأوّل منه بمفهوم الإرادة الطيّبة واستبعد السير القائمة على مذهب السعادة (١٩) وأقحم مفهومات الواجب والاحترام، ثمّ عمد في القسم الثاني إلى بيان الفرق بين الأوامر الفرضية (٢٠) والأوامر القطعية وقدّم الصيغ الخمس للأمر القطعي، من أجل أن ينتهي في القسم الثالث إلى تناول مسألة إمكانية استنباط القانون الأخلاقي وإمكانية البرهنة على الحرية. «هذا القسم الثالث هو من عدة وجوه أكثر تفصيلاً، إلّا أنّه قد تُؤوِّل على نحو أدّى إلى نتائج متباينة[(١٢)] «أمّا **نقد العقل العملي** فهو قد بدأ على الضد من ذلك بإرساء منطقٍ في القضايا العملية، قام في الفقرة ٧ نتيجةً أولى مؤقتة بصياغة «القانون الأساس للعقل المحض العملي»، الذي سمّاه كنط أيضاً «قانون الأخلاق»(٢١) و«القانون الخلقي»(٢٢). وقد أعاد كنط في ثنايا هذا العمل بالتمام والكمال، مع بعض الفوارق المبرّرة من دون شك، بنية نصّ **نقد العقل المحض**: «نظرية في العناصر» و«نظرية في المنهج»، مع انقسام الأولى إلى «تحليلية» (مبادئ، مفهومات، شعور) و«جدلية» (نقيضة، مصادرات).

تقوم الخطّة النظرية في **نقد العقل العملي**، وذلك بشكل مغاير عن خطّة **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، على إيضاح الخيط النسقي الذي يربط الفلسفة العملية بعملية تحويل الميتافيزيقا التأمّلية (التي فضح كنط ادّعاءها المعرفي بوصفه من دون أساس)، والتي بدأت في **نقد العقل المحض** (وقبل كل شيء في **الجدلية المتعالية** وفي **قانون**(٢٣) [العقل المحض])، ـ إلى «نظرية في مصادرات» «الإيمان الخاص بالعقل»(٢٤) العملي (تمّ التمهيد لها في [فصل] **القانون**(٢٥) من **نقد العقل المحض** ووقع تحقيقها في **جدلية نقد العقل العملي**). وبعد الإقرار بأنّ للعقل مصلحةً عمليّة أصيلة في «مُثُل» الميتافيزيقا ضمن **النقد** الأوّل، فإنّ ما

---

(١١) من أجل مقدمات وشروح، قارن على سبيل المثال: Beck 1960, Oberer 1997, Höffe 2000³, Höffe 2002.

من أجل دراسة شاملة ومفصّلة عن الفلسفة الخلقية لدى كنط قارن: Lequan 2001.

(١٢) Vgl. Henrich 1975, Schönecker 1999.

يأتي الآن في **النقد** الثاني، وذلك تحت هدي بنية مماثلة [١٤٦] في العرض، هو الإلحاق النسقي لهذه المُثُل إلى زمرة وظائف إيمان العقل العملي التي تمّ تعيينها.

٢ ـ ١ العقل العملي والنظام الأخلاقي؛ الخلقيات والحقوق

لم تكن الفلسفة العملية ممثّلَةً، ضمن المخطّط الأصلي لنسق الفلسفة الذي أراد كنط أن يؤسّسه على نحو جديد، إلّا من خلال كلمة «الخلقية»[١٣](٢٦). وسواء في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** أم في **نقد العقل العملي** فإنّ الكلام هو مرة أخرى، على وجه التحديد، في التجربة الخلقية (٢٧). إنّ «الأمر القطعي» في التأسيس و«القانون الأساس للعقل العملي» في النقد هما ما يسمّيهما كنط «قانون الأخلاق» أو أيضاً «القانون الخلقي». ولو أقمنا الاستخدام الراهن للغة على هذه المصطلحات لنجمت عن ذلك صعوبات في الفهم، حالما يريد المرء أن يعيّن العلاقة بين الخلقيات والحقوق عند كنط أو كذلك صلة كلّ منهما مع «القانون الأساس للعقل العملي».وكما يقول عنوان التأسيس (٢٨)، يجب أن يتعلّق الأمر بوضع أسس (٢٩) «ميتافيزيقا الأخلاق». والحال أنّ كنط في **ميتافيزيقا الأخلاق** المنشورة لاحقاً سنة ١٧٩٧ قد درس الحقوق «واجبات قانونية»؛ في المقام الأول وذلك بالإضافة (٣٠) إلى **الخلقيات** «واجبات تتعلّق بالفضيلة». وتبعاً لذلك ربّما قد ينبغي أن يتمّ التفكير أيضاً في العملين التأسيسيين (٣١) كليهما بوصفهما «مدخلين تعليميين»، وذلك سواء بالنسبة إلى الحقوق أم بالنسبة إلى الخلقيات ـ إلّا أنّه من الواضح أنّ الأمر ليس كذلك، إذْ إنّه ليس فيهما أيّ كلام عن الحقوق. ولهذا السبب فإنّه ينبغي أن تُقدَّم هنا بعض الملاحظات التوضيحية. وفي الفصل ٧، فيما يتلو هذا (القانون والدولة) سيتمّ الخوض في ذلك عن كثب وعلى نحو أكثر تفصيلاً.

لا يشير مصطلحا «الخلقية» و«الأخلاق» في الاستخدام الكنطي للغة إلى أيّ ميدان معياري محدّد بشكل مخصوص في مقابل «الحقوق»(٣٢)،

---

(١٣) انظر الموضع في الرسالة المذكورة آنفاً.

بل إلى الميدان الذي يشتمل على أسباب الفعل ذات الطابع الإلزامي كما على الواجبات في جملتها. فسواء في التأسيس أو في النقد الثاني إنّما يتعلّق الأمر عند كنط بتعليل الطابع الإلزامي للواجبات بعامة، وذلك إلى حدّ الجانب المتعلّق بالتمييز بين الواجبات الحقوقية وواجبات الفضيلة، كما التمييز بين نظرية الحق ونظرية الفضيلة الذي قام به في **ميتافيزيقا الأخلاق**. وبالرغم من أنّ هذا أمر لا يتمّ الإفصاح عنه ضمن مصطلح الكتابات التأسيسية على نحو جليّ، فإنّها تمثّل المدخل التعليمي للفلسفة العملية بكاملها. ففي الفقرة ٧ من **نقد العقل العملي** صار شيءٌ ما أكثر وضوحاً من حيث إنّ كنط ههنا قد وصف «الأمر القطعي» (القانون الخلقي، القانون الأخلاقي) بأنّه «القانون الأساس للعقل العملي». إنّ علينا أن نأخذ هذا مأخذاً حرفياً: إنّه قانون أساس لفحص صلاحية كلّ القضايا العملية، وليس فقط المبدأ الخلقي بالمعنى الدقيق للمفاهيم الخلقية اليوم. فهو يضبط المقياس الذي يعيّن واجباً ما بوصفه واجباً، من حيث الشكل ومن حيث العموم(١٤). وهكذا فهو يقوم، سواء بالنسبة إلى الواجبات المتعلّقة بالفضيلة (في مصطلح اليوم: الواجبات الخلقية) أو بالنسبة إلى الواجبات الحقوقية، بضبط ما يجعل منها واجبات. فإنّما انطلاقاً من مفهوم القانون الأساس للعقل العملي ينبغي أن نفهم المفهوم الكنطي للخلقيات: بوصفه تجسيداً للقوانين العملية الإلزامية بكاملها. ومن ثَمّ يجب أن لا يتمّ استنتاجها على العكس من ذلك من إعادة الربط اللاحقة للقانون الحقوقي بـ «الأمر القطعي» ضمن ميتافيزيقا الأخلاق، إلّا أنّ كنط في نهاية المطاف قد تحاشى التمييز الخاص بين الأخلاق (٣٣) والحقوق باللجوء إلى تأسيس خلقيّ للحقّ (بالمعنى الدقيق، غير الكنطي، السائد اليوم).

وهكذا فإنّ أشكالاً عديدة من سوء الفهم قد يمكن أن تنشأ اليوم، وذلك قبل كل شيء بسبب الاختلافات الموجودة في الاستعمال الكنطي للغة. لكنّ كنط قد قام أيضاً من جهته وعلى نحو جليّ، أثناء العمل على صياغة فلسفته الحقوقية (التي لم ينشرها إلّا اثنتي عشرة سنة بعد التأسيس

---

(١٤) Vgl. Ebbinghaus 1948, S. 279 ff.

وتسع سنين بعد النقد الثاني)، بإدخال تحويرات على منظومة الفلسفة العملية ومصطلحها. إنّ فهماً دقيقاً لمسلك كنط إنّما يصبح أكثر صعوبة بسبب أنّه في الكتابات التأسيسية هو قد وضع تلك التحديدات التي تخصّ مفهوم الواجب بعامة (الإلزام) في سلة واحدة مع تلك التأمّلات التي لا تتناول في الواقع غير المعنى الذي يميّز خلقيّة الفعل عن واجب. وهذا أمر سوف يُفصَّل أدناه بشكل أوسع.

٢ ـ ٢ مسلّمات (٣٤)، قوانين عملية، أوامر

يبدأ **نقد العقل العملي** في الفقرة ١ بضرب من منطق القضايا العملية. ههنا يميّز كنط بادئ الأمر بين نوعين من «المبادئ العملية»: «المسلّمات» و«القوانين العملية». وفي ما يخصّ **القوانين العملية** بعامة فإنّ كنط يعرّفها بوصفها «قضايا تحتوي على تعيين كلّي للإرادة، يشمل تحته عدّة قواعد عملية أخرى»[١٥].

أمّا «المسلّمات» فإنّها نوع فرعي من تلك المبادئ العملية، ومن ثَمّ فإنّ طابعها الكلي من درجة رفيعة: هي تحتوي «تحتها على عدّة قواعد عملية أخرى». ومن المهمّ ألّا تغفل أعيننا عن هذا الأمر، إذْ إنّ الأمثلة التي تؤخذ غالباً في الأدب عن المسلّمات، إنّما تمرّ على هذا التعيين الأساس للمفهوم من دون أن تلحظه كلّيةً. إنّ المسلّمات هي مبادئ كلية للفعل، ضمنها يصوغ شخص ما تصوّره لما هو سديد على الصعيد الخلقي. هي تهمّ نمط (أو مبدأ) سيرة هذا الشخص في الحياة. إنّ مسلّمة ما هي مبدأ عملي ذاتي من حيث إنّ الشخص [١٤٧] قد جعلها خاصّته واعترف بها بوصفها صالحة بالنسبة إليه. وإنّ ما يجعل مبدأ عملياً يتحوّل إلى مسلّمة هو أنّ شخصاً ما قد جعل منه مبدأه الخاص. وفي الصياغة الكنطية التي تنصّ على أنّ مسلّمة من شأنها أن توجد «حينما يكون الشرط منظوراً إليه من قِبل الذات بوصفه صالحاً لإرادة الذات فحسب»[١٦]، لا ينبغي أن نفهم كلمة «فحسب» في معنى حصريّ، بل على نحو بحيث إنّ تعريف

---

(١٥) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), § 1, AA V, S.19.

(١٦) Ebd.

(٣٥) مسلّمة ما هو أن يكون معترَفاً بها من طرف ذات ما.

وأمّا القوانين العملية فإنّ كنط يعرّفها إلى الضدّ من ذلك بوصفها مبادئ عملية موضوعية، شرطها هو «أن تكون معترفاً بها بوصفها صالحة بالنسبة إلى إرادة كلّ كائن عاقل». إنّ التعيينات الكلية للإرادة إنّما تعود إلى هذين الأمرين، المسلّمة الذاتية والقانون الموضوعي. لكنّ ما هو موضوعي هو القانون العملي فحسب، وذلك من حيث إنّه ليس مرتبطاً بتوفّر الشرط الخاص بوضع ذاتي للغايات على نحو معيّن. وهكذا بينما تحتوي المسلّمة على لحظة وقائعية، نعني أن تكون معترَفاً بها من قِبل شخص ما، فإنّ للقانون العملي طابعًا معيارياً، وذلك من حيث إنّه يتوجّه إلى كلّ كائن عاقل. إنّ المسلّمة هي مبدأ أساس منحته لنفسي كأمر واقع (٣٦). أمّا القانون العملي فهو مبدأ أساس يسوّغ بالنسبة إلى كلّ شخص من جهة ما هو كائن عاقل، ولذلك يجب عليّ أن أتّخذه لنفسي.

على هذا النحو تمّ تناول التباين المبدئي الممكن لدى الإنسان، الذي هو ليس بكائنٍ عاقل صرف بل هو أيضاً كائن حاسّ، ما بين صلاحية القانون العملي ووجه الانقياد أو عدم الانقياد الممكن له. إلى هكذا كائنات، كما هو حالنا نحن بني الإنسان، إنّما يتوجّه القانون العملي في صيغة الأمر.

٢ ـ ٣ الأوامر الفرضية والأوامر القطعية

يقصد كنط من خلال كلمة «أمر» قضيةً عملية، أي مرشدة إلى [نوع من] الأفعال، وتمتلك الوظيفة الإنشائية(٣٧) التي تتمثّل في «إكراه»(٣٨) إرادة ما [على شيء ما]. فهو «قاعدة (٣٩)، مخصَّصة بواسطة [الفعل] يجب(٤٠) الذي يعبّر عن الإكراه الموضوعي للفعل»[(١٧)]. أمّا إرادة خيّرة وبلغت في ذلك حدّ الكمال «مقدّسة» هي بعدُ وبشكل كافٍ «بمقدورها أن تكون متعيّنة بواسطة تمثّل الخير»[(١٨)]، فإنّها لا تحتاج إلى أيّ إكراه، وذلك أنّها «بشكل آلي» تريد ما هو سديد بالمعنى الخلقي وتقبل أيضاً

---

(١٧) Ebd., s. 20.

(١٨) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 414.

بأن تصير فعّالة لما تريد. وفي تقديرها «أنّ [الفعل] **يجب** [...] هو في موضع غير صحيح، من أجل أنّ **الإرادة** هي من ذات نفسها في توافق ضروري مع القانون»[١٩]. إنّ هذا على الرغم من ذلك لا ينطبق على الإرادة الإنسانية. فبما أنّ الإنسان يملك عقلاً، فهو قادر في الحقيقة على الإبصار بصحّة القانون الخلقي. ولكن لأنّ الأمر عنده على نحو بحيث «إنّ العقل ليس هو بالعلة الوحيدة التي تعيّن الإرادة كلّيةً»[٢٠]، فهو على ذلك من جهة أخرى «لا يفعل على الدوام شيئاً [...] من أجل أنّه قد شُبّه له أنّه من الخير أن يفعله»[٢١].

إنّ الأوامر تتوجّه بالإكراه الذي يفصح عن نفسه من خلالها إلى إرادة قابلة للتأثير عليها بشكل حسّي، ومن ثَمّ إلى كائنات لم تُصنع بشكل عقلي محض، بل هي تملك ملكة حسّ (٤١) ومن خلال هذه ميولاً ورغبات مشروطة. وحدها مثل هذه الكائنات يمكن أن تُوجَّه لها الأوامر، إذ إنّ الكائنات العقلية الصرفة لا تحتاج كما إنّ الكائنات الحسيّة فقط لا يمكن (على الأقلّ ليس بواسطة العقل أو اللغة) أن يتمّ إكراهها. فبينما تصبح الميول لدى الكائنات الحسية فقط فعّالةً «بشكل آلي» مباشر، يصدر لدى الكائنات العاقلة ـ الحاسّة حكمٌ تقويمي بين الميول الحادثة والأفعال [الخلقية]. إذ يتوفّر البشر على القدرة على اتّخاذ المواقف بفضل تقويم ذاتي بإزاء ميولهم الخاصة وذلك في ضوء الأغراض الموضوعة للفعل (المقاصد (٤٢)، النوايا (٤٣) الأهداف القانونية) وقواعد الفعل المعترَف بها. إنّه فقط تحت هذه الشروط، التي هي الشروط الخاصة بالبشر، يمكن وينبغي ـ حسب كنط ـ أن يأخذ القانون الخلقي شكل الأمر.

ومن حيث البناء النسقي، يمكن للتصوّرات الممكنة عن الفلسفة الخلقية حسب كنط أن تُقسَّم بناءً على بعض التمييزات الأساسية بين أصناف الأوامر. إذ يميّز كنط (أ) بين أوامر فرضية (٤٤) وأوامر قطعية (٤٥) و(ب) بين أوامر إشكالية (٤٦) وتقريرية (٤٧) وبرهانية (٤٨). والتمييزان كلاهما

(١٩) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 414.

(٢٠) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), 20 (§1); vgm. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 413.

(٢١) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 413.

يهتديان بالنظرة العامة للأحكام عند كنط[٢٢]. إذ يستند التمييز (أ) أيضاً إلى «علاقة» الحكم أمّا (ب) فإلى «جهة» الحكم.

(أ) يملي علينا الأمر الفرضي فعلاً ف (٤٩) تحت شريطة أنّ المخاطَب يريد الهدف هـ (٥٠) وأنّ الفعل ف هو وسيلة ضرورية ومتوفّرة لهذا الغرض. بذلك تقوم العلاقة ـ هدف ـ وسيلة حينما تقوم نسبة اللزوم الواقعي (٥١) بين ف وهـ. ومن ثَمّ فإنّ تحقيق هـ يقتضي بالضرورة تحقيق ف. وتبعاً لذلك فإنّ أمراً فرضيّاً إنّما له هذا الشكل: «يجب عليّ أن أفعل شيئاً، من أجل أنّني أريد شيئاً آخر»[٢٣]. ومتى أردنا أن نأخذ ذلك في معادلة نقول: إذا أردت هـ، يجب عليك أن تريد ف. هو يأمر فقط بأن يتمّ تحقيق ف (بوصفه وسيلة) من قِبل أولئك المخاطبين فحسب («يكره» أولئك المخاطبين فحسب)، الذين ينطبق عليهم شرط إرادة هـ (بوصفه هدفاً). بيد أنّه من غير الواضح ما إذا كان، وطبقاً لأيّ منطق، يجب أن يكون قيامُ علاقة من نوع هدف ـ وسيلة، مؤسَّسة (بشكل نظري) على اللزوم الواقعي، أمراً كافياً أيضاً على مستوى الوقائع بالنسبة إلى الصلاحية (العملية) لأمر فرضيّ. فإنّ تخصيص كنط للأوامر الفرضيّة من جهة ما هي قضايا عملية تحليلية هو شيء موضع خلاف[٢٤].

أمّا الأمر **القطعيّ** فإنّه يملي علينا فعلاً من دون الشرط المتعلّق [١٤٨] بهدف مفترَض انطلاقاً من أسباب أخرى. وبينما تترك الأوامر الفرضية المجال مفتوحاً أمام ما إذا «كان الهدف عقليّاً وخيّراً»، وتثبت فقط «ما قد ينبغي على المرء أن يفعله حتى يبلغه»[٢٥]، فإنّ الأوامر القطعية تُملي علينا فعلاً بوصفه هدفاً عقليّاً وخيّراً بإطلاق. وبينما يتعلّق الأمر على الدوام في الأوامر الفرضية بـ «مادة الفعل» ونتائجه، يهمّ الأمر القطعي «الشكل والمبدأ اللذين انطلاقاً منهما ينتج [الفعل] ذاته»[٢٦]. وفي الأخير بينما ينحصر ميدان المخاطبين عند القيام بأوامر فرضية في أولئك الذين

---

(٢٢) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), A 70/B 95.

(٢٣) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 444.

(٢٤) Vgl. U. a. Cramer 1972, Seel 1989, Luwig 1999, Mohr 1999.

(٢٥) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 415.

(٢٦) Ebd., s. 416.

يريدون في كل مرة هدفاً مادياً معيّناً، يتوجّه الأمر القطعي إلى كلّ الكائنات العاقلة ـ الحاسّة جميعاً.

(ب) في نطاق الأوامر **الفرضية** يميّز كنط بين أوامر **إشكالية** وأوامر **تقريرية**. إشكاليّ هو الأمر الذي يملي علينا فعلاً «للبلوغ من طريقه إلى أيّ مقصد ممكن فقط علينا تحقيقه»(٢٧). وهو يتّخذ هذا الشكل: «إنّه من الممكن أنّه يجب عليك ف»، وذلك شريطة أنّ المخاطَب يريد هـ. بذلك قد تمّ ضبط الشرط العام: كلّما أردت هـ، فإنّ عليك أن تريد ف. إنّ الأوامر الفرضية ـ الإشكالية إنّما تُملي علينا اختيار ما يناسب وما يتوفّر من «وسائل البلوغ إلى أنواع الأهداف التي نشاء»(٢٨) ومن ثمّة هي بما هي كذلك «قواعد تقنية»(٢٩)، «قواعد براعة»(٣٠).

وأمّا الأمر **التقريري** فهو يملي علينا، حسب كنط، فعلاً هو خيّر وضروريّ من أجل مقصد **فعليّ** ومشترك لجميع الناس(٣١)، وهو له هذا الشكل: «إنّه لأمر **فعليّ** أنّه يجب عليك ف». ما هو مفترَض سلفاً ههنا هو أنّ كلّ الناس فعلاً يريدون هـ. وحسب كنط (وذلك على خطى الفلسفة الخلقية القديمة) ثمّة في الواقع ذلك النوع من الهدف الذي «يمكن للمرء أن يفترضه [موجوداً] بالفعل» لدى جميع البشر، و«بالتالي مقصدٌ هو ليس فقط يمكن أن يكون لديهم، بل يمكن للمرء أن يكون على ثقة من أنّهم جميعاً يملكون مقصداً من هذا النوع وذلك بمقتضى ضرورة طبيعية، وذلك هو مقصد السعادة»(٣٢). فإنّ الأوامر الفرضية ـ التقريرية تحضّ المرء على اختيار «الوسيلة إلى بلوغ السعادة»(٣٣)، «إلى القدر الأكبر من الرخاء الذي من شأنه»(٣٤)، وهي بما هي كذلك

---

(٢٧) Ebd., s. 415.
(الإبراز غير موجود في الأصل).
(٢٨) Ebd.
(٢٩) Ebd., s. 416.
(٣٠) Ebd.
(٣١) Vgl. Ebd., s. 415.
(٣٢) Ebd.
(٣٣) Ebd.
(٣٤) Ebd., s. 416.

نصائح «براغماتية»[٣٥] (٥٢)، «نصائح في التعقّل»[٣٦].

وأخيراً فإنّ الأمر **البرهاني** إنّما يملي على المرء فعلاً ما بوصفه ضرورياً. وهو يتّخذ هذا الشكل: «من الضروريّ أنّه يجب عليك ف». بذلك فإنّ الفعل هو بذاته الهدف، الذي تمّ تعيينه بوصفه جيّداً. وليس يدخل في الاعتبار أيّ هدف آخر غير ذاك المتضمّن في هذا الفعل ذاته. إنّ الأمر الصادر(٥٣) يسوغ بلا شروط. بذلك فإنّ أيّ أمر برهاني هو أمر قطعي. ومن ثَمّ وحدها الأوامر القطعية ـ البرهانية هي أوامر «خلقيّة»[٣٧] وهي «الأوامر (القوانين) الخاصة بالأخلاق»[٣٨].

وبالرغم من أنّ كنط قد استعار مصطلح «الأمر» من الجهاز الاصطلاحي النحوي فإنّه علينا الانتباه إلى أنّ التمييز بين أوامر فرضية وأوامر قطعية لا ينبغي أبداً على وجه التحديد أن يتمّ ربطه بالشكل اللغوي أو أيضاً بالشكل المنطقي للقضايا المماثلة[٣٩].

٢ ـ ٤ القانون الأساس للعقل المحض العملي بوصفه مقياساً للصلاحية العملية

لا يمكن أن يكون القانون الأساس للصلاحية العملية[٤٠] حسب كنط إلّا أمراً قطعيّاً. بذلك فإنّ أيّ معيار (٥٤) لا يكون حسب كنط إلّا معياراً موجِباً، ملزِماً ـ على ـ نحو ـ كلّي، متى كان له أن يأمر «بإطلاق» أي بشكل لا مشروط. والحال أنّ الأوامر الفرضيّة لا تستوفي هذه الشروط، وذلك أنّها على الدوام لا تأمر بشيء (من حيث هو وسيلة) إلّا على أساس افتراض أهداف معيّنة للفعل، هي تتوقّف على مقاصد الشخص في كلّ مرة كما على وضعيات الفعل في كل مرة. من أجل ذلك، وحده أمر قطعي يمكن له، في تقدير كنط، أن يكون مقياساً كلّياً للـ«أخلاق»،

---

(٣٥) Ebd., s. 417.

(٣٦) Ebd., s. 416.

(٣٧) Ebd., s. 417.

(٣٨) Ebd., s. 416.

(٣٩) Vgl. Beck 1960/1974, Cramer 1972, Seel 1989.

(٤٠) Vgl. Oberer 1997a und Oberer 2002.

بمعنى ذا معيارية تسوغ على نحو كلّي. وفي الفقرة ٧ من **نقد العقل العملي** سنة ١٧٨٨، أطلق كنط على هذا المقياس أو القانون الأساس، الذي صاغه، اسم «القانون الأساس للعقل المحض العملي». وهذا نصّه:

«إفعل على نحو بحيث إنّ مسلّمة إرادتك يمكن أن تسوّغ دوماً في الوقت نفسه بوصفها مبدأً لتشريع كلّي»(٤١).

إنّه شكل مطابقة القانون (٥٥) ذاتها، التي هي مضمون الأمر القطعي بما هو القانون العملي الأعلى. وهذا الشكل هو معطىً عبر العقل ذاته، إنّها الأهلية القانونية (٥٦) التي عليها ينبغي أن تُقاس الصلاحية العملية والكيفيّة الخلقيّة لمسلّمة ما.

«بذلك إمّا أنّ كائناً عاقلاً لا يمكنه أن يفكّر في مبادئه العملية ـ الذاتية، أي في مسلّماته، بوصفها في الوقت نفسه قوانين كلّية، أو أنّه ينبغي عليه أن يقبل بأنّ مجرّد صورتها التي بها هي تصلح لتشريع كلّي، إنّما تجعل منها وحدها بذاتها قوانين عملية»(٤٢) [...]

وذلك لأنّ العقل المحض، الذي هو عملي في حدّ ذاته، إنّما هو هنا مشرِّعٌ على نحو مباشر. وإنّ الإرادة إنّما يُفكَّر فيها بوصفها غير تابعة للشروط التجريبية، ومن ثَمّ بوصفها إرادة محضة، معيَّنة بواسطة صورة القانون فحسب وأساس التعيين (٥٧) هذا إنّما يُنظَر إليه بوصفه الشرط الأعلى لكلّ المسلّمات»(٤٣).

إنّ معقولية المسلّمة هي عينها الهدف من الفعل، فإنّ العقل هو «الهدف الوحيد الذي هو ضروري بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الناس، وذلك من أجل أنّه هدف في ذات نفسه»(٤٤). ويربط كنط هذه الأطروحة بالأخرى الأوسع نطاقاً: «إنّ الطبيعة العاقلة إنّما توجد باعتبارها هدفاً في ذات[١٤٩] نفسه»(٤٥). ولأنّ الناس كائنات تتميّز بالعقل فإنّ الإنسانيّة (٥٨)

---

(٤١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), § 7, AA V, s. 30.

(٤٢) Ebd., § 4, AA V, s. 27.

(٤٣) Ebd., § 7, AA V, s. 31.

(٤٤) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 428.

(٤٥) Ebd., s. 429.

هي هدف في ذات نفسه(٤٦). بذلك فإنّ الأمر القطعي قد ضبطه كنط في هذه الصيغة أيضاً:

إفعل على نحو بحيث إنّك تستعمل الإنسانيّة، سواء في شخصك أو في شخص أيّ واحد آخر، بوصفها، دوماً وفي الوقت نفسه، هدفاً، ولا تستعملها أبداً بوصفها مجرّد وسيلة»(٤٧).

هذه الفكرة أدمجها كنط ضمن **نقد العقل العملي** على نحو أكثر تفصيلاً في الجهاز المفهومي لفلسفته الخلقيّة ومنحها بالكلام عن «قداسة» القانون الخلقي وزناً كبيراً وأكدها تأكيداً مثيراً:

«إنّ القانون الخلقي لَشيءٌ مقدّس (لا يُنتهَك)، والإنسان هو بلا ريب غير مقدّس بما فيه الكفاية، إلّا أنّ الإنسانيّة إنّما ينبغي أن تكون في شخصه مقدّسة بالنسبة إليه. ففي الخليقة كافّة يمكن أن يُستعمَل كلّ ما يريده المرء وكلّ ما له قدرة ما عليه، بوصفه وسيلة فحسب؛ وحده الإنسان ومعه كلّ مخلوق عاقل هو هدف في ذات نفسه؛ إذ إنّه هو الذات (٥٩) [التي بها يتعلّق] القانون الخلقي الذي هو مقدّس، وذلك بفضل استقلاليّة حريّته. ففي سبيل هذه بالتحديد تكون كلّ إرادة، حتى الإرادة الخاصة بكلّ شخص، الموجَّهة نحوه هو ذاته، مقيَّدةً بشرط التوافق مع الاستقلال الذاتي للكائن العاقل، وذلك يعني أنّه لا ينبغي أن يتمّ إخضاعه لأيّ غرض لا يكون ممكناً طبقاً لقانون يمكن أن يصدر عن إرادة الذات نفسها التي وقع عليها الفعل؛ ومن ثَمّ ألّا تُستعمَل هذه أبداً بوصفها مجرّد وسيلة، بل في الوقت نفسه بوصفها غاية»(٤٨).

ليس الأمر القطعيّ مجرّد بناء نظري لا يقبل أن يتمّ تطويره إلّا تحت الشروط النسقيّة المخصوصة للفلسفة الكنطية، بل على الأرجح هو ـ كما فهمه كنط بنفسه ـ «واقعة عقليّة»(٦٠)، متوفّرة بالنسبة إلى كلّ إنسان من حيث هو كائن عاقل وتفرض نفسها على كلّ أحد في صلب ضميره بوصفها قانوناً أخلاقياً ملزماً. منذ بدء الخليقة نحن نعرف الأمر

(٤٦) Ebd., s. 430.
(٤٧) Ebd., s. 430.
(٤٨) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 87.

القطعي (على الأقلّ بحواسّنا) ونطبّقها في أحكامنا الخلقية.

«إنّ المرء ليُمكن أن يسمّي (٦١) الوعي بهذا القانون الأساس واقعة عقليّة، وذلك لأنّه لا يمكن للمرء أن يستخرجه بالمماحكة العقلية (٦٢) من المعطيات السابقة للعقل[...]»[٤٩].

لا يجوز أن يقع الخلط بين القانون الأساس العملي والقاعدة الذهبية «ما لا تريد أن يفعله الناس بك، لا تُنزله بأحد». فإنّ هذه تتميّز عن الأمر القطعي من حيث الأساس بأنّها، في المقدّمة الكبرى، إنّما تجعل الأماني والمصالح الذاتية لشخص مفرد معيّن بمثابة المقياس الكلي[٥٠].

ولأنّه قد تمّ تخصيص الأمر القطعي بوصفه القانون العملي الأعلى فإنّ كلّ الواجبات الخلقية، سواء منها الواجبات إزاء الغير أم أيضاً واجبات المرء إزاء نفسه، ينبغي أن تُستنبط من هذا المبدإ. وهذا على الأقلّ في معنى أنّ القانون الأساس للعقل العملي ينبغي أن يقبل إمكانية أن يُطبَّق بوصفه مقياساً للصلاحية على كلّ واجب، هو بما هو كذلك يتردّد في الخضوع إلى الامتحان. لكنّ كنط نفسه لم يقدّم لنا إلّا في حالات قليلة بأيّ وجه هو يتمثّل هذا النوع من الاستنباط أو الامتحان. وحتى في **نظرية الفضيلة**[٥١] التي أسهب في تفصيلها والتي هي ضرب من أخلاقيّات الواجب(٦٣)، فإنّ كنط لم يعرض الواجبات العينية عن طريق استنباطها الصريح من الأمر القطعي. أمّا المحاولات التي بُذلت من أجل سدّ هذه الثغرة في وقت لاحق فإنّها قد بقيت نادرة جدّاً ومجزّأة[٥٢].

٢ ـ ٥ الاحترام من حيث هو شعور خلقيّ؛ الشرعيّة (٦٤) والخلقية

ليس من شأن الإدراك العقلي لصحّة القانون العملي، ولا سيّما لدى كائنات ليست عقليّة محضة بل هي حسّية أيضاً، أن ينتج عنه الفعل الذي يأتمّ بالقانون، نتاجاً آليّاً، وإنّ السبب العقلي للقبول بالادّعاء المعياري

(٤٩) Ebd., s. 31.

(٥٠) Ebd., s. 430 Anm.

(٥١) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.*

(٥٢) Vgl. Ebbinghaus 1959/1988.

للصلاحية ليس هو من تلقاء نفسه (٦٥) السبب الباعث على الفعل بمقتضاه. وبالحريّ أن يُفهم من نفسه أنّ قانوناً من هذا النوع إنّما يتمّ الامتثال له بسبب الاعتراف بصلاحيته العملية، وليس مثلاً لأسباب متقاربة بشكل عرضي، ولكنّها غير متعيّنة بهذا القانون ذاته. على طرح هذا الإشكال عكف كنط في الفصل الذي عقده حول «دوافع العقل المحض العملي»(٥٣). فهو يشاطر نقد الفلسفة الخلقية التجريبية لدى هوتشسون وهيوم وسميث للتصوّرات العقلانية للأخلاق (٦٦): «فإنّ العقل يحلّل الروابط السببية وينشئ الأحكام والقوانين ويصوغ التكهّنات ـ لكنّه ليس بملكة اتّخاذ المواقف، أو ملكة قبول، أو رفض، أو ملكة ترجمة المعرفة العقلية في عملية تحفيز فعّالة ـ فإنّه لا يكفي أن نجد القوانين العملية في العقل، بل نحتاج فضلاً عن ذلك إلى أن نفسّر على نحو فلسفي مناسب بأيّ وجه يمكن لهكذا قوانين أن تصبح فعّالة. وفي الاصطلاح الذي أقحمه كنط في الفقرة ١ من **نقد العقل العملي**: «كيف ولماذا تجعل ذاتٌ ما من قانون عمليّ مسلّمةً؟ إنّها تحتاج إلى «دافع» (٦٧)، «كي تجعل» القانون الأخلاقي «مسلّمة في ذاتها»(٥٤). هذا الدافع هو حسب كنط الشعور الخلقيّ بالاحترام إزاء القانون. إنّ كنط قد ترجم بذلك نظرية الأخلاق الحسّية التي تعود إلى [١٥٠] المذهب التجريبي البريطاني وأدمجها في تصوّره للعقل العملي. بما أنّه حسب تحديده المفهومي للمشاعر بوصفها تأثيرات (٦٨) «انفعالات»(٦٩) خارجية معيَّنة على الذات، يجب على القيمة الأخلاقية (الخلقية) لفعل ما أن تتمثّل تحديداً بالرغم من ذلك في «أنّ القانون الخلقي إنّما يعيّن الإرادة على نحو مباشر»(٥٥)، فإنّه ينبغي عليه أن يمنح هذا الشعور مكانة وظيفية خاصة مع سببيّة خاصة وليست خارجية. هذا أمرٌ قد حدث من قبلُ في **التأسيس**:

«ولكن لئن كان الاحترام بمثابة شعور، فإنّه على ذلك ليس شعوراً يُتلقّى بالتأثّر، بل عبر مفهوم عقلي يحدث من نفسه ومن ثمّة هو يتميّز بشكل نوعيّ عن كلّ المشاعر من الجنس الأوّل التي يمكن أن تُحمل

(٥٣) Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 71-89.

(٥٤) Ebd., s. 76.

(٥٥) Ebd., s. 71.

محمل الميل أو الخوف. فإنّ ما أعرفه على نحو مباشر بوصفه قانوناً بالنسبة إليّ، إنّما أعرفه بشيء من الاحترام، يدلّ فحسب على الوعي بامتثال (٧٠) إرادتي لقانون ما وذلك من دون توسطّ أيّ مؤثرات أخرى على حواسّي. إنّ التعيين المباشر لإرادتي بواسطة القانون والوعي بذلك هو ما يسمّى الاحترام، بحيث إنّ هذا [الأخير] إنّما يُعتبر بمثابة أثر (٧١) القانون على الذات وليس سبباً له [...] بذلك فإنّ موضوع الاحترام هو القانون فحسب»[٥٦].

في النقد الثاني قام كنط باستكمال هذه التأمّلات.

«لو كان هذا الشعور بالاحترام ضرباً من الهوى (٧٢)، وكان بذلك شعوراً باللذة يجد أساسه في **الحسّ** الباطني، لكان يكون من غير المجدي أن نكشف له عن رابطة مع أيّ فكرة قبليّة، إلّا أنّه شعور يتوجّه فقط نحو العنصر العمليّ وعلى وجه التحديد يتعلّق بتمثّل قانون ما فحسب طبقاً لصورته وليس بسبب أيّ موضوع من موضوعاته، ومن ثَمّ لا يمكن أن يُعدّ لا متعةً ولا ألماً، ومع ذلك هو يثمر مصلحة في اتّباعه، نحن نسمّيها مصلحة خلقيّة؛ وذلك كما إنّ القدرة على اتخاذ مثل هذه المصلحة في القانون، (أو الاحترام إزاء القانون الخلقي ذاته) إنما هي الشعور الخلقي على الحقيقة.

إنّ الوعي بنحو من الإخضاع الحرّ للإرادة إلى القانون وإنْ كان مقروناً بشيء من الإكراه الذي لا يمكن تجنّبه، يطال كلّ الميول ولكن من قِبل العقل الخاص فحسب، إنّما هو بذلك الاحترام إزاء القانون»[٥٧].

بذلك صارت الإجابة عن السؤال المتعلّق بالدوافع واضحة المعالم:

«إنّ احترام القانون الخلقي هو بذلك الدافع الخلقي الوحيد وفي الوقت نفسه الذي لا ريب فيه، كما إنّ هذا الشعور هو أيضاً ليس موجَّهاً نحو أيّ موضوع آخر غير هذا الأساس فحسب»[٥٨].

(٥٦) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Erster Abschnitt, AA IV, s. 401.

(٥٧) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 80.

(٥٨) Ebd., s. 78.

وبالرغم من الدلالة المحايثة التي أخذتها هذه النظرية في الشعور الخلقي ضمن فلسفة كنط، فهو لم يحظ من حيث التلقّي بأيّ اهتمام واسع النطاق، أمّا إلى أيّ حدّ كان كنط نفسه يقدّر المكانة النسقيّة للشعور الخلقيّ فهو أمر تكشف عنه هذه المكانة من جهة ميتافيزيقا الأخلاق، في مقدّمة نظرية الفضيلة ضمن نبذة تحت عنوان «الشعور الخلقي»:

«لا يوجد إنسان من دون أيّ شعور خلقيّ؛ وذلك أنّه عند عدم قابلية التأثّر تماماً بهذا الإحساس، هو سيكون من حيث الأخلاق في عداد الموتى، و(حتى نتكلّم في لغة الأطباء) لو أنّ قوة الحياة الأخلاقية لم يعد بإمكانها أن تُحدث أيّة إثارة لهذا الشعور، فإنّ الإنسانية (كأنّما وفقاً لقوانين كيميائية) سوف تتحلّل في مجرّد الحيوانية وتمتزج من غير رجعة بكتلة الكائنات الطبيعية الأخرى»[٥٩].

على أساس هذه النظرية استطاع كنط أن يدقّق مفهوم الواجب، وإنّ الالتزام (٧٣) المتصوَّر فيه إنّما له وجهان أحدهما موضوعي والآخر ذاتيّ. فمن جهة، يقتضي مفهوم الواجب أن يكون «في الفعل توافقٌ مع القانون» على الصعيد الموضوعي. لكنّه، من جهة أخرى، يقتضي أن يكون «في المسلّمة الخاصة به [أي الفعل] احترامٌ إزاء القانون، على الصعيد **الذاتي**، وذلك باعتباره الطريقة الوحيدة لتعيين الإرادة بواسطته»[٦٠]. بهذا أيضاً أمكن القيام بذلك التمييز، الذي هو جدُّ أساسي بالنسبة إلى فلسفة كنط العملية في جملتها وبخاصة أيضاً بالنسبة إلى نسق تفريع [المسائل] في الإتيقا والقانون، ما بين الشرعيّة (٧٤) والخلقيّة (٧٥)، ما بين الفعل **المطابق للواجب** والفعل **عن واجب** (٧٦). فإنّ كلّ الأفعال، التي هي متوافقة على الصعيد الموضوعي مع القانون، وبالتالي هي تستجيب أيضاً على الدوام (على الصعيد الذاتي) انطلاقاً من بعض الميول لما يقتضيه القانون، إنّما هي أفعال مطابقة للواجب. وبالنسبة إلى مطابقة الفعل للواجب مطابقة القانون، الشرعيّة القانونيّة، يكون الدافع

---

(٥٩) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 400.

عن الشعور الخلقي، قارن أيضاً المصدر نفسه: AA VI, S. 376.7, 387, 399-401, sowie in der *Grundlegung*, AA IV, s. 401, 410, 441-3, 459-60; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s. 38-40.

(٦٠) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*(1788), AA V, s. 81.

على الفعل بلا أهمّية. أمّا «الفعل عن واجب» فهو فقط ذلك النوع من الفعل الذي يحدث «من أجل القانون فحسب» والذي فيه يكون التوافق (المقصود) مع القانون ذاته هو دافع الفعل. وهذا الأمر الأخير هو ما يسمّيه كنط «الخلقيّة»، إذ وحدها هكذا أفعال لها «قيمة خلقيّة». وبالنسبة للحكم الخلقي على الأفعال فإنّ ما يهمّ قبل كلّ شيء هو «أن نراعي المبدأ الذاتي لكلّ المسلّمات بأقصى ما يمكن من الدقّة»[٦١].

٢ ـ ٦ الحرية بوصفها استقلال الذات بأمرها

ضمن «الجدلية المتعالية» من **نقد العقل المحض** (في «النقيضة الثالثة»)، بيّن [١٥١] كنط أنّه، بالاستناد إلى افتراضات نظرية المعرفة الخاصة بالميتافيزيقا الكلاسيكية الثاوية في صلب السؤال عمّا إذا كان ثمّة «حرية في الإنسان» أو أنّه «ليس ثمّة حرية، بل كلّ [. . .] ما هو فيه هو ضرورة طبيعية»[٦٢]، ـ لا يمكن أن نظفر إلّا بأقوال نقيضية. وبالنسبة إلى مفهوم الحريّة، الذي عنده تظلّ الأقوال حسب كنط في علاقة نزاع قائم على تضادّ ثانوي (٧٧)، يعني ذلك أنّ القولين كليهما يمكن أن يكونا صحيحين، وذلك بالرغم من أنّهما يدّعيان في كلّ مرة عين الضدّ من الأطروحة المنافسة. أنّ الأمر يتعلّق في واقع الأمر بضدّ ثانوي وليس بضدّ يبلغ حدّ التناقض، هو أمر لا يمكن أن نبصر به فعلاً إلّا في ظلّ فرضية التمييز الخاص بالفلسفة المتعالية ما بين الشيء في ذاته والظاهرة. لكنّ ذلك يعني، حسب كنط، أنّ «السببية بواسطة الحرية» ليست في واقع الأمر في تناقض مع مطابقة قانونية للطبيعة ولا مع الضرورة التي في قوانين الطبيعة، التي ينبغي لنا أن نفترضها مقوليّاً بالنسبة إلى تجربة العالم المحسوس. نحن يمكننا، حسب كنط، أن نقبل بأن تسوّغ الصلاحية الكلية لمبدإ السببية بالنسبة إلى كلّ ظواهر الطبيعة، وبالرغم من ذلك أن نقرّ بأنّ الإنسان بمقدوره أن يفعل بشكل مستقل عن

(٦١) Ebd., s. 81. Vgl. Auch *Grundlegung* (1785), AA IV, S. 397-403; 406; und *Metaphysik der Sitten* (1797), Einleitung, AA VI, s. 219.

(٦٢) على منوال الصياغة التي عقدها كنط لاحقاً في الرسالة إلى كريستيان غارف بتاريخ ٢١ أيلول/ سبتمبر ١٧٩٨ (AA XII, S. 257).

ميول الحساسية (٧٨) ودواعيها. بيد أنّ هذا الاستقلال (٧٩) ليس هو أبداً مجرّد لامبالاة، بل هو من جهته ضرب من التعيّن بواسطة القانون. إنّ السؤال هو فقط أيّ القوانين هي: قوانين الطبيعة التي من شأن تعيين حسّي، خارجي، أم قوانين ضرب من السببيّة الباطنية للعقل.

أمّا الحل الذي ارتآه كنط لنقيضة الحرية فإنّه يتمثّل في أن نطبّق التمييز ما بين الشيء في ذاته والظاهرة على الذوات الفاعلة:

«وهكذا سيكون عندنا في صلب ذاتٍ من العالم المحسوس، في أوّل الأمر طابعٌ تجريبي، به توجد أفعالها من حيث هي ظواهر في ترابط شديد مع ظواهر أخرى حسب قوانين طبيعية دائمة وعندئذ يمكنها أن تُشتقّ من هذه الظواهر بوصفها بمثابة شروطها ومن ثمّ تؤلف باتصال معها أعضاء في سلسلة واحدة من نظام الطبيعة؛ ثم سيكون على المرء، ثانياً، أن يقرّ للذات بطابع معقول، من خلاله هي على الحقيقة سبب هذه الأفعال من حيث هي ظواهر، لكنّه هو ذاته لا يخضع إلى أيّ شرط من شروط الحساسية وهو ذاته ليس بظاهرة. وقد يمكن للمرء أيضاً أن يسمّي الأوّل منهما طابع ذلك الشيء في الظاهرة، أمّا الثاني فيسمّيه طابع الشيء في ذاته.

هذه الذات الفاعلة لن تكون إذاً، من حيث طابعها المعقول، خاضعة لأيّة شروط زمنية، إذْ ليس الزمان سوى شرط الظواهر، ولكن ليس شرط الأشياء في ذاتها. وفيها ليس من شأن أيّ فعل أن يتكوّن أو يفسد، ومن ثَمّ ليس من شأنه أيضاً أن يكون خاضعاً إلى قانون أيّ تعيّن زمني وأيّ متغيّر: أنّ كلّ ما يحدث إنّما يجد سببه في الظواهر (الخاصة بالحالة السابقة). وبكلمة واحدة، فإنّ سببيّتها، بقدر ما هي سببية عقلية، هي لن تقف أبداً ضمن سلسلة الشروط التجريبية التي من شأنها أن تجعل ما يحدث في العالم المحسوس ممكناً [...].

وطبقاً لطابعها التجريبي فإنّ هذه الذات ستكون، من حيث هي ظاهرة، خاضعة لكلّ قوانين التعيين حسب الرابطة السببية؛ ولن يكون كذلك شيئاً آخر سوى جزء من العالم المحسوس، تنحدر مفاعيله، مثل كلّ ظاهرة أخرى، من الطبيعة على نحو لا يتخلّف [...].

أمّا من جهة طابعها المعقول (وإنْ كنّا في الحقيقة لا نستطيع أن

نمتلك منه إلّا مفهومه العام) فإنّ هذه الذات عينها سوف ينبغي أن يُقال عنها على ذلك إنّها حرّة من كلّ تأثيرات الحساسية ومن التعيين بواسطة الظواهر؛ وبما أنّه فيها، من جهة ما هي كائن باطني (٨٠)، لا يحدث أيّ شيء ولا أيّ تغيّر، هو يتطلب تعييناً محرّكاً لقوّة (٨١) الزمان، ومن ثمّ لا يوجد أيّ تشابك مع الظواهر من حيث هي أسباب، فإنّ هذا الكائن الفعّال من شأنه أن يكون في أفعاله مستقلّاً وحرّاً من كلّ ضرورة طبيعية، كالتي نعثر عليها في العالم المحسوس فحسب[...]. بذلك من شأن الحرية والطبيعة، كلّ واحدة في دلالتها التامة، أن توجدا في صلب الأفعال نفسها، حسبما يقارنها المرء بسببها المعقول أو بسببها المحسوس، وذلك في الوقت نفسه ومن دون أيّ نوع من التضارب»[٦٣].

كذا يمكننا ـ حسب كنط ـ على نحو عار من التناقض أن نقرّ بأنّ فعلاً تجريبيّاً (٨٢) في العالم الحسّي للظواهر يمكن أن تكون له علّة هي ليست من جهتها تجريبيّة، بل هي سببيّة عقليّة[٦٤]. لكنّ نتيجة التحقيقات التي أُجريت في **النقد** الأوّل هي ليست على الأرجح، كما أكّد كنط ذلك عدة مرات، دليلاً موجباً بل **دليلاً سالباً على الحرية**، وذلك يعني هي الحجة على إمكانية التفكير في الحرية على نحو بريء من التناقض وذلك جنباً إلى جنب مع الأخذ بصلاحية قوانين الطبيعة[٦٥]. إنّ نتيجة الجدلية المتعالية هي إمكانية الانسجام المنطقي لل»قانون الكلي للضرورة الطبيعية»، الذي يصلح بالنسبة إلى الظواهر ومن ثَمّ بالنسبة إلى الطابع التجريبي، مع ضرب من «السببيّة بواسطة الحرية»[٦٦]، هي تصلح بالنسبة إلى الطابع المعقول. أمّا ما إذا كان التمييز [١٥٢] بين الطابع التجريبي والطابع المعقول[٦٧] شيئاً علينا تأويله بوصفه من جنس التمييز بين «عالمين» مختلفين على الصعيد الأنطولوجي (الثنائية الأنطولوجية) أو أنّه

---

(٦٣) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), B 567/9/A 539-41.

(٦٤) Vgl. Ebd., B 572/A 544.

(٦٥) Vgl. Ebd., B 585/A 557-8.

(٦٦) Vgl. B 566/A 538.

(٦٧) في **نقد العقل العملي** و**ميتافيزيقا الأخلاق** استعمل كنط مصطلحيْ *homo phaenomenon* وhomo noumenon قارن: AA V, S. 94-103 und AA VI, S. 239.

بين وجهين أو طريقتين في الوصف (ثنائية الوصف)، فهو أمر ما زال إلى اليوم موضع خلاف(٦٨).

وأمّا عن دليل موجب على «واقعيّة» (٨٣) مفهوم الحرية فقد تمّ تقديمه في **نقد العقل العملي**. إنّ كنط بلا ريب قد سبق له في **النقد** الأوّل أن نسب هذه السببية التي هي مطروحة بواسطة الحرية، إلى العقل وإلى فعل الإرادة وبعبارة أخرى إلى ما يجب أن يكون (٨٤) (أنّ العقل نفسه له سببيّة؛ «هذه السببيّة تسمّى الإرادة»(٦٩) ووضع الإجابة عن مسألة الحرية أيضاً على سبيل التلميح في سياق ضرب من الفلسفة الخلقية (مازال عليه أن يفصّله)(٧٠). لكنّ المفهوم الذي من شأن «عقل محض عملي»، مقروناً بالأطروحة القاضية بأنّ «العقل المحض هو لذاته وحدها عقل عملي»، لن يُبسَط لأوّل مرة على نحو جليّ إلّا في **النقد** الثاني (الذي صار من هذه الزاوية أكثر وضوحاً وذهب أبعد من **التأسيس**). وإنّ كنط قد درس مفهوم الحرية رأساً منذ بداية التصدير. والأطروحة المركزية التي وقع عرضها في الفقرات ٧ ـ ٨ قد سبق الإخبار عنها هنا: أنّ فكرة الحرية «تتجلّى عبر القانون الخلقي»(٧١). إنّ الأمر الذي كان لا يزال عند كنط غير واضح في **التأسيس**، هو قد وُضع الآن بالكلّية ضمن **النقد** الثاني في موقع الصدارة:

«بيد أنّ الحرية هي أيضاً الوحيدة من بين كلّ أفكار العقل التأمّلي، التي نعرف الإمكانية التي من شأنها على نحو قبلي، وعلى ذلك من دون أن نبصر بها، من أجل أنّها هي شرط القانون الخلقي، الذي نعرفه»(٧٢).

وعلى ذلك ففي الفقرة ٧ التي تهمّنا هنا، يظهر أنّ الرابطة الشرطية بين الحرية والقانون الخلقي قد تمّ بسطها من جهة مغايرة: أنّ الوعي

---

(٦٨) حول حلّ نقيضة الحرية وحول تأويل التمييز بين الطابع الإمبريقي والطابع المعقول، قارن بالخصوص: Allison 1990, Part I, und Willaschek 1992, §§ 6-9.

(٦٩) Kant, *Nachträge* im Handexemplar der *Kritik der reinen Vernunft*, AA XXIII, s. 50.

(٧٠) Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), B 575 ff/A 547 ff.
حول «خُلُقيّة الأفعال»، قارن: B 579/A 551 Anm.

(٧١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 4.

(٧٢) Ebd., s. 4.

بالقانون الخلقي هو أمر «لا يمكن للمرء بالمماحكة العقلية أن يستخرجه من [. . .] الوعي بالحرية (فإنّ هذه ليست بمعطاة لنا من قبل)»[(٧٣)]. وفي غياب «حدس عقليّ» هو حسب كنط أمر لا يتوفّر عليه البشر، لا يمكن بسبب ذلك تحديداً أن يقع افتراض حرية الإرادة. كيف لنا أن نوفّق بين هذين الادعاءين الواحد مع الآخر؟

«حتى لا يظنّ المرء هنا أنّه قد يجد وجوهاً من التضارب، إذا أنا قلت الآن إنّ الحرية هي شرط القانون الخلقي، وأدّعي بعد ذلك في هذا المصنّف أنّ من شأن القانون الخلقي أن يكون هو الشرط الذي في ظلّه قبل كلّ شيء نحن نستطيع أن نصبح على وعي بالحرية، فإنّني أريد فقط أن أذكّر بأنّ الحرية هي بلا ريب سبب وجود (٨٥) القانون الخلقي، أمّا القانون الخلقي فإنّه هو سبب معرفة (٨٦) الحرية؛ إذْ لو أنّ القانون الخلقي لم يكن مفكَّراً فيه قبلُ في عقلنا بشكل واضح، لما كنّا قدّرنا أبداً أنّه من حقّنا أن نقرّ بشيء مثل الحرّية (وإن كانت لا تناقض نفسها في شيء). ولكن لو لم تكن هناك حرية، لما كان القانون الخلقي ليوجد فينا أبداً»[(٧٤)].

لقد بات واضحاً الآن أنّ هذه «السببية بواسطة الحرية»، التي عنها دار الكلام في **نقد العقل المحض**، هي تعيين الإرادة بواسطة القانون الأخلاقي. إنّ العقل المحض العملي إنّما له سببية بواسطة قانونه الخاص. وهكذا فإنّه هنا فقط، في **نقد العقل العملي**، الذي أقحم هذا النوع من المفهوم الموجب لنحو من سببية العقل العملي بواسطة القانون الأخلاقي، إنّما وَجَدَ الحلُّ المتعلّق بنقيضة الحرية الخاصة بـ «العقل التأمّلي»، خاتمتَه النهائية. وعلاوة على ذلك، فقد صار واضحاً هنا أيضاً مدى أهمّية أطروحة المثالية المتعالية، التي توجد بلا ريب في المركز من **نقد العقل المحض**، ولكنّها إنّما هنا فحسب هي قد كشفت عن دلالتها الأساسية وتحديداً بالنسبة إلى الفلسفة العملية ومفهومها الأساس عن حرية موجبة.

«إنّ الجمع بين السببية بوصفها حرية وهي ذاتها بوصفها آلية طبيعية،

(٧٣) Ebd., s. 31.

(٧٤) Ebd., s 4 Anm.

من جهة أنّه يحقّق الأولى بواسطة القانون الأخلاقي والثانية بواسطة القانون الطبيعي، وعلى ذلك في صلب ذات واحدة وحيدة، في الإنسان، إنّما هو أمر مستحيل ما لم نتمثّل هذا الأخير في علاقته بالأولى بوصفه كائناً في ذاته، ولكن في علاقته بالثانية بوصفه ظاهرة، ذاك في الوعي المحض وهذه في الوعي التجريبي. من دون ذلك يكون تناقض العقل مع نفسه أمراً لا مناص منه»[٧٥].

إنّ مفهوم «الحرية بالمعنى الموجب»، الذي تمّ تأمينه من طريق الدليل الموجب على واقعيّة الحرية، إنّما هو مفهوم «التشريع الخاص [. . .] بالعقل المحض، الذي هو بما هو كذلك، عقل عملي»[٧٦]. هذا الدليل هو بمنأى عن أيّة تبعيّة (٨٧) للفرضيات الوصفية عن الطبيعة العضوية أو النفسية للإنسان ـ فإنّه لا يمكن أن يكون ثمّة دليل تجريبي على الحرية. وهو كذلك خال من أيّ تبعيّة للاستنتاجات التأمّلية انطلاقاً من مفهومات غير تجريبية، كانت الميتافيزيقا ما بعد الكنطية قد حاولت أن تخوض فيها ـ فإنّه لا يمكن أيضاً أن يوجد دليل مستقى من المفهومات بمجرّدها. إنّ دليلاً موجباً على واقعية الحرية لن يكون ممكناً حسب كنط إلّا في سياق نظرية في العقل العملي. وهو يتمثّل بالأساس في ثلاث خطوات: (١) **أنّه ثمّة عقل محض عملي**، وذلك يعني أنّ العقل «هو لذاته وحدها عمليّ». (٢) **أنّ هذا العقل العملي من شأنه أن يمنحنا «قانونا خلقيّاً»**، نحن نشعر بطابعه الإلزامي غير المشروط على نحو مباشر. (٣) **أنّه ضمن هذا النحو من «واقعة العقل» إنّما «تتجلّى» الحرية.**

«إنّه في عدم التبعيّة إزاء أيّة مادة للقانون (بمعنى إزاء موضوع مرغوب فيه) وفي الوقت نفسه، مع ذلك، في تعيين مشيئتنا (٨٨) بمجرّد الصورة التشريعية الكلية، التي ينبغي على أيّة مسلّمة أن تكون قادرة عليها، إنّما يكمن المبدأ الوحيد للأخلاق. لكنّ عدم التبعيّة (٨٩) تلك هي حرية بالمعنى السلبي، أمّا هذا التشريع الخاص بالعقل المحض، الذي هو بما هو كذلك، عقل عملي إنّما هو الحرية بالمعنى الموجب.

(٧٥) Ebd., s. 6 Anm.

(٧٦) Ebd., s. 33.

بذلك فإنّ القانون الخلقيّ لا يعبّر عن شيء آخر سوى عن الاستقلال الذاتي (٩٠) للعقل المحض العملي، بمعنى عن الحرية»[٧٧].

بذلك فإنّ المفهوم المتعالي السالب للحرية الخاص بالعقل النظري ـ التأمّلي قد تمّ تحويله (٩١) بواسطة العقل العملي وبواسطته وحده إلى مفهوم موجب لملكة تعيين ذاتي غير مشروط: هو «أوتونوميا»(٩٢) للعقل. وإنّ فكرة اللّامشروط لا تجد معناها الموجب إلّا في هذا الموضع: أن يكون العقل متعيّناً بواسطة قانونه الخاص.

٢ ـ ٧ وجود الله، خلود النفس، السعادة: مصادرات العقل العملي

ليست السعادة بل استحقاق السعادة (٩٣) هو ـ حسب كنط ـ «مكافأة» الفعل الخلقي. ومع أنّ السعادة لا يمكن أن تكون أيضاً هدفَ (أي «سببَ تعيين») الفعل الخلقيّ ـ إذْ وحدها الخلقيّة (٩٤) من حيث هي هدف بذاته هي التي تخصّص فعلاً بوصفه فعلاً خلقيّاً ـ ، فإنّ «النسبة الدقيقة من الأخلاق (الفضيلة) والسعادة» إنّها هي بالرغم من ذلك موضوع ضروريّ لإرادة الكائن العاقل. ففي ذلك يكمن ـ حسب كنط ـ «الخير الأسمى لعالم ممكن»[٧٨].

«إنّ تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة يمكن أن تُعيَّن بواسطة القانون الخلقي»[٧٩].

أمّا الشروط الضرورية لهذا النوع من تحقيق الخير الأسمى، الذي يمكن على الأقلّ أن نفكّر فيه والذي هو فضلاً عن ذلك أمر يفرضه العقل العملي على نحو لا مَردّ له، هي ـ حسب كنط ـ **وجود الله وخلود النفس**. فهي شروط ينبغي أن نصادر عليها (٩٥)، إذْ إنّما، بناءً على افتراضها، فقط يكون الخير الأسمى أمراً ممكناً: الله بوصفه العقل الأسمى، الذي، من حيث هو عليم، وخير كلّه (٩٦)، وقدير، هو السبب

---

(٧٧) Ebd., s. 33.

(٧٨) Ebd., s. 110.

عن «مثال الخير الأعلى» في **نقد العقل المحض** وعن بعض الصعوبات التي تحفّ بهذا الجزء من نظرية كنط، قارن: Mohr 2004, S. 361-8.

(٧٩) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, S. 122.

وبالتالي الضامن لعالم كامل على الصعيد الخلقي، كما خلود النفس بوصفه شرط أيّ تقدّم لامتناهٍ نحو «التطابق التام للنوايا مع القانون الخلقي».

وإلى جانب أفكار الميتافيزيقا العقلانية للعصر الوسيط، من قبيل **وجود الله** و**حرية الإرادة** و**خلود النفس**، فإنّ فكرة **السعادة** التي هيمنت على البحث الأخلاقي (٩٧) منذ القدماء قد فازت أيضاً بموضع جديد ولكنّه هامّ في فلسفة كنط العملية. هذا مبدأ جوهريّ في التفلسف الكنطيّ وعلى الخصوص في التعامل مع التراث الفلسفي: إذ حين يكتشف خللاً في التأسيس النظري لبعض المفاهيم المفاتيح، فهو يشخّص الخلل تشخيصاً منهجيّاً دقيقاً، وذلك قبل أن يستخلص النتائج المترتبة عنها بالنسبة إلى المصير العام لهذه المفاهيم. إنّ أفكار الإله والحرية والخلود وكذلك السعادة هي لم تُطرح جانباً، لكنّ مرتبتها من معرفة الإنسان وإرادته قد نُزّلت تنزيلاً فلسفياً جديداً. وإنّ الادّعاء مثلاً بأنّ وجود الله وخلود النفس هي موضوعات أو خصائص غير حسّية عنها قد يمكن بناء معرفة موضوعية انطلاقاً من مجرّد المفهومات، هو أمر كان كنط، ضمن **نقد العقل المحض**، قد بذل وسعه في تفنيده (انظر الجدلية المتعالية)، لكنّ «مصلحة» العقل في هذه الأفكار ودلالتها بالنسبة إلى الإنسانية، لم تزد سوى أن ثبتت بل حتى قد تأكّدت. حين كتب كنط في تصدير الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض**: «وهكذا كان عليّ أن أبطل (٩٨) المعرفة من أجل أن أحرز مكاناً للإيمان»(٨٠)، فإنّ هذا التصريح الغريب للوهلة الأولى قد صار في وقت لاحق، ضمن **ملحق الجدلية المتعالية** في القسم المعقود عن «الهدف النهائي للجدلية الطبيعية للعقل البشري» كما ضمن **القانون في العقل المحض**، الباب الثاني من نظرية المنهج(٨١)، ليس فقط مفهوماً، بل قد تبدّى في آخر المطاف بوصفه ينطوي على دلالة رفيعة في فكر كنط برمّته. ففي هذه الأفكار، حسب كنط، إنما تتمفصل المصلحة العملية الأساسية للعقل المحض، فإنّها، بما هي كذلك، موضوعٌ لنحو من **الإيمان الخلقي للعقل**، وهي قد فازت ضمن **نقد العقل**

(٨٠) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage, 1787), B XXX.

(٨١) Ebd., B 697-732/A 669-704 und B 823-859/A 795-831. Vgl. Dazu Mohr 2004, Æ. 315-323 und 347-372.

العملي، من حيث هي «مصادرات العقل المحض العملي»، بمكانة نسقيّة موجبة في نطاق الفلسفة النقدية الكنطيّة.

أمّا عن حرية الإرادة فإنّ كنط قد بيّن أيضاً، في مجرى نقده للميتافيزيقا الجدلية، أنّه لا يمكن أن يوجد أيّ دليل عليها في شكل معرفة موضوعية بموضوع ما، وعلى ذلك فإنّه يمكن أن نضمن إمكانية التفكير فيها على نحو عار من التناقض. وقد تمّ أوّلاً، ضمن **نقد العقل العملي**، تقديم دليل موجب على الحرية، ولكن انطلاقاً من دواعي الوعي بالطابع الإلزامي للقانون الخلقي الذي شرط وجوده كامن فيها، ولكن ليس بما هو موضوع لمعرفة نظرية.

وأخيراً فإنّ السعادة، التي نودي بها في عدد من المذاهب الأخلاقية (٩٩) منذ القدماء بوصفها «الخير الأسمى»، قد عرفت تقويماً نقدياً جديداً. إنّ في طبع البشر أن يصبوا إلى السعادة. فماذا يجدي عندئذ بالنسبة إلى معنى خلقي فلسفي أن يتّخذه الناس واجباً؟ بيد أنّه أيضاً ليس ههنا من شيء غير [١٥٤] خلقيّ في تحصيل السعادة الخاصة. بل على الأرجح إنّه لأمر خلقيّ حسب كنط أن يحرص كلّ واحد من الناس، في سعيه نحو سعادته الخاصة، على مراعاة ازدهار سعادة الآخرين. وإنّ العلامة المميّزة على عالم مأمول، تكون فيه تلك السعادة «النتيجة المشروطة خلقيّاً، ولكن الضرورية» للأخلاق (في معنى التجربة الخلقيّة)، هي كونها ـ حسب كنط ـ تمثّل حتّى إحدى لحظتيْ الخير الأسمى.

٣ ـ فيشته

إنّ ما يحرّك فلسفة فيشته منذ البداية، وعبر كلّ أجزاء النسق ومراحل تطوّر أعماله هي القناعة بأنّ الإنسان كائن حرّ وأنّ الحرية هي التعيين الأساس للإنسان. فكلّ عقل وكلّ وعي إنّما يقوم على الحرية[٨٢]. وأن نبيّن ذلك وأن نؤسّسه، تلك هي، بالنسبة إلى فيشته، مهمّة الفلسفة. فإنّ فلسفة فيشته هي فلسفة الحرية، بل هي يمكن أن تُفهَم باعتبارها

(٨٢) Vgl. Z. B. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798/99), § 3, Hamburg 1982, S. 46 und 49.

نحواً من التفاهم الذاتي العقلي حول الإيمان قبل الفلسفي بالحرية(٨٣). وفيشته نفسه يتكلّم عن «نسق الحرية» بوصفه نسقه الخاص ويميّز فلسفته بوصفها «مثالية الحرية».«إنّ نسقي هو من البداية إلى النهاية تحليل لمفهوم الحرية»(٨٤). وذلك يصحّ ليس فقط على صعيد بنية الأنا (١٠٠) الكلية، المتعالية، التي علّق عليها فيشته مرة أخرى ضمن **نسق نظرية الأخلاق** سنة ١٧٩٨، قائلاً: إنّ «الوعي بحرّيتي يقتضي شرطاً له صفة الأنانة(١٠١)»(٨٥). فإنّ الحرية بالنسبة إلى الشخص هي أيضاً، من حيث الجوهر، بمثابة «الأنا المادي، المتعين»(٨٦)، الكائن العاقل المتناهي الفردي. إنّ فلسفة فيشته الخلقية مثل فلسفته الحقوقية أيضاً (انظر الفصل ٧: القانون والدولة)، هي مخصّصة بالكلّية إلى هذا المطلب.

«إنّ نسقي هو أوّل نسق في الحرية؛ وكما إنّ كلّ أمّة (١٠٢) من شأنها أن تخلّص الإنسان من القيود الخارجية، فإنّ نسقي قد خلّصه من سلسلة الأشياء في ذاتها ومن التأثير الخارجي، ووضعه في صلب مبدئه الأساس الأوّل بوصفه كائناً قائماً بذاته»(٨٧).

وخلال قراءة النصّين الكنطيين الأساسين في الفلسفة العملية، تطوّر حدس الحرية لدى فيشته إلى أن صار التزاماً (١٠٣) فلسفياً مدى الحياة إزاء الاعتراف بالمكانة الأساسية لحرية الإنسان.

«إنّني أعيش في عالم جديد منذ أن قرأت **نقد العقل العملي**. فالقضايا التي كنت أعتقد أنّها لا تُدحض، قد انهارت عندي؛ والأشياء التي كنت أعتقد أنّها ممّا لا يمكن إثباته أبداً، مثل: مفهوم حرية مطلقة ومفهوم الواجب ..الخ. قد صارت عندي مثبتة، وإنّي لأشعر إزاء ذلك ببهجة أكبر. وإنّه لا يمكن للمرء أن يتصوّر أيّ احترام للإنسانية وأيّ قوة يمنحها إيّانا هذا النسق»(٨٨).

---

(٨٣) Vgl. Baumanns 1974, s. 12 u. ö.

(٨٤) Fichte, Briefwechsel, II, S. 206; zit. Nach Baumanns 1972, s. 31.

(٨٥) Fichte, *System der Sittenlehre* (1798), § 10, SW IV, s. 138.

(٨٦) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 5, SW III, s. 57.

(٨٧) Fichte, Brief vom April 1795.

(٨٨) Fichte, Brief an F. A. Weisshuhn vom Sommer 1790, GA III, 1, s. 167.

يتّضح لنا من هذا التصريح ما أكّده فيشته أيضاً ضمن ما كتبه بنفسه ونشره سنة ١٧٩٨ تحت عنوان **نسق نظرية الأخلاق حسب مبادئ نظرية العلم**: أنّ فلسفة فيشته الخلقية هي إلى حدّ بعيد تحت تأثير الفلسفة الخلقية الكنطيّة. وإنّ البصمة الكبيرة التي تركها كنط على فيشته هي متأتّيةٌ قبل كل شيء من فلسفته العملية ومن أطروحة «أوّلية العقل العملي»[٨٩]. وإذا كان مفهوم الفعل قد سبق أن أدّى لدى كنط أيضاً دوراً مركزياً في الفلسفة النظرية (إذ توجد نظرية كنط عن التأليف بما هو فعل الذهن في المركز من مسائل (١٠٤) «التحليلية المتعالية» في **نقد العقل المحض**)، فإنّ فيشته قد طوّر فلسفته كلّها بالانطلاق من تحليله لأفعال الأنا. فإنّ «النشاط» (١٠٥) بجدليته المحايثة بين الوضع والوضع المضاد، بين الأنا واللّاأنا، قد تحوّل إلى مبدإ للعقل. فالأنا هو نشاط ذاتي (١٠٦)، هو على ذلك يتضمّن التقييد الذاتي بوصفه لحظة ضرورية.

ومن حيث الترتيب الزمني، فإنّ **نظرية الأخلاق** هي، بعد **نظرية العلم** لسنة ١٧٩٤/ ١٧٩٥ و**أساس الحق الطبيعي** لسنة ١٧٩٦/ ١٧٩٧، القسم الثالث من «النسق الأصلي» الذي ألّفه فيشته في يينا (١٠٧)[٩٠]. وتبعاً لذلك فإنّ فيشته يسلك في ترتيب الصناعات النظرية مثل كنط تماماً، الذي لدنه تؤلف **نظرية الحق** القسم الأوّل من **ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٩٧ كما تؤلف تؤلف **نظرية الفضيلة** القسم الثاني منها. وعلى ذلك لا توجد في نظرية فيشته الأخلاقية عناصر مستقاة صراحة من نظرية الفضيلة الكنطية. بل ثمّة على الأرجح إيضاح وتعديل مكثّف وإيجابي بالأساس، ولكن في بعض النواحي الهامة هو نقديّ أيضاً، للأمر القطعي الكنطي (القانون الأخلاقي).

وحسب ما تقتضيه المسألة ترتبط نظرية الأخلاق لدى فيشته بعمله في نظرية العلم وعلى الخصوص في ناحية القسم الثالث من «علم العنصر العمليّ»، الذي بسط نظرية المطامح (١٠٨) والغرائز[٩١]. وهي مفصّلة في ثلاثة أقسام: في **القسم الأوّل** يقع، على نحو «متعال»، استنباط «مبدأ

---

(٨٩) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 119-121.

(٩٠) Vgl. Baumanns, 1972.

(٩١) Vgl. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795), SW I, s. 246 ff.

الأخلاق» من الوعي بالذات. وفي **القسم الثاني** يتمّ استنباط «واقعيّة مبدإ الأخلاق وقابليّته للتطبيق»: فرديّة الأنا المتناهي وقوامه الجسدي (١٠٩) بما هي شروط إمكان «النشاط الذاتي المطلق». أمّا **القسم الثالث**، وهو أوسع نطاقاً من السابقين، فهو «تطبيق نسقيّ لمبدإ الأخلاق». وبعامة هي تقدّم «نظرية الأخلاق بالمعنى الدقيق». ههنا بسط فيشته (باللجوء من بين أشياء أخرى إلى [١٥٥] نظرية البيشخصية (١١٠)؛ انظر العنصر ٣ ـ ١ من الفصل ٧) قائمة من الواجبات بالنسبة إلى التعامل مع جسدنا والبشر الآخرين والطبيعة وكذلك من الواجبات المهنية والأسرية المتنوعة.

في القسم «العملي» من **أساس نظرية العلم الكاملة** (١٧٩٤/ ١٧٩٥) أدّى «التناقض» بين النشاط والتقييد الذي يتعرض له، إلى تعيين الأنا (المطلق) بوصفه **مطمحاً** لا متناهياً. هذا المطمح سوف يقع التفكير فيه من طرف فيشته من ناحية أخرى ضمن علاقة تبادل جدلية مع مطمح مضادّ، مع واقع (طبيعة) يبدي مقاومة. إنّ الأخلاق تقتضي أن يتمّ التغلّب على كلّ شكل من تبعيّة الأنا إلى الطبيعة وإلى قيودها. هذا التفكير سيتمّ الاشتغال عليه ضمن **نظرية الأخلاق**:

«يكمن الطابع الجوهري للأنا، الذي به هو يتميّز عن كلّ ما هو خارج عنه، في نزعة ما إلى التلقائية(١١١) من أجل التلقائية»(٩٢).

ومن ثَمّ، فإنّ ما تنصّ عليه نتيجة استنباط مبدإ الأخلاق هو:

«أنّ مضمون الفكرة التي تمّ استنتاجها يمكن بذلك أن يوصَف وصفاً مختصراً على هذا النحو: نحن مرغمون على التفكير بأنّه يجب علينا بعامة أن نعيّن أنفسنا عن وعي بواسطة المفاهيم فحسب، وعلى الحقيقة، حسب مفهوم التلقائية المطلقة: وهذا التفكير بالذات هو الوعي المبحوث عنه بنزعتنا الأصلية نحو التلقائية المطلقة»(٩٣).

في هذا الأمر أضاف فيشته مناظرة مع تصوّر كنط للعلاقة بين الحرية والقانون الأخلاقي، هي ذات دلالة كبيرة بالنسبة إلى توجيه الكتاب برمّته.

---

(٩٢) Fichte, *System der Sittenlehre*, SW IV, s. 29.

(٩٣) Ebd., S. § 3, s. 49.

«إذا فكّرت في نفسك باعتبارك حرّاً، فإنّك ملزَم بأن تفكّر في حريّتك تحت قانون ما؛ وإذا ما فكّرت في هذا القانون، فإنّك ملزَم بأن تفكّر في ذاتك باعتبارك حرّاً؛ ذلك بأنّ حريّتك مفترَضة فيه سلفاً، وهو يعلن عن نفسه بوصفه قانوناً للحريّة. [. . .] إنّ الحرية لا تنجم عن القانون، كما إنّ القانون لا ينجم عن الحرية. فليستا بفكرتيْن (١١٢) قد يُفكَّر في إحداهما بوصفها تابعة للأخرى، بل هي فكرة واحدة بعينها؛ إنّ الأمر يتعلّق، كما لاحظنا ذلك أيضاً، بضرب من التأليف التام (حسب قانون الفعل المتبادل). وإنّ كنط في مواضع شتى قد اشتقّ القناعة بحريتنا من صلب الوعي بالقانون الأخلاقي. وعلى هذا النحو علينا أن نفهمه. فإنّ ظاهرة (١١٣) الحرية هي واقعة مباشرة للوعي، وليست هي أبداً نتيجة ناجمة عن فكرة أخرى. غير أنّه قد يمكن للمرء، كما كنّا قد ذكّرنا بذلك قبلُ، أن يريد الذهاب قدماً في تفسير هذه الظاهرة، ويرغب في أن يحوّلها بذلك إلى مظهر خادع (١١٤). أمّا أنّ المرء الآن لا يذهب في تفسيرها قدماً، فليس ذلك لأيّ سبب نظري، بل بالأحرى لسبب كامن في العقل العملي: العزم الثابت الذي يحدو بالمرء إلى الاعتراف للعقل العملي بأوّليته، وعلى اعتبار القانون الأخلاقي التعيين الحقيقي الأخير لكيانه، وعلى عدم تحويلها إلى مظهر خادع عبر مماحكة عقلية (١١٥) تذهب إلى ما هو أبعد [من القانون الأخلاقي]، والذي هو من دون شك بالنسبة إلى المخيّلة الحرة أمر ممكن. بيد أنّه إذا لم يذهب المرء أبعد من ذلك، فإنّه لن يذهب أيضاً إلى أبعد من ظاهرة الحرية، ومن ثَمّ هي تتحوّل عندنا إلى حقيقة. وبالفعل، فإنّ القضية القائلة: أنا حرّ، والحرية هي الكينونة الحقيقية الوحيدة وأساس كلّ كينونة أخرى؛ هي مغايرة تماماً للقضية الأخرى التي تقول: أنا أظهر (١١٦) لنفسي باعتباري حرّاً. وتبعاً لذلك فإنّ الإيمان بالصلاحية الموضوعية لهذه الظاهرة هو ما ينبغي أن نستنبطه من الوعي بالقانون الأخلاقي. أنا حرّ فعلاً، إنّما هو البند الأوّل للإيمان الذي يمهّد لنا المرور إلى عالم معقول ويمنحنا فيه لأوّل مرة موطئاً راسخاً. هذا الإيمان هو في الوقت نفسه نقطة التوحيد بين عالمين، وإنّما منه ينطلق نسقُنا، الذي يجب عليه، أي نعم، أن يحيط بذينك العالمين»(٩٤).

---

(٩٤) Ebd., S. ProductID53 f53 f.

بذلك فإنّ فيشته قد عمّق أطروحة كنط عن الحرية بوصفها علة وجود (١١٧) القانون الأخلاقي من جهة، كما دقّق النظر في أطروحته عن القانون الأخلاقي بوصفه علة معرفة (١١٨) الحرية من جهة أخرى، وذلك إلى حدّ بلورة الأطروحة القاضية بأنّ مبدأ الأخلاق المستنبَط إنّما شأنه أن يكون «الطريقة الممكنة الوحيدة للتفكير في حريتنا»[٩٥]. وفي سياق هذا التموقع الأساس لفهمه للعلاقة بين الحرية والقانون الأخلاقي قام فيشته بصياغة ما يمكن أن يصلح بوصفه رؤيةً أساسية لفلسفته[٩٦]:

«إنّ الفعل ليس ينبغي أن يُستنبَط من الكينونة، لأنّه بذلك سوف يتمّ تحويله إلى مظهر خادع، والحال أنّه لا يحقّ (١١٩) لي أن آخذه مأخذ المظهر الخادع؛ بل بالحريّ ينبغي أن تُستنبَط الكينونة من الفعل»[٩٧].

مع كنط، دافع فيشته عن الأطروحة القاضية بأنّ القانون الأخلاقي هو أمر قطعي. فهذا الأخير هو الذي يصوغ «الشرط الصوري للطابع الخلقي (١٢٠) لأفعالنا، والذي يفضّل المرء أيضاً أن يسمّيه **الخلقيّة** الخاصة بها». أمّا الصيغة المعدّلة التي اقترحها فيشته ضدّ كنط فهي تقول في آخر المطاف ما يلي:

«إفعل دوماً بحسب أفضل ضرب من الاقتناع بواجبك؛ أو: إفعل بحسب ضميرك»[٩٨].

ومن وجهة نظر أشمل، فإنّ فيشته قد وسّع وبعبارة أخرى عدّل من الأمر القطعي الكنطي. وبالنظر إلى نظرية كنط عن مطابقة أهداف الطبيعة بوصفها توسّطاً بين مفاهيم الطبيعة ومفاهيم الحرية، هو قد قدّم عنه صياغةً غائية متقيّدة مرة أخرى بأهداف الطبيعة:

[١٥٦] «إفعل طبقاً لمعرفتك بالتعيينات الأصلية (الأهداف النهائية) للأشياء خارج ذاتك»[٩٩].

---

(٩٥) Ebd., s. 64.

(٩٦) Vgl. Rohs 1991, s. 101.

(٩٧) Fichte, *System der Sittenlehre*, § 3, SW 1V, s. 54.

(٩٨) Ebd., § 13, 156.

(٩٩) Ebd., S. 69. Vgl. Rohs 1991,s. 103-109.

إنّ نظرية الأخلاق ما زالت إلى اليوم في أغلب الظنّ توجد على هامش القسمين الآخرين من نسق فيشته، نعني نظرية العلم والحق الطبيعي، فذلك أمر هو على الأرجح لا يدعو إلى العجب أبداً. إنّ المراجعة الضخمة التي عقدها شلايرماخر عن نظرية الأخلاق(١٠٠) لهي أمارة على أنّ هذا العمل قد تمّ استقباله في وقته بانتظارات كبيرة. ولكن أين يكمن وجه الإبداع فيه من جهة في مقابل فلسفة كنط الخلقية ومن جهة أخرى في مقابل الأقسام الأخرى من نسق يينا؟ ـ أمّا ما يخصّ الأسس المفهومية في نظرية الأخلاق فإنّ هذه الأسس، بما في ذلك نظرية المطامح ونظرية الدوافع، قد تمّ عرضها بشكل مستمرّ في نطاق نظرية العلم. وأمّا عن نظرية البيشخصية فإنّ فيشته قد سبق أن أعطى صورة عنها في الحق الطبيعي. وهي لم تُوسَّع ضمن نظرية الأخلاق بشكل يمسّ بالجوهر، وفي المقابل فإنّ الإحالات العديدة على فلسفة الحق إنّما هي علامة على شيء من الإسهاب. وقد تمّ الذهاب حتى إلى الرأي القائل بأنّ الهدف من نظرية الأخلاق التي عقدها فيشته لا يكمن في أيّ شيء آخر سوى في إثبات صلاحية الأمر القطعي الكنطي(١٠١).

جورج مور

٤ ـ شلنغ

٤ ـ ١ الحق الطبيعي والاستقلال الإشكالي للأنا

من بين فلاسفة المثالية الألمانية، يحتلّ شلنغ فيما يتصل بمسائل الفلسفة الخلقية مكانةً استثنائيةً؛ إذ ليس هناك أيّ شيء من كتاباته قد خُصِّص بشكل نسقي للإتيقا أو للعلم الخلقي (١٢٢) أو للأخلاق (١٢٣). وبالرغم من ذلك فإنّ خلقيّة (١٢٤) الفعل الإنساني، كما الوضع الإشكالي عنده لأيّة فلسفة خلقية، قد دفعاه دوماً من جديد إلى نقد وقائعيّة (١٢٥) العلم الخلقي وإلى تأسيسات بديلة لصلاحية المعايير

---

(١٠٠) In: *Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung,* Stück VII-IX vom 16.-21. Januar 1799; wiederabgdruckt in: Fichte 1969, S. 363-395.

(١٠١) Horstmann 2000, S. 127. Differenzierter urteilt Harmann 1960, S. 81.

الأخلاقية. إنّ السلطة المرجعية (١٢٦) التي في سياقها قام شلنغ بدراسة العلم الخلقي والتي في مواجهة تصوّراتها هو قد أخذ يبنى حججه النقدية بشكل مطّرد، إنّما هي كنط. ولكن، من حيث هو فيلسوف عارف بالتاريخ، فإنّه من البديهي عنده أيضاً أنّ على المرء أن يعود إلى أرسطو ولايبنتس وسبينوزا. وبجانب كنط فإنّه يوجد قبل كلّ شيء فيشته الذي سمح لنفسه أوّل الأمر بأن يستلهم منه ثمّ يخوض معه مناظرةً شديدة.

وتحت تأثير فيشته صاغ شلنغ الشاب سنة ١٧٩٥، ضمن كتاب **في الأنا بوصفه مبدأ للفلسفة**، انزعاجه الخاص من موقف كنط:

«لقد تكلّم كنط عن الخلقيّة وعن السعادة المرتبطة بها على النحو الذي من شأنها، كما تكلّم عن الخير الأسمى وعن الغاية النهائية (١٢٧) والأخيرة. غير أنّه يعرف هو نفسه تمام المعرفة أنّ الخلقيّة من دون غاية نهائية عليا لن تكون لها أيّة حقيقة (١٢٨)، أنّها تفترض نحواً من التقييد والتناهي ولن تكون قابلةً للتفكير فيها هي ذاتها بوصفها هدفاً أخيراً (١٢٩)، بل فقط بوصفها صيغة تقريبية منه. ولهذا السبب بالذات هو قد تحاشى كليّةً أنْ يوضّح رأيه في علاقة السعادة بالخلقيّة على نحو محدّد، وذلك من دون أن نشير إلى أنّه كان يعرف جيّداً أنّ السعادة، من حيث هي مجرّد مثل أعلى للمخيّلة، هي ليست شيئاً آخر سوى رسم تخطيطي (١٣٠) من خلاله يقع توفير (١٣١) قابليّة التمثّل العمليّة للّا ـ أنا، ومن ثَمّ هي لن يمكنها أن تدخل في (الغاية النهائية) الأخيرة، بما أنّ هذه الغاية تسعى إلى مماهاة اللّا ـ أنا مع الأنا، بمعنى إلى التدمير الكامل له بما هو لا ـ أنا، وبالتالي أنّ التطلّع إلى سعادة حسّية (١٣٢) (بما هي ضرب من تلاؤم الموضوعات مع الأنا، يتحقق بواسطة الطبيعة) سيكون هو ذاته أمراً غير معقول»(١٠٢).

إنّ المشكل الذي أثاره كنط حول نقيضة الحرية والسببية هو بالتحديد الإرث الذي ورثه شلنغ وأدرجه في ما طرأ من منظورات ذاتية منقّحة بشكلٍ ما بعد كنطي خاصة بـ «أنا مطلق» حرّ على نحو غير مشروط.

«يطالب الأنا المطلق من دون قيد أو شرط (١٣٣) بأن يصبح الأنا

(١٠٢) Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), SW I, 196 f.

المتناهي متماثلاً (١٣٤) معه، بمعنى أن يدمّر كلَّ كثرة وكلّ تغيّر في ذاته بإطلاق. فما يوجد بالنسبة إلى الأنا المتناهي، المحدود بلا ـ أنا معيّن، باعتباره قانوناً خلقيّاً، هو يوجد بالنسبة إلى الأنا اللّامتناهي باعتباره قانوناً طبيعيّاً، بمعنى هو أمرٌ معطى في الوقت نفسه مع وفي مجرّد كينونته. إنّ الأنا اللّامتناهي إنما يوجد فحسب من جهة ما يكون متماثلاً مع ذاته، من جهة ما يكون مُعيَّناً بواسطة هويّته فحسب؛ إذ لا يجب عليه في أوّل الأمر أن يعيّن كينونته بواسطة التماهي (١٣٥) مع ذات نفسه فحسب. بذلك فإنّ الأنا اللّامتناهي لا يعرف أبداً أيّ قانون خلقيّ، وطبقاً لسببيّته هو متعيّن فحسب بوصفه قوّة (١٣٦) مطلقة، متماثلة مع ذاتها. لكنّ القانون الخلقي، حتى وإنْ كان لا يجري إلّا على ما له صلة بالتناهي، فهو ليس له من معنى ولا دلالة إذا هو لم ينصّب لا تناهي الأنا وتحوّله الخاص إلى مجرّد قانون للطبيعة، باعتباره غاية نهائية لكلّ تطلّع للأنا ـ بذلك فإنّ القانون الخلقي في نطاق الكائن (١٣٧) المتناهي هو قبل كلّ شيء رسمٌ تخطيطي لقانون الطبيعة، من خلاله يتمّ تعيين كينونة اللّامتناهي؛ وما يتمّ تمثّله من خلال هذا [القانون الطبيعي] بوصفه شيئاً كائناً، ينبغي على ذلك [القانون الخلقي] أن يتمثّله بوصفه أمراً مطلوباً. ومن أجل أنّ القانون الأسمى الذي من خلاله يتمّ تعيين كينونة الأنا اللّامتناهي، هو قانون هويّته (§ ٧ (١٣٨))، فإنّه ينبغي على القانون الخلقي، في نطاق الكائن المتناهي، أن يتمثّل هذه الهوية، ليس باعتبارها شيئاً كائناً، بل باعتبارها شيئاً مطلوباً، وتبعاً لذلك فإنّ القانون الأسمى بالنسبة إلى الكائن المتناهي هو هذا: كن متماهياً ـ بإطلاق (١٣٩) مع ذات نفسك.

[١٥٧] بيد أنّه من جهة أنّ هذا القانون يجب أن يُطبَّق على ذات خلقيّة، بمعنى على أنا مشروط بالتغيّر والكثرة، فإنّ هذا [الأنا] من شأنه أن يعارض ذلك الشكل من الهوية بإطلاق، ولن يصبح القانون قابلاً للتطبيق عليه إلّا من خلال تخطيطيّة (١٤٠) جديدة. فإنّ ما يتعارض حقّاً مع القانون الخلقي الأصلي للأنا المتناهي: كن متماهياً، هو القانون الطبيعي للأنا ذاته، الذي بفضله هو ـ ليس يجب أن يكون، بل ـ يكون غير متماهٍ ـ أي كثرة. هذا النزاع ما بين القانون الخلقي وبين القانون الطبيعي، الكامن في صلب التناهي، لا يمكن أن يتمّ التوسّط فيه إلّا

بواسطة رسم تخطيطي (١٤١) جديد، نعني رسم الإنتاج في الزمن، وذلك على نحو بحيث إنّ هذا القانون، الذي يجري على ضرب من مطلب الكينونة، إنّما يتحوّل إلى مطلب متعلّق بالصيرورة. إنّ القانون الخلقي الأصلي، المعبَّر عنه في صيغته الحسّية التامة، سوف ينصّ بذلك على ما يلي: صر (١٤٢) متماهياً، ارفع (في الزمن) الأشكال الذاتية لكيانك (١٤٣) إلى شكل المطلق. (إنّ القانون الخلقي الأصلي يستبعد سلفاً كلّ الأشكال الذاتية [كلّ الأشكال التي لا تنتمي إلّا إلى الأنا المشروط بالموضوعات]، ويصوغ مطلبه رأساً: كن متماهياً! لكنّ تلك الأشكال هي على وجه الدقة تتعارض مع هذا القانون تعارضاً مطلقاً، ولذلك فإنّه ثمّة ضرورة إلى تأليف (١٤٤) ما، ضمنه يتمّ استيعابها هي ذاتها، ولكن هذه المرة ليس بوصفها أشكالاً للذات [الخاصة بالمتناهي] وإنّما بوصفها أشكالاً للمطلق).

بفضل هذه التخطيطية الخاصة بالقانون الخلقي تصبح الفكرةُ الحاصلة عن تقدّم خلقيّ وحتى عن تقدّم إلى ما لا نهاية له أمراً ممكناً. إنّ الأنا المطلق هو الشيء الأبدي الوحيد، ولكن لهذا السبب بالذات ينبغي على الأنا المتناهي، من جهة ما يطمح إلى أن يصير متماهياً معه (١٤٥)، أن يطمح أيضاً إلى أبديّة محضة، وبالتالي، متى وضعنا في الاعتبار أنّ ما هو مطروح في الأنا غير المتناهي بوصفه كائناً، هو يعبّر عنه بوصفه شيئاً صائراً، فإنّه ينبغي عليه أيضاً أن يطرح في ذاته أبديّةً صائرة، أي حسّية، ومدّة لا تنتهي. بذلك فإنّ الهدف الأخير للأنا المتناهي هو التوسّع إلى حدّ التماهي مع اللّامتناهي»[١٠٣].

الدفاع عن الأنا في استقلاله الذاتي وفي الوقت نفسه حلّ المشكل المتعلّق بِكيفَ يكون ممكناً، أن يوجد تعايشٌ ما بين الأفراد، حرّ ومحميّ من الانتهاكات، في ظلّ افتراض مزاعم استقلالية منافسة، تلك هي الموضوعات التي طرحها شلنغ سنة ١٧٩٦ في استنباط جديد للحق الطبيعي. وهو قد صاغ هذا الافتراض ـ الذي هو معروف في كلّ النظريات السياسية الحديثة القائمة على التعاقد وعلى الحق الطبيعي ـ بوصفه يعود

(١٠٣) Ebd., s. 198-200.

إلى المطلب القاضي بأنّ على «كلّ كائن خلقيّ أن يقوم بالتنازل عن الحرية الأمبيريقية الخالية من القيود. وذلك أنّ الحرية الأمبيريقية الخالية من القيود إنّما تقود إلى نزاع لا محدود في العالم الخلقي»(١٠٤). هذه الكتابة الجذرية المبكّرة هي لا تنطوي على أهمّية خاصة، فقط لأنّ نموذجاً من التفكير قد صار فيها بارزاً للعيان، ضمنه سوف يعمل شلنغ منذ الآن على بناء حججه: بل إنّ الخلقيات إنّما لها عنده منزلة منقوصة؛ وإنّ وسائل التعويض عن نقائص الخلقيّة هي الحق و - من حيث هي جهاز تحقيقه - الدولة (انظر الفصل ٧: القانون والدولة).

وإنّ منطلق الحجاج في هذا الكتاب هو الآتي:

«إذا تصوّرنا أنّ كلّ الكائنات الخلقية تريد بعامة، فإنّه ينبغي على هذه الإرادة الكلّية لجميع الكائنات الخلقية أن تحدّ من الإرادة الإمبيريقية لكلّ فرد جزئي، وذلك على نحو بحيث يمكن لإرادة كلّ سائر الكائنات أن توجد في الوقت نفسه مع إرادته. [. . .] هنا نحن نخرج من حقل العلم الخلقي (١٤٦) وندخل حقل الإتيقا، يسنّ العلم الخلقي على العموم أمراً ملزماً (١٤٧) هو لا يتوجّه إلّا إلى الفرد ولا يتطلّب أيّ شيء بوصفه إنّية (١٤٨) مطلقة للفرد؛ أمّا الإتيقا، فأمرٌ يفترض مملكة من الكائنات الخلقية ويضمن إنّيةَ كلّ الأفراد من خلال المطلب (١٤٩) الذي تفرضه على الفرد. [. . .] بذلك فإنّ أمر الإتيقا لا ينبغي أن يتضمّن تعبير الإرادة الفردية بل تعبير الإرادة الكلية. [. . .] ولكنّ أمر الإتيقا هذا هو على ذلك خاضع للأمر الأعلى للعلم الخلقي فحسب. ولذلك لا تعيّن الإتيقا إلّا الإرادةَ الكلّية بوصفها قانوناً، حتى تضمن الإرادة الفردية عبر الإرادة الكلية. ليس لأنّني أخضع للإرادة الكلية، أنا أرفع دعوى الفرديّة، بل لأنّني ومن جهة ما أنّني أرفع دعوى الفردية أنا أخضع للإرادة الكلية. إنّ الإرادة الكلية هي مشروطة بالإرادة الفردية، وليست الفردية مشروطة بالكلية. [. . .] إنّ صورة الإرادة الكلية هي الحرية بعامة، أمّا مادتها فهي [التجربة] الخلقيّة (١٥٠). بذلك فإنّ الحرية ليست تابعة للخلقيّة، بل الخلقيّة تابعة للحرية. ليس لأنّني ومن جهة ما أنّني [كائن] خلقيّ، أنا

(١٠٤) Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796), SW I, s. 252.

حرّ، بل لأنّني ومن جهة ما أنّني أريد أن أكون حرّاً، أنا يجب عليّ أن أكون خلقيّاً(١٠٥).

بيد أنّ هذه السلسلة من الاستنباطات إنّما تبدو، بالنظر إلى فرضية التخلّي المتبادل عن الحرية، أمراً مشكَلاً إلى حدّ بحيث إنّ منظور الفلسفة ـ الخلقية ينبغي أن يتقهقر إلى منظور نظرية حقوقية. إذا صحّت القضية التي تقول «أنا يحقّ لي كلّ ما هو ممكن حقوقيّاً وعمليّاً»، فإنّ «العلم الذي يعلّمني أن أدّعي (١٥١) فرديّة الإرادة، [. . .] ينبغي أن يكون هو علم الحق فحسب، وأنّ المبدأ الأعلى لفلسفة الحق من شأنه أن يكون هذا: أنا لي حقّ في كلّ ما من خلاله أنا أدّعي من حيث الشكل فرديّةَ إرادتي، أو: أنا لي حقّ في كلّ ما [١٥٨] هو مطابق لشكل الإرادة بعامة (ذاك الذي من دونه تضطرّ الإرادة لأن تكفّ عن أن تكون إرادة)»(١٠٦). ولكن بهذا الانعطاف من العلم الخلقي (١٥٢) إلى الحقوق ما زال لم يتمّ الظفر إلّا بأمر زهيد؛ إذ في ظلّ هذه المقدّمة (١٥٣) لم يتّضح للوهلة الأولى سوى «المبدأ: أنّ الأفعال المخالفة للقانون شكلاً، من حيث هي بما هي كذلك متضاربة متصادمة، إنّما لها حقّ ما إزاء بعضها بعضاً على نحو متبادل. إنّها إزاء بعضها بعضاً خارج القانون على نحو متبادل»(١٠٧).

ما كان يهمّ شلنغ في كتاباته عن الحق الطبيعي، هو القيام باستنباط ما لشروط إمكان الحرية الفردية، التي لا تكون مضمونة بواسطة الخلقيّة (١٥٤) وحدها. وإنّ النتيجة التي تمّت صياغتها في الفقرات ١٦١ ـ ١٦٣ الختامية إنّما تبيّن، من جهة أولى، مأزق توجّه فلسفة الذاتية قِبلة «الأنا المطلق»، ومن جهة أخرى، هي تحيل على التصوّر اللاحق للحق بوصفه «طبيعة ثانية»:

«بذلك يصبح كلّ حقّ بالضرورة حقّاً طبيعيّاً بالنسبة إليّ، أي حقّاً أنا أدّعيه تبعاً لمجرّد قوانين الطبيعة، وفي نطاق النزاع ضدّه يكون كلّ كائن كائناً طبيعيّاً بالنسبة إليّ. [. . .] وهكذا فإنّ الحق الطبيعي، من حيث

---

(١٠٥) Ebd., s. 252 f.

(١٠٦) Ebd., s. ProductID259 f259 f.

(١٠٧) Ebd., s. 270.

النتائج الناجمة عنه (من جهة ما يتحوّل إلى حقّ إجباري)، إنّما يدمّر نفسه بنفسه ضرورة، بمعنى هو يبطل كلّ ضرب من الحق. وذلك أنّ الأمر الأقصى الذي إليه هو يعهد بصيانة الحق، هو التفوّق في القوة الفيزيائية. [...] والحال أنّ ما يفرضه العقل هو أن يكون الفيزيائي معيَّناً بما هو خلقيّ وأن تكون كل قوة طبيعية في حلف مع الخلقيّة. بذلك فإنّ الحق الطبيعي من شأنه أن يقود بالضرورة إلى مشكل جديد: أن يجعل القوة الفيزيائية للفرد متماهية مع القوة الخلقية للحق (١٥٥)، أو إلى المشكل الخاص بحالة يكون فيها العنف الفيزيائي موجوداً أيضاً على الدوام في ناحية الحق. ولكن من حيث إنّنا سوف ننتقل إلى حلّ هذه المشاكل، فنحن سندخل أيضاً في ميدان علم جديد»[١٠٨].

٤ ـ ٢ علم الحقوق ضدّ علم الأخلاق (١٥٦)

موضوع هذا العلم الجديد هو الحق في علاقته بالدولة، التي عليها أن تحميه بوصفه حقّاً قسريّاً، يسيطر على مطامع الإرادة الفردية «على نحو مطابق للقانون»(١٥٧) (انظر الفصل ٧: القانون والدولة). بضع سنوات فقط بعد النص عن الحق الطبيعي، وصل شلنغ ضمن نسق المثالية المتعالية سنة١٨٠٠ إلى هذه النتيجة بالتحديد. ففي القسم ٤ من «نسق الفلسفة العملية حسب المبادئ الأساسية للمثالية المتعالية» أراد ألّا يدع أيّ مجال للشك في أنّ الانعطاف من الإتيقا الكنطية إلى نظرية غير كنطية في الحقوق وفي الدولة هو بالنسبة إليه أمر نهائي.

«لا يبدو لنا أنّه من نافلة القول أن نذكّر القرّاء مسبقاً بأنّ ما نريد أن نقوم به هنا ليس من شأنه أن يكون ضرباً من الفلسفة الخلقية (١٥٨)، بل على الأرجح استنباطاً متعالياً لإمكانية التفكير وإمكانية إيضاح المفهومات الخلقية بعامة؛ كذلك أنّنا سوف ننجز هذا البحث حول ما يعود بالنظر إلى الفلسفة الخلقية الخاصة بالفلسفة المتعالية، بطريقة لا نطال فيها إلّا الخطوط العامة جدّاً، بحيث نردّ الكلّ إلى قضايا ومشاكل قليلة العدد»[١٠٩].

---

(١٠٨) Ebd., s. 279.

(١٠٩) Schelling, *System des transzendendalen Idealismus* (1800), SW III, s. 532.

برنامج شلنغ هو أن يعمل على حلّ مشكلة تنافس الحريات ليس على صعيد إتيقي وإنما بواسطة نظرية حقوقية:

«[إنّ هذه (١٥٩)] ليست جزءاً من العلم الخلقي، ولا هي على العموم علماً عمليّاً، بل هي علم نظري تأمّلي (١٦٠) محض، هو بالنسبة إلى الحرية ـ تحديداً ـ في مقام الميكانيكا بالنسبة إلى الحركة، وذلك من حيث إنّها لا تستنبط إلّا آليّة الطبيعة، التي تحتها يمكن أن يتمّ التفكير في الكائنات الحرة بما هي كذلك ضمن فعلها المتبادل، آليّة لا يمكن بذلك من دون ريب أن تؤسَّس إلّا على الحرية، ولا يمكن للطبيعة أن تفعل بإزائها أيّ شيء.

بيد أنّه من هذا الأمر ـ بالتحديد ـ الذي يقضي بأنّ الحالة (١٦١) الحقوقية لا يجب أن تكون إلّا عنصراً مكمِّلاً للطبيعة المنظورة، إنّما ينتج أنّ النظام الحقوقي ليس نظاماً خلقيّاً، بل مجرّد نظام طبيعي، لا يمكن للحرية أن تصرّف من القدرة عليه إلّا قدر ما تستطيع أن تصرّف على نظام الطبيعة المحسوسة أي النزر القليل. ومن ثَمّ فليس عجباً أنّ كلّ المحاولات لاستبدال ذلك النظام الطبيعي بنظام خلقي قد كشفت لنا عن النتيجة المباشرة لذلك، في دناءتها، وذلك عبر اختلالها المعهود وعبر الاستبداد في صوره الأكثر رعباً. إذْ بالرغم من أنّ الحالة الحقوقية هي من حيث مادّتها تؤدّي ما ننتظره في حقيقة الأمر من ضرب من العناية [الإلهية]، ـ وعلى العموم أفضل نظرية في العدل الإلهي (١٦٢) هي تلك التي يمكن أن يسوقها الإنسان ـ ، فإنّها مع ذلك تمارسها طبقاً للصورة التي من شأنها أو هي لا تمارسها بوصفها عناية [إلهية]، أي بالتفكّر والتدبّر. إنّ علينا أن ننظر إليها كأنّها آلة هي في بعض الحالات معدَّة سلفاً، وتعمل من نفسها، أي تخبط خبط عشواء تماماً، حالما تتوفّر مثل هذه الحالات؛ وسواء كانت هذه الآلة مصنوعة بأيدي البشر أو معدَّة لهم، فإنّه ينبغي لها مع ذلك، حالما يصرف الفنان يده عنها، أن تواصل العمل (١٦٣) مثل الطبيعة المرئية طبقاً لقوانينها الخاصة وعلى نحو مستقل، كأنّما هي توجد بذاتها ومن خلالها»[١١٠].

---

(١١٠) Ebd., S. ProductID583 f583 f.

إنّ توديع فكرة كنط التي تحمل مسحة مركزية إنسانية، حول علاقات حقوقية كونية قائمة على مواطنة عالمية، والتي، من دون القبول بوجود سببية مستحدثة من قِبل الإنسان ذاته بواسطة الحرية، من دون الأمر القطعي، من دون إتيقا أو بعبارة أخرى من دون ميتافيزيقا الأخلاق، هي ممّا لا يمكن التفكير فيه أصلاً، ـ هو بذلك أمر قد حصل. وإنّ [١٥٩] التعميق الميتافيزيقي، الذي كشف بعدُ عن ملامحه ضمن نسق المثالية الألمانية، تعميق جهة التأسيس الخاصة بالعلم الخلقي (١٦٤) والحق والدولة ضمن نحو من فلسفة الهوية الخاصة بالمطلق (انظر الفصل ٢: العقل والمطلق) الذي يفهمه شلنغ، فهماً فلسفيّاً وليس لاهوتيّاً، بوصفه اللامشروط بإطلاق وبالتالي بوصفه «ألوهية» أو «إلها»، ـ قد تحوّل بالنسبة إلى التطوّر اللاحق إلى آلة توجيه. وعلى الحقيقة فإنّ شلنغ قد أكّد سنة ١٨٠٤ ضمن [نصّ تحت عنوان] **إيمانويل كنط**، وذلك على نحو مفخّم، أنّ التطوّر اللاحق على كنط إنّما كانت نتيجته هي فصل «الذهب الخالص» لهذه «الفلسفة عن مكوّنات العصر وتقديمه في بهائه المحض»، و«بالنسبة إلى عصر متحلّل ومتفسّخ روحاً وخُلقاً» سوف يكون من قبيل النعمة «أن يرتفع مجدّداً إلى صرامة روح عظيم بهذا القدر في تماسكه الخاص»[(١١١)]. ولكن من جهة الأمر نفسه (١٦٥)، بقدر ما كان نقد كنط حادّاً ولا سيّما لهذا السبب بالذات فإنّ شلنغ لم يقدّم أيّ دليل، بل أراد أن يعرف كيف يمكن فهم الفكر الإتيقي الكنطي باعتباره مجرّد انعكاس للعصر:

«إنّ الطابع المختصر للمعادلات الأخلاقية (١٦٦) لذلك [النقد]، والتي يمكن أن تصبح حاسمة على نحو قطعي تماماً في ما يخص الحالات الخلقية (١٦٧)، والطابع المتشدّد (١٦٨) للمبادئ الأخلاقية والقانونية، الذي دافع عنه، كما التسامي بتلك المبادئ فوق كلّ تبعيّة للتجربة التي من خلالها كان يجب أن يتمّ تجريب شيء ما، ـ كلّ ذلك إنّما وجد في المشهد الخلقي الكبير للعصر [الثورة الفرنسية] توصيةً به ونظيراً موازياً له والمادة الأكثر ثراء للاستعمال. ـ وحين يبدو انحسار مدّ النسق الكنطي وكأنّه قد حدث مع انحسار مدّ الثورة، فإنّ العارف لن يبحث عن سبب

(١١١) Schelling, *Immanual Kant* (1804), SW I, s. 3.

ذلك في انقطاع التأييد العرضي الذي ناله هذا [النسق] من قبل تلك [الثورة]، بقدر ما سيبحث عنه أكثر في نحو من التجاوب والتماثل الباطني الفعلي بينهما، وذلك من حيث إنّ الاثنين يشتركان في الطابع السالب المجرّد والحلّ غير المرضي للنزاع ما بين التجريد والواقع الفعلي، والذي كان غير قابل للتجاوز سواء بالنسبة إلى ذلك [النسق] في ميدان التأمّل أو بالنسبة إلى تلك [الثورة] في ميدان الممارسة»(١١٢).

٤ ـ ٣ المطلق، فساد (١٦٩) العالم والشرّ(١٧٠)

تمثّل **دروس في منهج الدراسة الأكاديمية**، التي ألقاها شلنغ سنة ١٨٠٣، وثيقة هامة عن التطوّر اللاحق لفكره باتجاه فلسفة الهوية، التي تدور حول مفهوم المطلق. وقد قام شلنغ بادئ الأمر، في الدرس ٧ «حول بعض التناقضات القصوى للفلسفة، ولا سيّما تلك الخاصة بالعلوم الوضعية»، بإحصاء نقدي لفلسفة عصره:

«غرضنا هو أن نبحث عن التناقض ما بين المعرفة والفعل الذي ذكرناه سابقاً، وذلك بوصفه تناقضاً خارجيّاً في الفلسفة، ولا سيّما في طريقة تطبيقه على هذه الأخيرة. فهذا التناقض ليس هو أبداً من النوع الذي قد يكون تأسّس على روح الثقافة الحديثة بعامة، بل هو نتاج للحقبة الأحدث عهداً، وسليل مباشر للحماسة التنويرية (١٧١) المعروفة. وتبعاً لهذا التوجّه فإنّه ليس هناك على الحقيقة إلّا فلسفة عمليّة فحسب ولا وجود لفلسفة تأمّلية. وذلك كما حدث مع كنط، إذ بعد أن عمد في الفلسفة التأمّلية إلى تحويل فكرة الإله وفكرة الأبديّة وفكرة النفس . . . الخ. إلى مجرّد أفكار، هو قد حاول على الضدّ من ذلك أن يمنح لهذه الأخيرة في الشعور الأخلاقي شكلاً ما من التصديق، وهكذا فإنّ ما يعبّر عن نفسه في هذه المطامع هو فقط النجاح السعيد ولكن المتناهي في التحرير الكامل للأفكار، والذي يجب على أخلاق (١٧٢) مزعومة أن تكون المعادل المناسب له»(١١٣).

---

(١١٢) Ebd., S. ProductID5 f5 f.

(١١٣) Schelling, *Vorlesungen über Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, S. 276.

أمّا التصوّر المضاد الذي عقده شلنغ فهو يعيّن الأخلاق (١٧٣)، بوصفها «عاطفة (١٧٤) شبه إلهيّة، نحواً من التسامي عن التعيين بواسطة ما هو عيني، في رحاب مملكة الكلّي بإطلاق». وهذا ما يناسب مفهوم شلنغ عن الفلسفة: هي «سموّ متماهٍ مع ذاته (١٧٥)، ومن ثَمّ هي متحدة مع الأخلاق بشكل حميم، ليس عبر الإلحاق، بل عبر نحو جوهري وحميم من التماهي (١٧٦)». أمّا التأسيس الميتافيزيقي لهذا التصوّر فهو يكمن في هذه القضية:

«لا يوجد إلّا عالم واحد (١٧٧)، ولكن بما (١٧٨) أنّه يوجد في المطلق، فإنّ كلّ طرف يتطلّع لأن يصوّره على شاكلته، المعرفة كمعرفة والفعل كفعل»(١١٤).

هذا أمر تنجرّ عنه عدّة نتائج بالنسبة إلى الفلسفة الخلقية. فمن أجل أنّ عالم الفعل ليس شيئاً آخر غير عالم المعرفة ولحظة من المطلق، فإنّ «العلم الخلقي (١٧٩) هو علم تأمّلي لا يقلّ تأمّليّةً عن الفلسفة النظرية»؛ إنّها لا تستطيع «وحظّها ليس أسوأ من حظّ الفلسفة أن يُفكَّر فيها من دون بناء [تأمّلي] (١٨٠)». ويعرف شلنغ «أنّ نظرية أخلاقية بهذا المعنى هي لم توجد»؛ إلّا أنّه يعتبر أنّ أساسها هو بمثابة أمر معطى مع «الطابع المطلق (١٨١) للفلسفة التي تمّ إنشاؤها»:

«إنّ الأخلاق (١٨٢) إنّما يتمّ تعيينها بشكل موضوعي في الحرية الكلية، وهذه ليست هي ذاتها بوجه ما إلّا الأخلاق العمومية. وإنّ بناء هذا التنظيم الأخلاقي هو مهمّة متماثلة تماماً مع بناء الطبيعة وهو يرتكز على الأفكار التأمّلية [...]».

سوف يكون الكشف عن الأخلاق في أشكالها الموجبة، بعد أن كان مفهومها مجرّد مفهوم سالب لمدة طويلة، عملاً من شأن الفلسفة. أمّا الرهبة أمام التأمّل والإسراع في الإقلاع المزعوم عن مجرّد النظر وفي تولية الوجه نحو العمل فهما يسبّبان في الفعل ضرورةً [١٦٠] الضحالة نفسَها التي يسبّبانها في المعرفة. إنّ دراسة فلسفة نظرية ما بشكل صارم هو ما يجعلنا

(١١٤) Ebd., S. ProductID276 f276 f.

ملمّين بالأفكار إلماماً مباشراً من غير حدّ ولا واسطة، وإنّما الأفكار وحدها هي التي تمنح الفعل إصراره ودلالته الأخلاقية»(١١٥).

ضمن دروس ألقاها في فيرتزبورغ (١٨٣) حول **نسق الفلسفة بأكملها وفلسفة الطبيعة بخاصة** سنة ١٨٠٤ وفي مصنّفه **مباحث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩، أقحم شلنغ، على هذا الأساس المستمدّ من فلسفة الهوية، مبحثاً كان يحرّك خاطره منذ رسالة الماجستير لسنة ١٧٩٢ ـ نعني مبحث الفساد (١٨٤) في العالم وذلك في مواجهة ما يمكن تصوّره من التبرير الإلهي للشرّ(١١٦) (نظرية العدل الإلهي(١١٧)(١٨٥)). وعلى النقيض من نصّه المبكّر عن الحق الطبيعي، هو الآن قد نزّل (١٨٦) «الشرّ من حيث أصله»، «في هذا الأمر: إنّ الإنسان يريد أن يكون شيئاً ما بالنسبة إلى ذاته وانطلاقاً من ذاته»؛ ويستنتج من ذلك «أنّ الخلقيّة، من حيث هي ناجمة بالتحديد عن هذا الفعل بالنسبة إلى ذاته وانطلاقاً من ذاته، إنّما يمكن بلا ريب أن تتلاقى في التفاصيل مع الحق والخير، لكنّها من حيث المبدأ والأساس هي تتطابق مع هذين تطابقاً تاماً (حتى في شكل مفهوم متناقض فحسب، وبالتالي حيث لا يتّخذ أيّ شيء صفةَ المطلق)»(١١٨).

لقد فهم شلنغ مسألة العدل الإلهي على نحو جديد ومن خلال مفهومه عن «فلسفة كلية، تعيد الإنسان إلى الطبيعة» هو قد دافع عن الدعوى القائلة بأنّ «الأفعال والأشياء ليس من شأنها [أن تكون] (١٨٧) بالنسبة إلى الذات، بل ينبغي أن تُعتبَر بالنسبة إلى ذات أنفسها وبالنسبة إلى **نظام الطبيعة**، التي لا يوجد فيها شيء غير مكتمل في ذات نفسه، بل، وإن كان يوجد بدرجات متباينة، فإنّ كلّ شيء إنّما يعبّر عن الواقع اللامتناهي». وفي مواجهة الفساد في العالم، والفساد الخلقي على الخصوص، فإنّ المرء في الفلسفة محكوم عليه بالسقوط في أحد أمرين

---

(١١٥) Ebd., s. 277.

(١١٦) Vgl. Hierzu Schelling, *Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (Briefwechsel mit Eschenmayer)* (1813), SW VIII, s. 157 f.

(١١٧) عن مناظرة شلنغ مع ثيوديسا (نظرية العدل الإلهي) لايبنتس، قارن: SW V, S. 14, SW VI, S. 110-117, SW VII, S. 194 f194 f., 402, SW X, S. 54-57, SW XI, s. 561.

(١١٨) Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, s. 561.

(١٨٨) أحلاهما مرّ، «إمّا أن يجعل الله بمثابة الفاعل (١٨٩) للشرّ والمشارك فيه، وإمّا أن يترك له مجرّد المراقبة والسماح به، أيّ الأمرين هو الأشنع هو ما يمكن أن يكون الله قد فكّر فيه». إنّ شلنغ قد مال إلى لايبنتس وإنْ على بعض مسافة:

«بلا ريب لقد سبق أن قال لايبنتس إنّه لا يصدر عن الله إلّا الأشياء الموجبة ولا يفيض عنه إلّا كمالها، أمّا الحرمان أو النقص فهو كامن فيها هي ذاتها حصراً. لكنّ لايبنتس لا يرقى إلى حدّ الإبصار بأنّ هذا الحرمان وهذا النقص هو أيضاً لا يحدث إلّا بالنسبة إلينا (١٩٠)، ومتى اعتبرنا أيّ شيء في ذاته ألفيناه لا يمكن أن يكون غير كامل أو ناقصاً. ذلك أنّ كلّ ما يوجد إنّما ينتج عن الطبيعة اللامتناهية، وهو ينتج **بوصفه هذا** (١٩١) [الشيء عينه]، من أجل أنّه مثبَتٌ (١٩٢) فقط من طرف الطبيعة اللامتناهية بوصفه هذا [الشيء عينه]، وبالتالي فقط من أجل أنّ هذا الشيء ينتمي إلى كينونتها، وليس الأمر على أيّ وجه آخر. وهكذا فإنّ الحرمان أيضاً ليس حرماناً إلّا بالنسبة إلى عقولنا، ولكن ليس بالنظر إلى الله»[١١٩].

أمّا المسألة التي وقعت بذلك إثارتها والتي لا ينبغي أن نجيب عنها بواسطة «المفاهيم المعهودة لنظريتنا الأخلاقية»، فهذا مضمونها:

«ألا يسقط بذلك، مثلما وقعت إساءة تأويل هذه النظرية في السابق وكذلك الآن مرة أخرى، كلُّ فرق بين الحق والباطل (١٩٣)، وبالتالي في اللحظة نفسها أيضاً كلُّ فرق بين الفعل الحق والفعل الباطل، وكلُّ فضل وكلُّ ذنب؟ نحن نريد أن ننظر في الأمر. في كلّ شيء، كما قلنا، وفي كلّ فعل، متى اعتبرناه بإطلاق، يعبّر كمالٌ ما عن نفسه، ولهذا متى اعتبرنا أيّ شيء بإطلاق فإنّه ليس ثمّة شيء غير كامل، بل من خلال المقارنة فحسب. والآن إذا كان الله لا يخلق الأشياء بالمقارنة في ما بينها، بل هو يخلق كلّ شيء بالنسبة إلى ذاته بوصفه عالماً مخصوصاً، وليس بناءً على تعريف مشترك، فإنّه لا يوجد أمام الله بالضرورة شيءٌ غير كامل. [. . .] فبالنسبة إلى الفاعل الظالم (١٩٤) تكون الدرجة الدنيا من الواقع، الذي هو معبَّر

(١١٩) Ebd., s. 546.

عنه ضمنه، هي على وجه التحديد العقاب ذاته. ومتى اعتبرناه بإطلاق فهو يوجد أيضاً، من حيث هو عضو في العالم، ضرورةً، ومن هذه الناحية هو غير معرّض للعقاب بل وحتى يمكن أن يُقبل اعتذاره (١٩٥). [. . .] فمن لا يستطيع أن يروّض رغباته وأهواءه، هو على الحقيقة قابل لأنْ يُعذَر بسبب ضعفه الذي هو، في موضعه، ضروريّ كذلك، من أجل أنّ كلّ درجات الكمال من أدناها إلى أعلاها ينبغي أن توجد في الكون، لكنّه بالرغم من ذلك سوف ينعدم بالضرورة، وهذا الضعف ذاته بالتحديد، القاضي بأنّ عليه أن يفعل على هذا النحو، هو عقابه»[(١٢٠)].

مع فلسفة الهوية التي عقدها شلنغ، لم يعد ممكناً أن نفكّر في إسناد (١٩٦) خلقي مترتّب عن الحرية الفردية. إذ ضدّ أولئك الذين بشيء من الحذق لا يفهمون تحت لفظة «الحرية شيء آخر غير المشيئة الاعتباطية (١٩٧)، بمعنى قدرة (١٩٨) ما على أن يفعلوا ما يحلو لهم، وضع شلنغ ـ مشدوداً إلى نحو من التعاطف مع موقف الجبريين[(١٢١)] ـ أطروحةَ التماهي **الجوهري** على مستوى الكائن (١٩٩) ما بين الحرية والضرورة؛ وينتج عن ذلك: أنّ الفعل الأخلاقي كما الفعل اللّاأخلاقي هما حرّان ضرورةً و في الوقت نفسه؛ وهذا يصحّ أيضاً بالنسبة إلى «حالة الخطيئة» باعتبارها الفعل (٢٠٠) الأوّل الضروري للحرية:

«إنّ المصير المباشر للحرية بما هي مشيئة اعتباطية، وبما هي كينونة ـ في ـ ذات ـ نفسها، هو بذلك التصادم مع البطلان والتناهي، مع تلك الضرورة التي لا تترك للكائن ذاته إلّا كياناً عرضيّاً، بمعنى مع العنصر الإمبريقي. أمّا أساس التناهي فهو يكمن حصراً ـ حسب رأينا ـ في عدم كينونة الأشياء في الله بما هو كائن منفرد بذاته (٢٠١)، ولأنّ الأشياء هي بالرغم من ذلك طبقاً لماهيتها أو في ذاتها لا توجد إلّا في الله، فإنّ تلك الكينونة يمكن التعبير عنها بوصفها أيضاً ردّة ـ أو تخلياً (٢٠٢) ـ عن الله أو عن الكلّ»[(١٢٢)].

[١٦١] بذلك عثر شلنغ على التأسيس الذي جعله يعرض بشكل نهائيّ

---

(١٢٠) Ebd., 546-548.

(١٢١) Ebd., s. 554.

(١٢٢) Ebd., s. 552.

عن أفكار كنط حول العلاقات الحقوقية القائمة على مواطنة عالمية وسلم دائم ـ والتي وقع تعليلها انطلاقاً من حرية العقل الإنساني ـ والذي طبع تفكيره اللاحق بأكمله: إنّ الإنسان لا يمكنه في فعله «أن يكتفي في كل شيء بالمشيئة والحرية، التي يكون من الجنون أن ننتظر منها شيئاً متناسقاً وتطوّراً معقولاً، تماماً مثلما قد ننتظره من مسرحية بلا مؤلّف (٢٠٣)، وفيها كلٌّ يؤدي دوره لنفسه وكما يحلو له. «أمّا الموقف المضاد الذي يقترحه شلنغ فهو: «إنّ النسق الحقيقي الوحيد بالنسبة إلى الفعل هو الإيمان غير المشروط، بمعنى ليس تصديقاً متشكّكاً بل الثقة الراسخة في الضرورة المطلقة، التي تفعل في كلّ شيء (وتوجد في الوقت نفسه على نحو حرّ). ههنا فقط يكمن المقدّس، الذي يحتاجه الإنسان»[١٢٣].

وهكذا فإنّ شلنغ يرى في الدين الأساسَ الحقّ للأخلاق: الدين هو «التعبير عن الوحدة العليا بين المعرفة والفعل، التي تجعل من المستحيل على معرفته أن تتناقض في الفعل»؛ إنّ الدين ضرب من «البطولية»[١٢٤](٢٠٤). تلك التي توصي بأنّه، «عوضاً عن أيّ علم خلقي (٢٠٥) متكبّر» علينا «أيضاً أن نأخذ» «الإيمان» و«الإخلاص لأنفسنا والأمر الإلهي [. . .] بوصفه الثمرة الحقيقية الوحيدة للفلسفة في هذه الحياة». وها هي النتيجة:

«إنّه ليس ثمّة خلقيّة، قد يمكن للفرد من حيث هو فرد أن يمنحها لنفسه أو أن يتفاخر بها. في هذا المعنى (كفضيلة قد يمكن للمرء أن يمنحها لنفسه) أنا أستطيع وأنا أريد عن طيب خاطر أن أقرّ لكلّ الذين يريدون أن يدّعوا بأنّ الأخلاق قد استُبعدت من نسقي»[١٢٥].

ولم يبق خفيّاً على المعاصرين أنّه لم يعد يوجد في نظرية شلنغ في واقع الأمر أيّ مكان، بالنسبة إلى نظرية نسقية متعلقة بالعلم الخلقي (٢٠٦). ففي سنة ١٨١٠ كتب إيشنماير (٢٠٧) إلى شلنغ حول كتابه **مباحث فلسفية حول الحرية الإنسانية**:

«إذا كان يمكنني أن أعترف لكم ولكن من دون أن أسيء تأويلكم، فإنّه

---

(١٢٣) Ebd., s. ProductID554 f554 f.

(١٢٤) Ebd., s. 558 f.

(١٢٥) Ebd., s. 557.

يظهر لي أنّ محاولتكم حول الحرية الإنسانية هي قلبٌ تام للإتيقا في صلب الفيزياء، ابتلاع للعنصر الحرّ في صلب الضروري وللوجدان (٢٠٨) في الذهن وللأخلاقي في الطبيعي، وبعامة هي تقليص تام للقوة (٢٠٩) التي في النظام الأعلى للأشياء إلى النظام الأدنى. فأين يجب على مسائل من قبيل الواجب والحق والضمير والفضيلة أن تجد مكانها الحقيقي داخل نسقكم؟[١٢٦].

حتى وإنْ كان شلنغ لم يرفض هذا النقد بداية من سنة ١٨١٢ بشكل حجاجي، بل بوصفه مجرّد سوء فهم لتصوّره الخاص ومع لفت النظر إلى «طبيعة الشر»[١٢٧] التي لم يدركها إيشنماير، فقد صار واضحاً للعيان أيّةُ عواقب ينطوي عليها إنكار شلنغ للفلسفة الخلقية على مجال العلم الخلقي(٢١٠): كذلك فإنّ تصوّراته المبكّرة عن الحق والدولة (انظر الفصل ٧: القانون والدولة) قد وقعت الإساءة إليها؛ ومن نقد العلم الخلقي (٢١١) نتج، كما تشهد بذلك الشذرة التي تركها شلنغ تحت عنوان **في ماهية العلم الألماني** سنة١٨١١، نقدٌ للحقّ ونقدٌ للدولة:

«ليس من أجل أن ينشأ كلٌّ شبيهٌ بالكون وليس محبّة في كلٍّ ما فحسب، بل من أجل أن يستطيع الفرد أن يوجد لذاته، معتكفاً ومنعزلاً، إنّما وُجدت الحقوق والقوانين. فالطابع الذي تمّ النظر من خلاله إلى الفرد (وهو مماثل كأقصى ما يكون لما عرفته الفيزياء الميكانيكية) هو كونه كائناً خلقياً لا يمكن النفاذ إليه، يمتلك قدرة مطلقة على أن يكون لذاته وأن يملأ دائرته باستبعاد كلّ الآخرين. وعلى أساس هذا الاستكبار غير المعقول تماماً لأنانة (٢١٢) مطلقة تمّ تأسيس علم هو غير معروف تماماً بهذا المعنى لدى القدماء، ضرب مزعوم من الحق الطبيعي، هو يمنح للكلّ إزاء الكلّ حقّاً مساوياً ولا يعرف أيّة واجبات ملزمة بشكل باطني بل فقط وازعاً خارجياً، ولا أيّة أفعال موجبة بل امتناعات فحسب وتقييدات فحسب، وهي أمور لا يقبل كلّ فرد أن يسقطها من حقّه الأصلي إلّا فقط من أجل أن يستطيع الاستمتاع على نحو أكثر أمناً بالبقية الباقية له من ذلك الحق في اعتكافه المكتفي بذاته. من هذه البئر العكرة للأنانية البائسة وعداوة الكلّ ضدّ الكلّ

---

(١٢٦) Eschenmayer in: SW VIII, s. 150.

(١٢٧) Schelling, ebd. s. 176.

نشأت بعد ذلك الدولة عبر الاتفاق البشري والعقد المتبادل»(١٢٨).

لن يغيّر شلنغ هذا الموقف في التطوّر اللاحق لتفكيره. فانطلاقاً منه ـ وفي قرابة كبيرة جداً مع التصوّر الهيغلي للحياة الأخلاقية (٢١٣) المدعّمة بشكل «منطقي» ـ ميتافيزيقي، كان هو ذاته على وعي بها ـ هو قد ظلّ دوماً يخاصم ضدّ «نظرية الأخلاق الحديثة التي تمجّد حرية الإرادة»، تلك التي بحسبها «لا يزال يُعدّ فضلاً (٢١٤) خاصاً للفرد» «أن يكون أخلاقياً». وهو قد عقد جبهةً ضدّ «روح التكبّر الخلقي بعامة، تلك التي تضع الأعمال الخيّرة فوق الإيمان وتضع الأخلاق فوق الدين». إنّه، وهذه رؤيته، «يكاد يسود أبداً مثل هذا الانحلال لكلّ المفاهيم الحقوقية (٢١٥) [...]، كما هو الحال في هذا العصر الخلقي»(١٢٩).

هنس يورغ زندكولر

[١٦٢]

٥ ـ هيغل

من أجل تفادي سوء فهم شائع للجزء الأوسط من نظرية هيغل عن الروح الموضوعي، فإنّه ينبغي أن نؤكّد أنّ الأمر عند هيغل لا يتعلّق فقط بنقد وجهة النظر الخلقية، كما لو كان قصده على وجه التحديد أن يماري في الخلقيّة (٢١٦) الذاتية وذلك لفائدة الأخلاق(٢١٧) الموضوعية لكلّ قيمة. ففي القسم المتعلق بالخلقيّة أورد هيغل من دون ريب عدداً كبيراً من الملاحظات النقدية حول الاستخدام السيّء للحجج الخلقية؛ وعلى الخصوص هو قد بسط في حاشية الفقرة ١٤٠ من **الخطوط الأساسية لفلسفة الحق** سنة١٨٢٠ نقداً مبرماً للهيئات المنحرفة من «ذاتية تقدّم نفسها بوصفها هي المطلق» وذلك تحت غطاء فحص متلطّف عن الحالات (٢١٨) الخلقية التي لا تحصى(١٣٠). لكنّ الحظر المستمرّ منذ فترة إيينا ضدّ الذاتويّة (٢١٩)

---

(١٢٨) Schelling, *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), SW VIII, s. 10 f.

(١٢٩) Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, sa. 560.

(١٣٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 140, HW 7, s. 265.

الخلقية من كل نوع، لا يجب أن يحجب المضمون الإيجابي الذي من شأن خلقيّة تبقى داخل حدودها. ومن جهة ما تعترف بالاستحقاقات الموضوعية (وهو ما يسمّى بشكل مجازي «قانون العالم»[١٣١](٢٢٠))، فإنّ الخلقيّة من شأنها أن تكون لحظة التوسّط التي لا غنى عنها ما بين الموضوعية المجردة للقانون الخاص (٢٢١) والموضوعية العينية للحياة الأخلاقية (٢٢٢). بذلك فإنّ المهمّة الجسيمة التي يعود الفضل فيها إلى الخلقيّة، ضمن الترتيب العام للروح الموضوعي، هي تحقيق الانتقال من مخطّطه المجرّد (من القانون «المجرد») إلى هيئاته العينية (إلى المؤسسات السياسية ـ الأخلاقية).

٥ ـ ١ هيغل بوصفه ناقداً للـ «النزعة الخلقية الكنطية»

يرى هيغل أنّ مبدأ القيام بالنفس والاستقلال الذاتي للعقل الذي صاغه كنط هو أمر «ينبغي منذ الآن أن ننظر إليه بوصفه مبدأ كلّياً، للفلسفة كما بوصفه مبدأ للأحكام المسبقة للعصر»[١٣٢]. أمّا عند كنط نفسه، فإنّ هذا المبدأ ينتمي إلى الفلسفة العملية. وبالرغم من أنّ العقل هو «واحد بعينه»، فإنّ مبدأ الاستقلال الذاتي لا **يؤسّس** إلّا استعماله المعياري ـ العملي؛ ولهذا السبب فإنّ «كلّ مصلحة هي في آخر المطاف مصلحة عملية»[١٣٣]. هذا المبدأ قد حظي لدى هيغل بعملية توسيع شديدة، وذلك بأنّه حاول، بفضل العقل التأمّلي ـ الجدلي، أن يوحّد بين المصلحة النظرية («فكرة الحقيقة») والمصلحة العملية («فكرة الخير»). وعلى ذلك فإنّه يظلّ من المطلوب، كما لدى كنط، أن يتمّ أوّل الأمر امتحانُ مدى متانة المبدأ المثالي للاستقلال الذاتي للعقل في الحقل العملي ـ الأخلاقي. إنّ التصريح غير المعقول الذي يمكن للمرء أن يوجّهه للتناول الهيغلي للخلقيّة ـ أنّ هيغل في هذا الميدان، تحديداً، قد نقد كنط كأشدّ ما يكون، والحال أنّه يقف منه (إلى حدّ ما على نحو لا واعٍ) كأقرب ما يكون، ـ هو أمر يتوضّح بهذه الطريقة التي وصفناها. ويتعلّق الأمر بدئيّاً بأن نضع هذين الوجهين على محكّ المساءلة.

---

(١٣١) Ebd., § 33, HW 7, s. 87.

(١٣٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenscgaften im Grundrisse* (1931), § 60 Anm. HW 8, s. 145. [171]

(١٣٣) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 121.

القرب

قامت الفلسفة بعد الكنطية بدحض القصد الكلاسيكي المتعلّق بتعيين الأهداف المادية للفعل. وقد حدثت بعدُ بلا ريب لدى هوبس وسبينوزا قطيعةٌ مع التصوّر التقليدي (الأرسطي، أو بعبارة أخرى التومائي (٢٢٣)) للنظام الغائي للعالم، الذي يكفي أن نكتشفه حتى نفعل على نحو مطابق له. بيد أنّ كنط ـ وفيشته وهيغل على خطاه ـ هم وحدهم الذين أضافوا فكرة التعيين الذاتي للعقل المحض (أي المستغني عن كلّ عنصر تجريبي) العملي. أمّا «اكتشاف» كنط فهو يكمن على وجه الحصر في هذا الأمر: أنّ العقل **المحض** هو وحده عملي (معياري) من ذات نفسه[١٣٤]. وكلّ تعيين «تقني» أو «تعقّلي»(٢٢٤) للإتيقا هو مستبعَدٌ حبّاً في مبدإ الاستقلال الذاتي هذا[١٣٥]، الذي أوضح صيغة الأمر القطعي بوصفها قاعدة «صورية» للكونة (٢٢٥) بعامة. وبعدُ فإنّ تعاليم الحكمة(٢٢٦) وقواعد المهارة ليست بأيّ وجه تعيينات عملية (معيارية) مشرِّعة للفعل تشريعاً عقليّاً، بل هي في ميدان الأفعال الحرة قضايا نظرية (إدراكية (٢٢٧)) مستعمَلة[١٣٦].

ولهذا السبب فإنّ تعريف الأهداف (النهائية) (٢٢٨) للفعل، بمعنى أنّ تعيين موضوع العقل العملي ليس هو ما يحوّل العقل إلى العقل العملي (المعياري)؛ فهذه الخاصية إنّما تنجم على الأرجح ضرورةً من الوعي الخلو من المصلحة بالواجب الخلقي (من «الاحترام»). بذلك فإنّ السؤال العملي الفعلي ليس سؤال الأهداف بل السؤال عن دوافع الفعل، وعلى نحو أكثر تعيّناً هو السؤال عن العلاقة ما بين الموضوعية «الصورية» للقوانين (الشرعية القانونية) وبين ذاتيّة الدوافع، التي تدفع بالمشيئة (٢٢٩) إلى هذه الوجهة أو تلك[١٣٧]. بذلك يتوضّح الرفض الكنطي لأيّ تأسيس مادّي للإتيقا على أساس تعيين ما للـ «الأهداف الخيّرة».

إنّ نقد هيغل «للنزعة الصورية» التي طبعت الإتيقا الكنطية قد ترك

---

(١٣٤) Ebd., s. 31.

(١٣٥) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 416-417.

(١٣٦) Vgl. Kant, *Ertse Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, AA XX, s. 197-201.

(١٣٧) Vgl. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), Vorrede zur 1. Auflage, AA VI, S. metricconverterProductID13 f13 f.

الانطباع أحياناً بأنّه قد ابتعد عن الطريق الكنطي نحو تعيين كلّي ـ «صوري» لحقل العقل العملي؛ وبالتالي فإنّ التمييز الذي قام به هيغل بين الخلقيّة (٢٣٠) والحياة الأخلاقية (٢٣١) قد يجب أن يعني ارتداداً إلى مبدإ السعادة (الذي هو هنا مبدأ سياسي ـ أخلاقي) وإلى تصوّر جوهرانيّ (٢٣٢) للعقل العملي. لكنّ هذا ليس بالأمر الصحيح. إنّ النقد القويّ الذي وُجِّه إلى عملية اختزال الغائية (٢٣٣) في صورة الغائية الخارجية في كتاب **علم المنطق**[١٣٨] [١٦٣] يجب أن يذكّرنا بأنّ هيغل في فلسفته العملية لا يمكن له أن يعيد استقدام ما كانت فلسفته التأمّلية قد استبعدته، على نحو أكثر جذريّة ممّا فعلته الفلسفة الكنطية، ونعني بذلك تلك النزعة الغائية المفهومة حسب منوال تقني. فإنّ هيغل في ميدان الفلسفة الخلقية قد تبنّى النقد الكنطي لـ«مبدإ السعادة» (الذي هو على الحقيقة لم يبلغ إلى منزلة المبدإ). بل هو قد أضاف إلى ذلك أنّ هذا الاختيار من شأنه أن يؤدّي إلى التضحية بالقانون (٢٣٤):

«إنّ أيّ قصد (٢٣٥) لرخائي(٢٣٦) كما لرخاء الآخرين ـ وفي هذه الحالة هو يُسمّى على وجه التخصيص **قصداً خلقيّاً** ـ لا يمكن أن يبرّر **فعلاً لا قانونيّاً** (٢٣٧)»[١٣٩].

وبذلك فإنّه من الجليّ عند هيغل، كما عند كنط، أنّ الاستقلال العقلي، نعنى في نهاية المطاف «الإرادة الحرّة التي تريد الإرادةَ الحرّة»[١٤٠]، إنّما هو أساس العنصر العمليّ.

المسافة

منذ النقد الذي سلّطه دونما رحمة على «الرؤى الخلقية للعالم» في كتاب **فينومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧، خاض هيغل مناظرةً طويلة جدّاً وشرسة جدّاً مع كنط حول مسألة الخلقيّة وحول علاقتها بالحياة الأخلاقية، تحديداً. وهذا النقد من دون شك ليس جانبياً ولا متحيّزاً كما يعتقد المرء غالباً. ومتى أُخذ الأمر في ميزان صحيح، هو لا يهمّ التعيين

---

(١٣٨) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 458 ff.

(١٣٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), §§ 125-126, HW 7, Æ. 236 f.

(١٤٠) Ebd., § 27, HW 7, S. 79.

«الصوري» للمبدإ الخلقيّ بقدر ما يهمّ بالأحرى شروط تحقيق هذا المبدإ التي أضافها كنط، وذلك يعني نظرية مصادرات العقل العملي[١٤١].

إنّ المرء لينسى غالباً أنّ هذا التحليل ـ ما وراء النقد الذي وُجِّه إلى حيرة «النفس الجميلة (٢٣٨) التي تفتقد إلى واقع فعلي» وإلى «عبادتها المتوحدة» ـ إنما يمسّ الهيئة الموجبة العليا للصفح(٢٣٩) عن الشرّ[١٤٢]، التي تستجمع جملةَ التحليل الفينومينولوجي للروح وتحقّق الانتقالَ من «الروح في تاريخه» (الذي ينبغي أن نرى فيه النظير الفينومينولوجي للروح الموضوعي) إلى الدين وإلى المعرفة المطلقة. وأيّاً كان الأمر، فإنّ اتّخاذ مسافة إزاء الآراء الخلقية الكنطية إنّما ينطوي على تغيير اصطلاحي جدير بالملاحظة.

وحسب كنط فإنّ التمييز بين علم الحقوق (٢٤٠) والإتيقا لن يبقى له من محتوى إلّا من جهة ما يكون الاثنان تحت راية التشريع الخاص بالمبدإ «الصوري» للعلم الخلقي (٢٤١). بذلك فإنّ الإتيقا وعلم الحقوق هما نوعان اثنان من الجنس الخلقي نفسه بعامة[١٤٣]. وعلى الحقيقة فإنّ الإتيقا، من حيث هي نظرية في الغايات التي هي واجبات أيضاً، والتي لا يمكن أن يكون تشريعها إلّا باطنيّاً، إنّما ينبغي أن يقع تمييزها بشكل صارم عن علم الحقوق من حيث هو نظرية في الواجبات الخارجية. لكنّ كلّاً منهما هو مؤسَّس على التعيين الذاتي للعقل العملي، كما يشهد بذلك الطابع الموحّد للمبدإ الخلقي على نحو كافٍ[١٤٤]. لكنّ هيغل قد عقد العزم على تحويل عميق لهذه اللغة التي تفتقد حسب رأيه إلى الوضوح المفهومي:

«تفضّل لغة كنط استخدام عبارة الخلقيّة (٢٤٢)، كما إنّ المبادئ العملية لهذه الفلسفة تنحصر كلّيةً في هذا المفهوم، بل هي تجعل وجهة نظر الحياة الأخلاقية (٢٤٣) غير ممكنة، بل حتى هي تقضي عليها صراحةً وتستنكرها»[١٤٥].

---

(١٤١) Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 442 ff.

(١٤٢) Vgl. ebd., S. 481 und 491 ff.

(١٤٣) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten (1797),* Einleitung, AA VI, S. 219 und Einleitung, AA VI, S. 239 f.

(١٤٤) Vgl. ebd., S. 214.

(١٤٥) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 33, HW 7, S. 88.

وحسب هيغل، فإنّ الحياة الأخلاقية هي «وحدة وحقيقة هاتين اللحظتين المجرّدتين»[١٤٦]، يعني اللحظة الحقوقية (٢٤٤) واللحظة الخلقيّة؛ فهي تصالح، داخل كلّ (٢٤٥) تاريخي عينيّ مفصَّل حتى في طبقات مختلفة (من عائلة ومجتمع مدني ودولة وتاريخ عالمي)، بين التجريد الموضوعي للجهاز الحقوقي (٢٤٦) والتجريد الذاتي للخلقيّة (انظر الفصل ٧: القانون والدولة). بذلك تؤدي الحياة الأخلاقية (التي تأخذ لهذا السبب دلالة أخرى تماماً عمّا لدى كنط) دوراً تأسيسيّاً، من حيث أنّ الدائرتين العمليّتين «المجرّدتين»، اللّتين تسود فيهما النزعة الصورية والنزعة المعيارية للذهن، إنّما بفضلها هي فقط هما يحقّ لهما أن تدّعيا فعليّةً عقليّة ما. بذلك فإنّ هذه الانزياحات الاصطلاحية هي في الوقت نفسه أمارةٌ وأثر ناجم عن تحويل طال حقل الفلسفة العملية برمّته، كما كان قد تمّ تنظيمه من قِبل كنط. لكنّ ذلك لا يعني بأيّ وجه أنّ مبدأ هذا التنظيم (أي التعيين الذاتي للعقل) قد تمّ التخلّي عنه. فالأمر عند هيغل يتعلّق على الأرجح بضرورة الإفصاح عن دعوى الاستقلال العقلي ذاتها ولكن في لغة أخرى (أكثر تهذيباً).

٥ ـ ٢ في متانة وجهة النظر الخلقيّة وقيامها بنفسها (٢٤٧)

كما لدى كنط، فإنّ التعيين الذاتي للإرادة العاقلة هو بالنسبة إلى هيغل أيضاً مبدأ الخلقيّة:

«إنّ التعيين الذاتي للإرادة هو [...] لحظة في مفهومها وليست الذاتيةُ جهةَ وجودها فحسب، بل التعيين الذي يخصّها. فالإرادة المعيَّنة بوصفها ذاتيّة، الحرّة لذاتها، ومن حيث هي في بادئ الأمر مفهوم، إنّما لها هي ذاتها، حتى تكون فكرةً، وجودٌ ما. بذلك فإنّ وجهة النظر الخلقيّة هي في الهيئة التي لها بمثابة قانون(٢٤٨) الإرادة الذاتية. وطبقاً لهذا القانون فإنّ الإرادة لا تعترف بشيء ولا تكونه إلّا من جهة ما هو الملك الخاص (٢٤٩) الذي تكون فيه بوصفها عنصراً ذاتيّاً (٢٥٠)»[١٤٧].

(١٤٦) Ebd., S. 87.

(١٤٧) Ebd., S. 205.

هذا التعريف لمبدإ الخلقيّة من شأنه أن يطرح السؤال التالي: لماذا تمّ تنزيل الفحص عن [١٦٤] وجهة النظر الخلقيّة، من حيث هي «قانون (٢٥١) الإرادة الذاتية»، في نطاق الفحص عن الروح الموضوعي (بمعنى عن الروح «في صورة الواقع بما هو واقعُ عالمٍ منتَج وعليه أن ينتجه بنفسه)، وليس ضمن الفحص عن الروح الذاتي (بمعنى عن الروح «في صورة العلاقة بذات نفسه»)[١٤٨]؟ وبالفعل فإنّ المرء يلاحظ للتوّ أنّ لحظة «الروح العملي»[١٤٩]، داخل الروح الذاتي، تملك علامات عديدة تربطها بالذاتيّة الخلقية: فهو أيضاً أخذ الصورة المخصوصة لما يجب أن يكون (٢٥٢)، وهو أيضاً محصور بواسطة النزعة الصورة الثاوية فيه، وهو أيضاً منخرط في مسار تعيين موضوعي (٢٥٣)، بفضله يقع تجاوز حدوده الباطنية. لماذا يجب إذن أن يقع فصل البحث في الروح العملي، نعني الإرادة الذاتية، من حيث إنّ هذا الروح يتسدّد نحو المعقولية، عن البحث في الخلقية، بالرغم من أنّ هذه الخلقية تجسّد «قانون»(٢٥٤) الإرادة الذاتية؟ ـ إنّ الجواب يكمن على وجه التحديد ـ في أنّ الخلقية إنّما تعبّر عن قانون (٢٥٥) الإرادة الذاتية، بمعنى عن التجلّي الخارجي لمبدئه الباطني. وإنّ التمييز الضروري بين المبدإ الذاتي (الخاص بالتعيين الذاتي للإرادة) وشكل الإعلان عنه الذي أُضفيت عليه صبغة الموضوعية (٢٥٦) وصبغة الكونية (٢٥٧) (في شكل قانون (٢٥٨) وبعض معايير الفعل) إنّما يوضّح واقعةَ أنّ الخلقيّة مشمولة في دائرة الروح الموضوعي أو دائرة القانون بالمعنى الواسع للكيان الموضوعي للحرية.

لا يدعو هيغل إلى انفصال صارم لمعايير الخلقية ومبدئها، أي حسب لغة كنط: لواجبات الفضيلة والاستقلال العقلي العملي. فإنّ الذاتية التي تختبر نفسها باعتبارها عمليّةً عبر أفعال الإرادة هي في واقع الأمر ليست سوى **وسيلة** (٢٥٩) مجرّدة للمعايير الخلقية الموضوعية. وحدها نظرية الروح الموضوعي تشكّل «النسق العقلي» للأمر الذي يبقى، بالنسبة إلى الروح الذاتي بما هو كذلك، «مطلباً غير متعيّن» فحسب[١٥٠].

---

(١٤٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenscgaften im Grundrisse* (1931), § 385, HW 10, S. 33.

(١٤٩) Vgl. ebd., § 469-482, und *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), HW 7, § 5-29.

(١٥٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 19, HW 7, S. 70.

وباختصار: فإنّ مبدأ الاستقلال الذاتي (٢٦٠) هو مبدأ موضوعي، بمعنى هو «قانون» (٢٦١) بالمعنى الهيغلي الخاص.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ التعيينات الموضوعية المجردة (من قبيل تعيينات الحقّ (٢٦٢) «بالمعنى الضيق») إنّما تحصل، بفضل عملية إدخال الخلقية «الذاتية» في نظرية الروح الموضوعي، على مضمون عينيّ وعلى وزن فعليّ، إذْ إنّ هذه التعيينات تحتاج، من أجل كونيتها الصورية، إلى مبدإ تحقيق ملموس، وهذا بالضبط ما يقدّمه الضمير (الخلقي) ومعاييره (الخلقية). بذلك يتوضّح التصريح الهيغلي، الذي يبدو غريباً للوهلة الأولى (ليفكّر المرء في مآخذه الشديدة الخاصة بالطابع المجرّد والنزعة الصورية ضدّ وجهة النظر الخلقية)، بأنّ الخلقية هي «جهة الوجود» أو «اللحظة الواقعية (٢٦٣)» من الحرية. بل إنّ هيغل يضيف أنّ ذاتية الإرادة هي على التخصيص ما به يمكن «للحرية أو للإرادة الكائنة في ذاتها أن تكون فعليّة»(١٥١). هذا التصريح ينطوي على وجهين:

(١) هو يعزو إلى الذاتية الخلقية البعدَ الواقعي العيني، المَعيش، لأنْ تكون «أرضية عليا للحرية»(١٥٢) وذلك في مقابل القانون الخاص (٢٦٤) المجرّد. وعلى الحقيقة فإنّ هذه الذاتية ذاتها هي مجرّدة من حيث إنّها تسلك إزاء التعيينات الحقوقية الصورية على نحو غريب، بل حتى (في أشكالها الشاذة) على نحو مضاد. ولكن وحده القبول الصوري للإرادة الذاتية للأوامر القانونية، الذي يمكن أن يرتكز حصراً على التعيين الذاتي الحرّ، يمكن أن يشرّع، من وجهة نظر الذات ذاتها وليس «في ذاته» فقط، إمكانية أن يقع تخصيص القانون المجرّد ـ بالرغم من ما فيه من تحديد إكراهي لمشيئة المرء ـ بوصفه لحظة في مفهوم الحرية. ومن حيث إنّ هيغل يدرج علم الحقوق تحت علم الأخلاق (٢٦٥) صراحةً، فهو يظهر أقرب إلى من يتولى خلافة كنط منه إلى من يدحضه. وبالفعل نحن نعرف أنّ «شرعيّة (٢٦٦) الأفعال»، من حيث ما تكون مفصولة عن «خلقيّة (٢٦٧) النوايا»(١٥٣)، هي، بالنسبة إلى كنط، ما كانت لتخلق سوى «مجرّد آلية»: ذلك أمر

(١٥١) Ebd., § 106, HW 7, S. 204.

(١٥٢) Ebd.

(١٥٣) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, S. 151.

سيكون على المرء أن يقوم به بواسطة ضرب من «الإيماء»، وسيكون حقل الأفعال الإنسانية شبيهاً بـ «لعبة دمى»(١٥٤).

(٢) إنّ **الذاتية الخلقية** إنّما تؤدّي في البنية الجمليّة للروح الموضوعي دوراً شبيهاً بما تؤدّيه **الموضوعية** في منطق المفهوم، وعلى الحقيقة هي تؤدّي دورَ ضرب ما من التوسّط، بفضله يعود المفهوم الصوري بادئ الأمر (هنا: القانون المجرد) إلى ذات نفسه، داخل عالم الفكرة، الغريب عنه حسب التمثّلات الجارية، وعلى ذلك هو العالم الفعلي (هنا: عالم الحياة الأخلاقية (٢٦٨)). هذه المماثلة لها وقعٌ مصطنع، إلّا أنّها صحيحة. إنّ التوازي البنيوي هو أيضاً في الحقيقة ضرب من القلب، من حيث إنّ الذاتية إنّما تنهض بالدور الذي من شأنها (٢٦٩) ضمن منطق الموضوعية. وبناءً عليه ينتج أنّ حضور الذاتية داخل الروح الموضوعي والوظيفة التي من شأنها ههنا هي أمور يمكن أن تتوضّح بأنّ الذاتية، التي تعتبر علم الأخلاق (٢٧٠) بمثابة اللغة الأمّ، إنّما هي، بالنسبة إلى الروح الموضوعي، وبالأخص بالنسبة إلى القانون «الصوري»، مبدأ لتحقيق (٢٧١) [النوايا الخلقية]. فمن دون التوسّط الذي يضفي طابعاً ملموساً على المعيارية الخلقيّة المجرّدة في ذات نفسها ستكون الفجوة ما بين القانون والحياة الأخلاقية وكذلك بين القانون والخلقيّة ذاتها، سواء على مستوى مفهومي ومن المحتمل أيضاً على مستوى عملي، هوّة لا يمكن تخطّيها. لهذا السبب، فإنّ نظرية هيغل في الخلقيّة، التي كثيراً ما تُفهَم باعتبارها مجرّد نقد لوجهة النظر الخلقيّة (الكنطية) [١٦٥]، هي أكثر قرباً إلى هذه الأخيرة، ممّا يُزعَمُ أحياناً. بلا ريب يظلّ الموقف الخلقي للذاتية غير مكتمل، من أجل أنّه يترك الفجوة بين ما يجب أن يكون وما هو كائن (٢٧٢)، بين المعيار والخبرة الحسية (٢٧٣)، مستمرّة دوماً. لكنّه يجعل من الذات كائنَ فعلٍ، ذلك بأنّ المرء يجب أن يفعل (كما أكّد فيشته ذلك دونما انقطاع)، حتى يقلّل من الفجوة ما بين المعيار العقلي والحالة القائمة. وهكذا من المفهوم بنفسه أنّ هيئات متباينة من الذاتية (من قبيل الضمير الخلقيّ والقناعة (٢٧٤) الأخلاقية والقناعة السياسية) تصاحب مسار التحقيق الذي يقود من

---

(١٥٤) Ebd., S. 147.

صورانيّة القانون إلى حدّ الفعليّة الأخلاقية للدولة والتاريخ الإنساني.

وعلى ذلك فإنّ وجهة النظر الخلقيّة ـ وهنا يقف هيغل فعلاً على مسافة من كنط ـ تظلّ تحتفظ بحدود داخلية، وبعبارة أدقّ: بـ «تناقض من كلّ جانب، يعبّر عنه هذا الوجوب المتعدّد الأشكال، الكينونة المطلقة التي هي، على ذلك، في الوقت نفسه، لا تكون»[١٥٥]. لكنّ هيغل إنّما يحاول أن يثبت أنّ الفعل هو الحل العملي لهذا التناقض، الذي يستطيع الضمير أن يتخلّص منه. وبكلمات أخرى: مع الفعل (الموجَّه معياريّاً) إنّما تحدث كأمر واقع (٢٧٦) عمليّة الانتقال إلى الحياة الأخلاقية. فإنّ وجهة النظر الخلقيّة تنشأ من العلاقة بين ثلاثة عناصر، هي تثبت أنّها متنافية، طالما بقي المرء على المستوى الخلقي، ألا وهي (١) الذات و (٢) المعيار الكلي للخير المعترَف به من قِبلها و(٣) العالم، كما هو، الذي ضمنه يجد فعلُها إطاراً مزعوماً:

«هي الإرادة التي تنعكس في ذاتها انطلاقاً من الكيان (٢٧٧) الخارجي، بوصفها فرادةً ذاتية متعيّنة في مقابل الكلّي، ـ هذا الأخير، في شطر منه بوصفه أمراً باطنيّاً، هو الخير، وفي شطر آخر بوصفه أمراً خارجيّاً، هو عالم قائم، وهذان الجانبان من الفكرة بوصفهما لا يكونان إلّا متوسَّطاً أحدها عبر الآخر؛ هي الفكرة في انقسامها أو وجودها (٢٧٨) الجزئي، قانون (٢٧٩) الإرادة الذاتية في علاقته بقانون العالم وبقانون الفكرة، ولكن الفكرة الكائنة في ذاتها فحسب»[١٥٦].

كلّ تناقضات الخلقيّة تنشأ من أنّ الفعل الذاتي يجب أن يحترم هذه «القوانين» (٢٨٠) الثلاثة. يجب عليه أن يقوم بالتوسّط العملي للاستقلال الذاتي مع الحدّين الكلّيين الآخَرين، اللذيْن معهما هو مدعوّ للمواجهة، نعني مع معيار الخير ومع الواقع. ومن حيث هو خلقيّ، فإنّ الفعل يجب عليه ـ حسب كنط ـ أن يهدف إلى التناغم بين الطبيعة والخلقيّة؛ لكنّه لا يستطيع ذلك إلّا من جهة ما هو أمر لم يتحقّق بعد (وإلّا سيكون الفعل غير ضروري) أو ربما لا يمكن أن يتحقق أبداً. وعلى الأساس نفسه، لا تستطيع الذات أن تريد

(١٥٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenscgaften im Grundrisse* (1931), § 511, HW 10, S. 316.

(١٥٦) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 33, HW 7, S. 87.

أن يوجد تطابقٌ للهدف المعيَّن لفعلها مع الهدف النهائي للخير؛ وفي هذه الحالة أيضاً، فإنّ الفعل، وكذلك الخلقيّة التي معه، سيكونان باطلين.

وفي الواقع، فإنّ صعوبات «قياس الفعل»[١٥٧] هي نفسها التي تلقي الضوء على البحث في المطابقة الخارجية للغاية (٢٨١)، من حيث إنّ هذه الأخيرة إنّما تفترض الخارجية (٢٨٢) المتبادلة بين الغاية والوسيلة. وهذه الخارجية تتضمّن تناهي المضمون المرسوم للغاية، على نحو بحيث إنّ تحقيقه ذاته لا يقدّم إلّا وسيلة إلى غايات أوسع، وهكذا دواليك[١٥٨]. والأمر نفسه يصحّ في حالة القياس العقلي العملي: إنّ التمثّل الخاطئ الذي تملكه الذات «الخلقية» عن الغاية الأخيرة لفعلها (عن معيار الخير) هو ينبذ هذه الغاية المتعلّقة بأنْ تعاني «قدَر التناهي»[١٥٩]، وذلك بالرغم من «عدم تناهيها الباطني». يجب أن يتمّ تحقيق الخير حتى يحصل الفعل الذاتي على طابع خلقيّ، أي على قيمة معيارية؛ بيد أنّه يجب ألّا يتمّ تحقيقه حتى تحتفظ غايته الأخيرة بطابعها المطلق. وعبر التمييز بين الغاية الأخيرة والمضمون الجزئي للإرادة الذاتية، تصبح الأولى هذياناً ويصبح الثاني تناقضاً. وليس من دون سبب قد تمّ تخصيص الملاحظة الطويلة على هامش الفقرة ١٤٠ من **مبادئ فلسفة القانون** سنة١٨٢٠ إلى نقد الأشكال المنحرفة من الادّعاء الخلقي (النفاق، القول بالاحتمالات (٢٨٣)، الضمير الشقي...). وهذا الضمير هو، في سبيل الافتراضات «المتناهية» التي يملكها، هو على استعداد للتخلّي عن كلّ فعل من أجل تحاشي التناقضات الذي يمكن أن يحملها هذا الفعل معه.

لكنّ هيغل لن يتوقف عند هذا الأمر. وبالتحديد، كما في حالة المطابقة الخارجية للغاية، هو يثبت أنّ التناقضات المنجرّة عن الخلقيّة هي لا تصدر عن مبدئها بل عن التمثّلات غير المناسبة التي للذات عن فعلها وغاياتها. وعندما يتعلّق الأمر بالغائية (٢٨٤)، فإنّ المخرج يتمثّل في أنّ الذات تعترف بأنّ «الوسيلة هي شيء أعلى من الغايات المتناهية

(١٥٧) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 545.

(١٥٨) Vgl. ebd., S. 458.

(١٥٩) Ebd., S. 544.

للغائية (٢٨٥) الخارجية»(١٦٠). وعلى المنوال نفسه، فإنّ «الفعل الواقعي الملموس»(١٦١) يتضمّن الحلّ العملي، والذي يمكن أن يكون غير معترَف به من طرف الذات، لتلك التناقضات التي تنجم عن تمثّلاتها عن هذا الفعل. إنّ ما يجعل المقصد الخلقي غير واقعي هو التمثّل الذي يحمله المرء عن أصل مطلق لتحقيقه، والذي يجعل هذا التحقيق مستحيلاً: أنّ الخير يقف دوماً في موقع أعلى من المشاريع الخلقية للأفراد؛ وبالتالي ستكون هذه المشاريع بلا قيمة ولا مضمون. إنّ هذا التمثّل «الإطلاقي» للخلقيّة هو بحدّ ذاته العائق الفعلي. فمن أجل تحقيق «الغاية الأخيرة»، يجب أن يكون مفترَضاً سلفاً أنّ هذه [١٦٦] الغاية هي قد تحقّقت بعدُ بشكل ما، وبعبارة أصل: أنّها تتحقّق في أفعال الذوات على نحو متواصل. بذلك يجب أن يتمّ التخلي عن الحكم المسبق القاضي بأنّ العالم القائم والخير هما غريبان عن بعضهما بعضاً بشكل نهائي. ومن حيث إنّها تعترف بالعالم الواقعي بوصفه التحقيق (الذي هو بالمناسبة لا ينتهي أبداً) للخير (المجرد) فإنّ الذات تمنح فعلَها قيمتَه الكاملة: إنّها تتخلّى في واقع الأمر عن أنْ تنظر إلى فعلها باعتباره أصلاً مطلقاً، حرّاً من أيّ افتراض مسبق. بذلك فإنّ «حقيقة الخلقية» لا تكمن في مجاوزتها (٢٨٦) ـ فوجهة النظر هذه هي بوجه ما بالنسبة إلى الذاتية «المتناهية» أمر لا يمكن تجاوزه ـ ، بل في الاعتراف بأنّها تفترض شبكةً من العلاقات الموضوعية، عليها ينبغي أن يرتكز الفعل:

«إنّ العالم الموضوعي، في ذاته ولذاته، هو الفكرةُ، كما تطرح نفسها، في الوقت نفسه ودائماً وأبداً، بوصفها غايةً وتنتج فعليّتَها بواسطة النشاط»(١٦٢).

قد يودّ المرء من دون حقّ أن يرى هنا ردّة فعل محافظة أو مستكينة ضدّ نداء كنط أو فيشته الداعي إلى الفعل. إنّ هيغل من دون ريب قد أخذ على عاتقه مطلب الفعل الذي ينشأ عن مبدإ الاستقلال العقلي. إلّا

---

(١٦٠) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 453.

(١٦١) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 140 Anm., HW 7, S. 265.

(١٦٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenscgaften im Grundrisse* (1931), § 235, HW 8, S. 387.

أنّ رأيه هو أنّ هذا المطلب لا يمكن أن يتمّ الإيفاء به إلّا من جهة ما يتخلى المرء عن التمثّلات الشكلانية التي تحكم على القصد الخلقي بالفشل. فالخلقيّة هي على الدوام تفترض الحياة الأخلاقية (٢٨٧)، وعلى نحو أدقّ هي تفترض الحياة الاجتماعية (٢٨٨)؛ وبذلك هي ترتكز على المحاولات القائمة بعد، وإنْ كانت غير مكتملة من أجل تحقيق تصوّرها الأساس، على نحو بحيث إنّ الأفق النهائي للخلقية الذاتية إنّما هو تاريخ العالم من حيث هو ضرب من «محكمة العالم» (انظر: الفصل ٨: التاريخ) لكنّ التاريخ لا يعني «قدراً أعمى»، بل سيرورة تعيين موضوعي دائمة للحرية العاقلة، للهدف الوحيد للذاتية.

٥ ـ ٣ الذات، المعيار، الفعل

طوّرت نظرية هيغل في الخلقيّة عرضاً نقدياً للعلاقة المركّبة التي للذات إزاء أفعالها وإزاء المعايير التي توجّه تلك الأفعال. وفي المركز من التحليل، يوجد مفهوم الفعل: «إنّ التعبير عن الإرادة بوصفها ذاتية أو خلقيّة هو الفعل»(١٦٣). هذا التخصيص لا يقبل أن يُطبَّق على أيّ فعل لأيّ ذات؛ فهو يهمّ على الأرجح التعبير الخلقي بخاصة، أي التعبير المعياري للذاتية. بذلك ليس الذاتية بما هي كذلك، بل الفعل هو الذي يشكّل الباعث على تحليل الخلقيّة، وعلى وجه التحديد من حيث إنّ هذا الفعل هو في علاقة مع المعايير الموجِّهة للفعل ومع العالم الإنساني، ويمكن أن يتمّ إسناده إلى ذات ما. على هذا النحو يستطيع المرء أن يفسّر الصياغة التالية الجديرة بالملاحظة: «إنّ الذات ما هي سوى سلسلة أفعالها». توجد هذه الصياغة في موضع من **فنومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧، حيث يتمّ تقديم «وجهة النظر الخلقيّة» بوصفها عنصراً مميّزاً «للعالم الحديث»، من طريقه هي قد خُصَّت بمكانة ليست نظرية فقط بل تاريخية أيضاً:

«من حيث إنّ الإشباع الذاتي للفرد نفسه (بما في ذلك الاعتراف به من حيث الشرف والمجد) هو أيضاً متضمَّن في تحقيق الغايات الصالحة (٢٨٩) في ذاتها ولذاتها، فإنّ كلا الأمرين التاليين، نعني الدعوى

---

(١٦٣) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 113, HW 7, S. 211.

القاضية بأنّ هكذا غايات وحدها تبدو أمراً يُراد ويُنال، كما الرأي القائل بأنّ الغايات الذاتية والغايات الموضوعية ربما تتنافى في ما بينها، ـ إنّما هما ادّعاء فارغ للذهن المجرّد. بل هو ينقلب إلى شيء سيّء، حين يبلغ في ذلك إلى الزعم بأنّ الإشباع الذاتي، فقط من أجل أنّ شيئاً كهذا (مثلما هو الأمر دوماً في عمل منجز) حاضر لدينا، هو بمثابة المقصد الجوهري للفاعل وأنّ الغاية الموضوعية هي بمثابة شيء ما كان ليكون بالنسبة إليه غير وسيلة لتلك الغاية. ـ إنّ الذات ما هي سوى سلسلة أفعالها، فإذا كانت هذه الأفعال سلسلة من الإنتاجات العديمة القيمة، فإنّ ذاتيّة الإرادة ستكون كذلك عديمة القيمة؛ أمّا إذا كانت سلسلة أفعاله من طبيعة جوهرية، فإنّ الإرادة الباطنية للفرد ستكون كذلك.

إنّ حقّ (٢٩٠) الذات الجزئيّة (٢٩١)، في أن تجد نفسها مُشبَعةً راضية، أو، وهو الشيء نفسه، إنّ حقّ (٢٩٢) الحرية الذاتية إنّما يمثّل النقطة المحورية والمركزية في الفرق بين العصر الوسيط والعصر الحديث. هذا الحقّ في طابعه اللامتناهي قد وقع التعبير عنه في المسيحية وتمّ تحويله إلى مبدإ فعليّ وكوني لصورة جديدة للعالم. وضمن أقرب تشكّلاته تدخل المحبة والرومانسية وغاية الغبطة الأبدية للفرد، وهكذا، ـ ثمّ الخلقيّة والضمير، وبعد ذلك تأتي الأشكال الأخرى، التي، في شطر منها، ستظهر في أعقاب ذلك بوصفها مبدأ للمجتمع المدني وبوصفها لحظات في الدستور السياسي، ولكنّها، في شطر آخر، ستبرز على وجه العموم في التاريخ، وعلى وجه الخصوص في تاريخ الفن والعلوم والفلسفة ـ والحال أنّ مبدأ الجزئيّة (٢٩٣) هذا هو بلا ريب لحظة تعارض وللوهلة الأولى هو متطابق مع الكلّي بقدر ما هو مختلف عنه. لكنّ التفكّر المجرّد إنّما يثبّت هذه اللحظة في اختلافها وتعارضها مع الكلّي، وينتج بذلك رأياً في الخلقيّة يقضي بأنّ هذه لا تصمد إلّا من حيث هي صراع مرير [١٦٧] ضدّ الإشباع الخاص، إنّها الدعوة إلى «أن نفعل على كرهٍ ما يأمر به الواجب».

هذا الذهن بالذات إنما شأنه أن ينتج تلك الرؤية النفسانية للتاريخ، التي تفهم الأفعال والأفراد العظام من جهة ما تصغّرها وتحطّ من شأنها، وذلك بأن تحوّل الميول والأهواء التي وجدت بوجه ما إشباعها في النشاط الجوهري، من قبيل المجد والشرف واستتباعات أخرى، وبعامة في

الجانب الجزئي، الذي كان الذهن قد حكم عليه من قبل بأنّه شيء سيّء، ـ تحوّلها إلى مقصد كبير وإلى دوافع فعليّة للأفعال؛ ـ وهو يؤكّد أنّه إذا كانت الأفعال الكبيرة والنجاعة التي تكمن في سلسلة من هكذا أفعال، قد أنتجت أمراً عظيماً في العالم وأدّت بالنسبة إلى الفرد الفاعل إلى شيء من الاقتدار والشرف والمجد، فإنّ ذلك الأمر العظيم لا ينتمي إلى هذا الفرد بل لا ينتمي إليه سوى هذا الشيء الجزئي والخارجي، الذي صدر عنه؛ ومن أجل أنّ هذا الشيء هو نتيجة جزئيّة، فهو يكون قد كان أيضاً لهذا السبب بمثابة غاية، وعلى الحقيقة حتى بوصفه غاية وحيدة. ـ هذا النوع من التفكّر شأنه أن يقف عند الجانب الذاتي من الأفراد العظام، حيث يقف هو نفسه، ويغفل بسبب هذا الغرور الذي هو من صنع يديه عن الأمر الجوهري؛ ـ هو رأي «الخدم النفسانيين، الذين لا أبطال عندهم، ولكن ليس لأنّ هؤلاء ليسوا أبطالاً، بل لأنّ أولئك ليسوا سوى خدم»[(١٦٤)].

حين يُسنَد إلى ذات خلقيّة معيّنة دورٌ ذو دلالة ضمن مسار التعيين الموضوعي للروح، فإنّ ذلك لا يتمّ من منظور الباطنيّة المحضة لتلك الذات التي عنها على كلّ حال تنشأ نزعة الإطلاق الأخلاقوية لوجهة النظر الخلقية التي نقدها هيغل بشكل عنيف، بل من جهة ما أنّ تلك الذات مستغرقة تماماً في فعلها. فمن خلال فعلها، تمنح الذات لنفسها ضرباً من المعيارية الموضوعية ـ الكلّية المكثّفة في صلب فكرة الخير؛ وبذلك هي تعثر على مكانها ضمن عالم مأهول بالذوات الأخرى. وبعبارة مغايرة: إنّ الحرية الموضوعية (التي تتحقّق بخاصة على أرضية الحياة الأخلاقية) إنّما تحتاج إلى التعيين الذاتي الواقعي للذاتية الفاعلة. فإنّ صورة ما يجب أن يكون (٢٩٤)، التي تميّز دائرة الخلقيّة، هي لا ينبغي بذلك أن تُفسَّر باعتبارها علامة على النقص: بل هي على الأرجح تعبّر أيضاً عن الحاجة التي تعيشها الذات إلى أن تفعل في عالم إنساني مضاد لها[(١٦٥)]. وإنّ البعد الواقعي الملموس للفعل الذاتي يبرز ههنا على وجه خاص حيث يعرض هيغل جدلية الخير والضمير. فعلى خلاف «النيّة»

---

(١٦٤) Ebd., § 124, HW 7, S. 232-234.
يستشهد هيغل بشاهد من كتابه **فنومينولوجيا الروح**. (HW 3, S. 489).

(١٦٥) Vgl. Marquard 1971.

و«القصد» فإنّ الضمير يقيس نفسه مباشرة بالكلي؛ بذلك هو يجعل الامتحان الحاسم بالنسبة إلى الذاتية يكمن في أن تثبّت قدرتها على تخطّي تحديدها الداخلي المقوّم لها، بمعنى تخطّي تناهيها وعدم فعاليّتها، وفي هذا الأمر يتأسّس التقدير الهيغلي الذي هو إيجابي إلى حدّ كبير:

«يعبّر الضمير عن الترخيص (٢٩٥) المطلق للوعي الذاتي لأنفسنا بأنْ يعرف في ذاته ومن ذاته، ماذا هو الحق وماذا هو الواجب، وألّا يعترف بشيء إلّا من جهة ما يعرف على هذا النحو أنّه هو الخير، وأن يتمّ ذلك في الوقت نفسه ضمن الإقرار بأنّ ما يعرفه وما يريده على هذا النحو هو في الحقيقة حقّ وواجب. إنّ الضمير، من جهة ما هو هذه الوحدة بين المعرفة الذاتية وما يوجد في ذاته ولذاته، هو شيء مقدّس، يكون من الإثم استباحته»[١٦٦].

سواء كانت مدرجة (٢٩٦) بشكل «حسن» أم بشكل «سيّء»، فإنّ وجهة النظر الخلقيّة إنّما هي مقوّم (٢٩٧) الذاتية من حيث هي نشاط فعّال، وذلك بوساطة الأفعال المعترَف بها على أنّها أفعالها الخاصة والمعاييرِ التي سنّتها لنفسها بنفسها؛ فهذا يشكّل إيجابيتها الفعلية ويجيز إدراجها ضمن نظرية الروح الموضوعي. من أجل ذلك، فإنّ الذاتية هي مكوّن ضروريّ للعالم الحديث، الذي اعترف، إلى جانب المسيحية، بأنّ «الحق في الحرية الذاتية» هو أمر لا يمكن الاستغناء عنه. إنّ استخدام «حقّ الموضوعية» يحمل معه على الحقيقة نحواً من التنسيب لوجهة النظر الخلقية ـ الذاتية، وذلك من خلال المكوّنات المختلفة للحياة الأخلاقية. لكنّ وجهة النظر هذه لا يمكن أن يتمّ «نسخها» (٢٩٨) في معنى نحو من التنكّر التام لحقّها (٢٩٩): إنّ الخلقيّة هي، كما هو شأن القانون المجرّد ذاته، شيء «لا يمكن تجاوزه» (٣٠٠)، وذلك من أجل أنّ قبول الذات على نحو حرّ بالعالم وبالمعايير القائمة هو أمر مفترَض سلفاً عند كلّ فعل مدّع للمعقولية. ومع ذلك فإنّ الذاتية هي، في دائرة المطلب الخلقي، ليست بقادرة على الكمال: بل ستبقى بما هي كذلك عرضةً لخطر الذاتويّة (٣٠١)، كما يشهد على ذلك الحماس الرومانسي (انظر الفصل ١١: المساهمة الفلسفية للرومانسية الألمانية المبكّرة ولهولدرلين). لهذا السبب،

(١٦٦) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 137 Anm., HW 7, S. 255.

فإنّ الذاتية الخلقية (أو «الضمير الصوري») لا تكتمل إلّا من جهة ما تنسجم وتجري مجرى الذاتية الأخلاقية أو «الضمير الحقيقي»(١٦٧).

٥ ـ ٤ الحياة الأخلاقية بوصفها «حقيقة» الخلقية

من جهة ما هي منفصلة عن نظرية الحقّ، تعني إتيقا كنط ـ حسب هيغل ـ «نحواً من التثبيت لوجهة النظر الخلقيّة بمجرّدها، التي لا تتحوّل إلى مفهوم الحياة الأخلاقية»(١٦٨). بذلك تظهر نظرية هيغل عن الحياة الأخلاقية بمثابة بديل عن القيود الداخلية لوجهة النظر الخلقية الكنطية. ومع ذلك، فإنّ التمييز بين الخلقيّة والحياة الأخلاقية ليس [١٦٨] رفضاً ولا تنكّراً للأولى. ولو كان ذلك، لكان إدراج الخلقيّة في صلب نظرية الروح الموضوعي أمراً لا يمكن تبيّنه. وعلى الضدّ من ذلك، فإنّ «الرؤية الخلقية» تساهم على نحو مخصوص في التعيين الموضوعي الروح؛ فبفضلها يمنح الروح لنفسه هيئة «عالم ما»(١٦٩): فإذا هو يتحرّر بذلك من تناهيه ومن ذاتيته. وهكذا، فإنّ الخلقيّة هي موضع تفكّر الإرادة العاقلة في ذات نفسها؛ وهي ما يجعل التحقيق الأخلاقي، بمعنى في الخطّ الأوّل التحقيق السياسي للموضوعيّة الصورية للنظام الحقوقي (المجرّد) أمراً ممكناً. ومن جهة ما هي «الخير الحيّ»(١٧٠)، فإنّ الحياة الأخلاقية هي الكمال العيني للشيء الذي يظلّ في الدائرة الخلقيّة معياراً مجرّداً وكامناً فحسب.

إنّ العلاقة بين الخلقيّة والحياة الأخلاقية هي لدى هيغل علاقة مركّبة على نحو رفيع. وما أبعدها عن أن تكون مجرّد «مجاوزة» (٣٠٢) أو تغلّب فحسب، فإنّما هي في الواقع علاقة جدليّة. ومن وجهة نظر تاريخية، فإنّ الحياة الأخلاقية هي شرط الخلقيّة وأمر سابق، عليها أن تفترضه. وبالفعل فإنّ ممارسة «حق الإرادة الذاتية» تفترض نظاماً سياسياً واجتماعياً مناسباً، وبعبارة أخرى: إنّ الخلقيّة لا يمكن تحقيقها ضمن

---

(١٦٧) Ebd., § 137, S. 254.

(١٦٨) Ebd., § 135 Anm., S. 252.

(١٦٩) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 326.

(١٧٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 142, HW 7, S. 292.

«حالة طبيعية أخلاقية» (كنط). وكانت المسيحية بلا ريب قد عبّرت منذ زمن طويل عن مبدإ الاستقلال الذاتي للذات؛ لكنّ نشأة «صورة جديدة للعالم» هي وحدها التي حوّلت هذا الاستقلال إلى «مبدإ فعلي كوني»[١٧١]. فإنّه فقط في نطاق الدولة الحديثة إنّما يمكن للخلقيّة أن تكفّ عن أن تكون مطلباً مجرّداً للذات. أمّا من وجهة نظر منطقية، فإنّ الخلقيّة هي شرط الحياة الأخلاقية وأمر مفترض فيها سلفاً، وذلك من حيث إنّ الذاتية هي التي تجعل البنية الصورية للحق المجرّد بنية حيّة والتي تهيّئ عمليّة اكتمالها الأخلاقي ـ الموضوعي الخاص. وبلا ريب، فإنّ الحياة الأخلاقية هي «نَسْخٌ» (٣٠٣) ورفعٌ للخلقيّة؛ لكنّ هذا النسخ أو الرفع الجدلي هو مجاوزة و(٣٠٤) احتفاظ، تغلّب على الخصم وإبقاء عليه. بذلك فإنّ الحياة الأخلاقية هي التي تحقّق المطلب الذاتي للاستقلال، من جهة ما تحرّره من محدوديته ومن قيوده الخاصة؛ ولهذا السبب هي تتّحد به بوصفه مسبّقةً (٣٠٥) مفهوميّة. وبذلك فإنّ نظرية هيغل عن الحياة الأخلاقية لا ينبغي أن تُفهَم أبداً بوصفها نقضاً لإشكالية الاستقلال الذاتي العملي للعقل، بل باعتبارها توسيعاً لها واستكمالاً.

إنّ إشكالية الاستقلال الخلقي إنّما لها امتدادٌ، كما هو بيّنٌ، في الدور الحاسم الذي من شأن الذاتية في نطاق التركيبة «الموضوعية» للحياة الأخلاقية. ذلك بأنّ الحياة الأخلاقية لا تقبل أن تُختَزل في المؤسسات والترتيبات الموضوعية للاقتصاد والدائرة السياسية والاجتماعية. فهي تحتوي، كمكوّن لها، على هذه الذاتية، وهي تقوم في الوقت نفسه بإضفاء طابع نسبي عليها. ولهذا، فإنّ الحياة الأخلاقية هي بالتحديد حياة أخلاقية، من أجل أنّها ذاتية بقدر ما هي موضوعية أيضاً. وإنّ الحضور النشط للذاتية في داخل الحياة الأخلاقية هو معطى عبر «القناعة (٣٠٦) الأخلاقية» ـ وهو تخصيص جديد للمعنى القديم للفضيلة[١٧٢]. هذه القناعة «هي قناعة ذاتية، ولكن بالحقّ الكائن في ذات نفسه»[١٧٣]، بحيث يحقّ للمرء أن يدّعي أنّ الذاتية من شأنها في نهاية الأمر أن تجد في السياق

---

(١٧١) Ebd., § 124 Anm., S. 233.

(١٧٢) Ebd., § 150, S. 298 und § 207, S. 359.

(١٧٣) Ebd., § 141 Anm., S. ProductID286 f286 f.

الموضوعي للحياة الأخلاقية أرضيّتها الفعليّة، وذلك من أجل أنّها محميّة هنا بشكل مؤسساتي من خطر النزعة الذاتوية:

«إنّ الذاتية التي تشكّل أرضية الوجود بالنسبة إلى مفهوم الحرية [. . .] والتي هي، على صعيد وجهة النظر الخلقية، ما تزال في نطاق الاختلاف عن هذا المفهوم الخاص بها، هي، في نطاق العنصر الأخلاقي، الوجود المناسب لذلك المفهوم»(١٧٤).

تؤدي القناعة الأخلاقية التي تشكّل «الضمير الحقيقي»(١٧٥) دوراً ذا دلالة في المجتمع المدني، كما في الدولة التي في داخلها هي تأخذ صورة «القناعة السياسية». وهذا المفهوم هو الذي يحدّد الحالة الروحية للمواطن العاقل للدولة، بمعنى ثقته في «الكلي»، الذي هو نفسه شرطٌ وضمانٌ للاستقلال الذاتي. إنّ القناعة السياسية، وبعبارة أخرى: النزعة الوطنية المفهومة بشكل صحيح(١٧٦)، لا تتمثّل كثيراً في الحماسة الحربية بقدر ما تكمن على الأرجح في «إرادة تحوّلت إلى عادة»(١٧٧)، انطلاقاً من أدب الاشتراك في المواطنة (٣٠٧). وهذه النزعة الوطنية من شأنها، على الصعيد اليومي، أن تمنح الذاتية الخلقية مضموناً (سياسياً) جوهرياً، ومن ثَمّ هي هيأتها النهائية، التي لم تعد «صورية» فحسب. وبهذا، فإنّ عدم الاستقرار الذي يشوب الادعاء المعياري الخلقي قد تمّ تجاوزه، هذا الادعاء الذي هو عرضة للخطر الدائم المتمثّل في أن يضفي طابعاً مطلقاً على نفسه. وعلى الضدّ من ذلك، فإنّ التشكّلات الاجتماعية والسياسية الموضوعية من شأنها أن تجد الضمانة على طابعها الأخلاقي في صلب الذاتية الفاعلة. وذلك أنّ الذاتية إنّما تظلّ تحت صورها المختلفة بمثابة «اللحظة التي يصبح فيها العنصر الأخلاقي فعلّياً»(١٧٨).

جان فرانسوا كيرفيغان

---

(١٧٤) Ebd., § 152 Anm., S. 303.

(١٧٥) Ebd., § 137, S. 254.

(١٧٦) Ebd., § 268, S. 413.

(١٧٧) Ebd., § 268, S. 413.

(١٧٨) Ebd., § 141 Anm., S. ProductID286 f286 f.

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1990.

Beck, Lewis White 1960, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960.

Höffe, Otfried. *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie-Verlag, 2002.

Höffe, Otfried. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. 3rd ed. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 2000.

Lequan, Mai. *La Philosophie morale de Kant*. Paris: Seuil, 2001. (Points essais)

Oberer, Hariolf (ed.). Kant. *Analysen- Probleme - Kritik: Bd. III*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1997.

Paton, H. J. *The Categorical Imperative; A Study in Kant's Moral Philosophy*. London; New York: Hutchinson's University Library, [1947].

Schönecker, Dieter und , Allen W. Wood. *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»: Ein einführender Kommentar*. Stuttgart: Utb Gmbh, 2002.

Willaschek, Marcus. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 1992.

حول فيشته

Baumanns, Peter. *Fichtes ursprüngliches System: Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

Gurwitsch, Georg. *Fichtes System der konkreten Ethik*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1924.

Philonenko, Alexis. *L'œuvre de Fichte: Á la recherche de la vérité*. Paris: Vrin, 1984.

Rohs, Peter. *Johann Gottlieb Fichte*. München: Beck, 1991.

Verweyen, Hansjurgen. *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*. Freiburg; München: K. Alber, 1975.

Zöller, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1998.

حول شلنغ

Courtine, J.-F. «La Philosophie pratique de Schelling.» dans: Monique Canto-Sperber (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale.* Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Jacobs, W. G. «Das Universum als Geschichte, als moralisches Reich. Zum Verhältnis von Ethik und Geschichte bei Schelling.» in: Domenico Losurdo, ed., *Geschichtsphilosophie und Ethik.* Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1998. (Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie–Societas Hegeliana; Bd. 10)

Pawlowski, Hans-Martin, Stefan Smid und Rainer Specht (eds.). *Die Praktische Philosophie Schellings und die gegenwaRechtsphilosophie.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989.

Pieper, Annemarie. «Ethik à la Spinoza» Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling.» *Zeitschrift für philosophische Forschung*: vol. 31, no. 4, October -December 1977.

Semerari, G. «L'Etica di Schelling sino al,sistema dell' idealismo trascendentale.» *Giornale critico della Filosofia Italiana*: vol. 35, 1956.

Siep, L. «Hegels und Schellings praktische Philosophie in Jena (bis 1803).» *Philosophisches Jahrbuch*: vol. 88, 1981.

Stolzenberg, J. «Autonomie: Zu Schellings Begründung der praktischen Philosophie im System des transzendentalen Idealismus von 1800.» in: Christian Danz, Claus Dierksmeier, und Christian Seysen. *System als Wirklichkeit: 200 Jahre Schellings «System des transzendentalen Idealismus».* Würzburg: Königshausen and Neumann, 2001.

حول هيغل

Derbolav, Josef. «Hegels Theorie der Handlung.» *Hegel-Studien*: vol. 3, 1965.

Kervegan, Jean-François. «Le Problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel.» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 95, no. 1, 1990.

Marquard, Odo. «Hegel und das Sollen.»in: Odo Marquard. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt (am Main): Suhrkamp, 1971.

Peperzak, Adriaan Theodoor. *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*. La Haye: M. Nijhoff, 1960

Ritter, Joachim. «Moralität und Sittlichkeit: Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik.» in: Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt (am Main): Suhrkamp, 1969.

Siep, L. «Was heiβt: Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie?.» *Hegel-Studien*: vol. 17, 1982.

Wildt, Andreas. *Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

تعليقات المترجم

(وهي مشار إليها في صلب النص بأرقام موضوعة بين قوسين)

(١) die Moral. الأخلاق: بمعنى النظرية أو المذهب أو العلم الذي يدرس المبادئ والمعايير والقوانين والمسلمات والفضائل الخلقية التي يؤسس عليها شخص أو فرد بعينه أفعاله من منظور قضايا الخير والشر والضمير والذنب والبراءة والإلزام والاحترام والمسؤولية... و«الخلقي» (moralisch) يجري هذا المجرى.

(٢) Sittlichkeit: الأخلاق بمعنى «النظام الأخلاقي» أو «الحياة الأخلاقية» أو «مركّب العادات» أو «سلم القيم» أو «السنّة» أو «السيرة العامة» أو «آداب الجماعة»... أي جملة الأخلاق والآداب العامة والعادات والأعراف والسير والسنن والتقاليد والقيم الموروثة التي تشكّل القاعدة الأخلاقية والروحية لحياة شعب ما وتاريخه الرمزي. و«الأخلاقي» (sittlich) يؤخذ في هذا المعنى فهو مرادف لألفاظ من قبيل «السُّنني» و«الآدابي» و«العُرفي» و«العادّي» (في معنى «لكلّ امرئ من دهره ما تعوّد»)...

(٣) Sittenlehre: من المعروف أن كنط وفيشته لا يفرّقان بين «Sittlichkeit» و«Moral». فهي ألفاظ تشير إلى «علم الأخلاق» في معنى «النظام الخلقي» الذي يسوّغ أفعال الذات المتخلّقة. وذلك أن التمييز

الفاصل بين ما هو «خلقي» (ذاتي) وما هو «أخلاقي» (موضوعي) لا يصبح ساري المفعول بشكل صريح ومطلوب لذاته إلا مع هيغل.

(٤) Moralität: بمعنى «الصفة الخلقية» أو «الصلاحية الخلقية» (شرط المطابقة الخلقية للمعايير) أو «القيمة الخلقية» التي تميّز فعلاً أو سلوكاً أو موقفاً عملياً قام به شخص بعينه في توافق تام مع حريته العميقة. و«الخلقيّة» (الصفة الإلزامية للقوانين الأخلاقية التي تفرض نفسها على الشخص من داخل ذاته: ما يفعله المرء «عن شعور خالص بالواجب» فحسب) تقابل «الشرعية» Legalität أو Gesetzmässigkeit أي الصفة القانونية أو الإلزامية للقوانين الحقوقية التي تفرض نفسها على الشخص من خارجه: ما يفعله المرء بشكل «مطابق للواجب» من دون أيّ شعور باطني به.

(٥) المعنى: فلم تبلغ حتى إلى ذلك.

(٦) historisiert

(٧) Aufhebung: «النسخ» بالمعنى القرآني لنسخ الآيات بعضها ببعض، أي الإبطال والاحتفاظ في آن واحد.

(٨) نسخ التجربة الخلقية (الذاتية) بالنظام الأخلاقي (الموضوعي). أو نسخ أخلاق الفرد بأخلاق الجماعة الروحية التي ينتمي إليها سلفاً (نسخ «الخُلق» الشخصي بـ «السنّة»).

(٩) بمعنى تشريع الذات لذاتها.

(١٠) selbstgegeben

(١١) بالفرنسية في النص الأصلي.

(١٢) بالفرنسية في النص الأصلي.

(١٣) بالفرنسية في النص الأصلي.

(١٤) ausbuchstabieren. المعنى الدقيق هو هجا يهجو الحروف هَجاءً أي قرأها. وهجّى اللفظة تهجيةً أي عدّد حروفها.

(١٥) die Autoren

(١٦) Disziplinen

(١٧) Propädeutik

(١٨) Religionsschrift

(١٩) Glückseligkeitsethiken

(٢٠) hypothetisch

(٢١) Sittengesetz

(٢٢) moralisches Gesetz

(٢٣) der Kanon

(٢٤) Vernunftglauben

(٢٥) der Kanon

(٢٦) Moral

(٢٧) بما هي تجربة أخلاقية ذاتية.

(٢٨) Grundlegung

(٢٩) Begründung

(٣٠) *und*

(٣١) المقصود هو : **التأسيس** و**النقد** الثاني.

(٣٢) Recht

(٣٣) Ethik. تعود هذه اللفظة إلى جذور يونانية : ففي الفقرة الأولى من الفصل الثاني من كتاب **أخلاق نيقوماخوس** (إتيقا نيقوماخوس) ينبّهنا أرسطو إلى أن اللغة اليونانية لا تبذل جهداً كبيراً للمرور من &EjoV (بمعنى العرف والاستعمال والعادة) إلى 3joV (بمعنى طريقة وجود وأدب أو خُلق النفس). إن «الإتيقا» هي أدب أنفسنا، طريقة وجود لأنفسنا. ولكن دون أن يمنع ذلك من أن يكون ذلك متأتّيا من تربية ما أي من تعوّد ما. تحت قلم كنط وإلى حدّ ما فيشته يجري استعمال لفظة Ethik في المعنى الحديث والمسيحي للأخلاق (في معنى التجربة الخلقية الشخصية). ولذلك هي مرادف لمصطلحات «Moral» و«Sittlichkeit»). مع شلنغ وهيغل سوف يتغيّر الأمر حين يتمّ التمييز بين «خلق ذاتي» (moralisch) و«جوهر أخلاقي» (sittlich). وفي هذه الحالة سوف يؤخذ «ethisch» في معنى «sittlich».

(٣٤) Maximen

(٣٥) das Definiens

(٣٦) *tatsächlich*

(٣٧) illokutionär : مصطلح من مصطلحي نظرية «الأفعال اللغوية» ويعني تحديداً: «الفعل المتضمّن في القول». أي الكلام بوصفه فعلاً.

(٣٨) nötigen

(٣٩) Regel

(٤٠) Sollen

(٤١) Sinnlichkeit

(٤٢) Absichten

(٤٣) Vorsätzen

(٤٤) hypothetisch

(٤٥) kategorisch

(٤٦) problematisch

(٤٧) assertorisch

(٤٨) apodiktisch

(٤٩) eine Handlung *H*

(٥٠) ein Zweck *Z*

(٥١) Realimplikation

(٥٢) pragmatisch

(٥٣) das Gebot

(٥٤) eine Norm

(٥٥) *Gesetzmässigkeit*. يتعلق الأمر بمعنى «الشرعية» إذ لا مجال للتفريق لدى كنط بين «Legalität» و«Gesetzmässigkeit».

(٥٦) *Gesetzesfähigkeit*

(٥٧) Bestimmungsgrund

(٥٨) Menschheit

(٥٩) Subjekt

(٦٠) ein «Faktum der Vernunft»

(٦١) nennen. ـ علينا التنبيه إلى أن هذه اللفظة سقطت في النص الألماني لهذا **المصنّف** وأضفناها بالرجوع إلى كتاب كنط **نقد العقل العملي**.

(٦٢) herausvernünfteln

(٦٣) eine Pflichtenethik

(٦٤) *Legalität*

(٦٥) ipso facto

Moral (٦٦)

ein Triebfeder (٦٧)

Einwirkungen (٦٨)

Affektionen (٦٩)

Unterordnung (٧٠)

Wirkung (٧١)

pathologisch (٧٢)

Verbindlichkeit (٧٣)

Legalität (٧٤)

Moralität (٧٥)

aus Pflicht (٧٦)

subkonträr (٧٧)

Sinnlichkeit (٧٨)

Unabhängigkeit (٧٩)

Noumenon (٨٠)

dynamisch (٨١)

empirisch (٨٢)

Realität (٨٣)

Sollen (٨٤)

ratio essendi (٨٥)

ratio cognoscendi (٨٦)

unabhängig (٨٧)

die Willkür (٨٨)

Unabhängigkeit (٨٩)

Autonomie (٩٠)

fortbestimmen (٩١)

Autonomie (٩٢)

Glückswürdigkeit (٩٣)

Moralität (٩٤)

(٩٥) postulieren

(٩٦) allgütig

(٩٧) die Ethik

(٩٨) aufheben. «المعرفة» هنا تعني «المعرفة الميتافيزيقية» وليس المعرفة «العلمية». وما يقصده كنط هو «إبطال» ادّعاء الميتافيزيقا أو الإلهيات الفلسفية إنتاج «معرفة» عمّا وراء المحسوس. وهو موقف نعرفه في صيغة أخرى في تراثنا النظري تحت قلم ابن خلدون. قارن: **المقدمة**، الباب السادس، فصل «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها». ولا يقصد ابن خلدون بمصطلح «الفلسفة» هنا إلا ما قصده كنط من مصطلح «ميتافيزيقا».

(٩٩) Ethiken

(١٠٠) Ich-Struktur

(١٠١) die Ichheit

(١٠٢) Nation

(١٠٣) Engagement

(١٠٤) sachlich

(١٠٥) Tathandlung

(١٠٦) Selbsttätigkeit

(١٠٧) Jenenser. نسبة إلى مدينة يينا (Iena). لكنّ الألمانية تميّز بين «Jenaer» (الذي يسكن في مدينة يينا) وبين «Jenenser» (من وَلد في مدينة يينا وأصيل هذه المدينة حتى ولو كان لا يسكنها).

(١٠٨) das Streben. مثلاً: في معنى «مطمح الحرية» (das Streben nach Freiheit) أو التطلّع إلى الحرية.

(١٠٩) Leiblichkeit

(١١٠) Interpersonalitätslehre

(١١١) Selbsttätigkeit

(١١٢) Gedanken

(١١٣) Erscheinung

(١١٤) ein Schein

(١١٥) Vernunftelei

(١١٦) erscheinen

(١١٧) *ratio essendi*

(١١٨) *ratio cognoscendi*

(١١٩) dürfen

(١٢٠) Moralität

(١٢١) *die Moralität*

(١٢٢) Moral

(١٢٣) Sittlichkeit

(١٢٤) Moralität

(١٢٥) Faktizität

(١٢٦) *die* Autorität

(١٢٧) Endzweck

(١٢٨) Realität

(١٢٩) letztes Ziel

(١٣٠) ein *Schema*

(١٣١) vermitteln

(١٣٢) empirisch

(١٣٣) schlechthin

(١٣٤) gleich

(١٣٥) Identität

(١٣٦) Macht

(١٣٧) Wesen

(١٣٨) هذه إحالة داخل نص شلنغ نفسه (**في الأنا بوصفه مبدأ للفلسفة**)، وورودها هنا في المصنّف لا دلالة له.

(١٣٩) absolut-identisch

(١٤٠) Schematismus

(١٤١) Schema

(١٤٢) *werde*

(١٤٣) Wesen

(١٤٤) *Synthesis*

(١٤٥) مع الأنا المطلق.

(١٤٦) Moral

(١٤٧) Gebot

(١٤٨) Selbstheit

(١٤٩) Forderung

(١٥٠) *Moralität*

(١٥١) behaupten

(١٥٢) Moral

(١٥٣) die Prämisse

(١٥٤) Moralität

(١٥٥) في معنى: القانون.

(١٥٦) Moral

(١٥٧) gesetzmässig

(١٥٨) Moral-Philosophie

(١٥٩) النظرية الحقوقية

(١٦٠) theoretisch

(١٦١) Verfassung ـ الدستور والوضع والحالة والهيئة.

(١٦٢) Theodicee

(١٦٣) fortwirken

(١٦٤) Moral

(١٦٥) der Sache nach

(١٦٦) sittlich

(١٦٧) moralisch

(١٦٨) Rigorismus

(١٦٩) die Übel

(١٧٠) das Böse

(١٧١) Aufklärerei . دعوى الأنوار بالمعنى السلبي.

(١٧٢) Sittlichkeit

(١٧٣) Sittlichkeit

(١٧٤) Gesinnung

(١٧٥) gleich

(١٧٦) Gleichheit. علينا أن نأخذ هذا المصطلح في جملة معانيه: التساوي، التطابق، التشابه، التجانس، اللامبالاة، الهوية، التماهي.

(١٧٧) Eine

(١٧٨) so, wie?

(١٧٩) Moral

(١٨٠) Construktion

(١٨١) Absolutheit

(١٨٢) Sittlichkeit

(١٨٣) Würzburg

(١٨٤) die Übel

(١٨٥) Theodizee

(١٨٦) verorten

(١٨٧) [seien]

(١٨٨) die traurige Alternative

(١٨٩) Urheber

(١٩٠) respective

(١٩١) *als dieses*

(١٩٢) affirmirt

(١٩٣) unrecht ـ الظالم.

(١٩٤) das Unrechthandelnde

(١٩٥) entschuldbar

(١٩٦) Zurechenbarkeit

(١٩٧) Willkür

(١٩٨) ein Vermögen

(١٩٩) ontisch

(٢٠٠) Akt

(٢٠١) besonder

(٢٠٢) باللاتينية في النص: defectio.

(٢٠٣) Dichter

(٢٠٤) Heroismus

(٢٠٥) Moral

(٢٠٦) Moral

(٢٠٧) Eschenmayer

(٢٠٨) Gemüth

(٢٠٩) Depotenzirung

(٢١٠) Moral

(٢١١) Moral

(٢١٢) Egoität

(٢١٣) Sittlichkeit

(٢١٤) *Verdienst*

(٢١٥) rechtlich

(٢١٦) *Moralität*

(٢١٧) *Sittlichkeit*

(٢١٨) Kasuistik

(٢١٩) Subjektivismus

(٢٢٠) Recht der Welt

(٢٢١) القانون المدني. المعنى هو: علم الحقوق الذي يدرس الحقوق المدنية.

(٢٢٢) *Sittlichkeit*

(٢٢٣) thomistisch

(٢٢٤) klug

(٢٢٥) Verallgemeinerung

(٢٢٦) Klugheit

(٢٢٧) kognitiv

(٢٢٨) (End-)Zwecke

(٢٢٩) die Willkür

(٢٣٠) Moralität

(٢٣١) Sittlichkeit

(٢٣٢) تصوّر «يجوهر» العقل العملي، أي يعتبره جوهراً على عادة القدماء.

(٢٣٣) Zweckmässigkeit

(٢٣٤) Recht

(٢٣٥) Absicht

(٢٣٦) das Wohl

(٢٣٧) *unrechtlich*

(٢٣٨) die schöne Seele. ـ مصطلح طريف أخذه هيغل عن غوته. واستعمله في آخر الفصل السادس من كتاب **فنومينولوجيا الروح**، وذلك لوصف نمط الوعي الجمالي والديني للرومانسيين من قبيل شلر ونوفاليس. وهو وعي يعيش تناقضاً حادّاً بين وعي داخلي مطلق بذاته وبين عزوفه التام عن الفعل في عالم الواقع. وهو ما ينتهي به إلى ما يسمّيه هيغل «نفسا جميلة بلا واقع فعلي» وفي آخر المطاف «نفساً جميلة شقية» (eine unglückliche schöne Seele): متألّهة من الداخل ولكنّها عاجزة تماماً عن الفعل في العالم التاريخي.

(٢٣٩) Verzeihung

(٢٤٠) Recht

(٢٤١) Moral

(٢٤٢) *Moralität*

(٢٤٣) *Sittlichkeit*

(٢٤٤) Recht

(٢٤٥) Totalität

(٢٤٦) Recht

(٢٤٧) *Eigenständigkeit*

(٢٤٨) *Recht*

ʹÇ¿ das *Seinige*

(٢٥٠) als Subjektives

(٢٥١) *Recht*

(٢٥٢) das Sollen. الوجوب أو الإلزام الخلقي.

(٢٥٣) Objektivierungsprozess

(٢٥٤) Recht

(٢٥٥) Recht

(٢٥٦) objektiviert

(٢٥٧) verallgemeinert

(٢٥٨) Recht

(٢٥٩) *Vehikel*

(٢٦٠) die subjektive Autonomie

(٢٦١) Recht

(٢٦٢) Recht

(٢٦٣) real

(٢٦٤) Privatrecht

(٢٦٥) Moral

(٢٦٦) *Legalität*

(٢٦٧) *Moralität*

(٢٦٨) Sittlichkeit

(٢٦٩) zukommend

(٢٧٠) Moral

(٢٧١) ein *Verwirklichungsprinzip*

(٢٧٢) Sollen und Sein

(٢٧٣) Empirie

(٢٧٤) Gesinnung . في معنى عبارة «المشاعر» و«الميول» و«القناعات» و«الآراء» و«العقائد» و«الطبائع» السياسية والأخلاقية والعمومية والمدنية.

(٢٧٥) *Sollen*

(٢٧٦) *de facto*

(٢٧٧) Dasein

(٢٧٨) Existenz

(٢٧٩) *Recht*

(٢٨٠) Rechte

(٢٨١) Zweckmäßigkeit

(٢٨٢) Äußerlichkeit

(٢٨٣) Probabilismus

(٢٨٤) Teleologie

(٢٨٥) Zweckmäßigkeit

(٢٨٦) Überwindung

(٢٨٧) Sittlichkeit

(٢٨٨) das gesellschaftliche Leben. هذا التعبير هو الذي جعلنا نعوّل على عبارة «الحياة الأخلاقية» لترجمة معنى «Sittlichkeit» تحت قلم هيغل.

(٢٨٩) geltend

(٢٩٠) das Recht

(٢٩١) Besonderheit des Subjekts. ـ بالمعنى الحرفي: «**جزئيّة** الذات». وفي صيغة ميسّرة: «الذات الجزئية» أو «الذات المفردة» أو «الذات الخاصة» أو «الذات الشخصية».

(٢٩٢) das Recht

(٢٩٣) das Prinzip der Besonderheit

(٢٩٤) Sollen

(٢٩٥) Berechtigung

(٢٩٦) einsetzen

(٢٩٧) *konstituiert*

(٢٩٨) «aufgehoben»

(٢٩٩) Entrechtlichung

(٣٠٠) «unüberholbar»

(٣٠١) Subjektivismus

(٣٠٢) Überwindung

(٣٠٣) Aufhebung

(٣٠٤) *und*

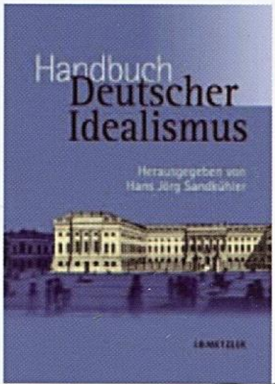
(٣٠٥) Voraussetzung

(٣٠٦) Gesinnung

(٣٠٧) *Ethos der Mitbürgerschaft*

هذا الكتاب

المثالية الألمانية



«كانت **المثالية الألمانية** ولا تزال منظومة من الأفكار ذات التأثير القوي في تاريخ الفلسفة، وهي ذات مصادر مهمة في تاريخ الثقافة الألمانية، لكن التعامل معها باعتبارها ظاهرة تاريخية قومية في المقام الأول، يُعد من قصر النظر، بل ينبغي أن يُنظر إليها وأن يتم البحث فيها من خلال أفق متنوع الأشكال من التأثر والتلقي والتثاقف، أشكال تفاعلت خلالها مع تاريخ أوروبا الثقافي والروحي والعلمي والحقوقي والسياسي.

هذا الكتاب هو مسح دقيق وتفصيلي لأهم إشكاليات الفكر الفلسفي في كل مجالاته النظرية والعملية خلال أهم مراحل الفكر الغربي الحديث، القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وامتداداتهما في القرنين الأخيرين العشرين والحادي والعشرين.

إنه أول مصنف تمهيدي في تاريخ **المثالية الألمانية**، كتب بمنظور يضع المسائل في وضع نسقي، ويتوجه إلى دارسي المثالية الألمانية المتقدمين في درسها، وكذلك إلى المتعلمين والباحثين من غير أهل الاختصاص فيها.

يتوزع هذا الكتاب على اثني عشر فصلاً تركز جميعها في عرضها بصورة جوهرية على فلسفات كنط وفيشته، وشلنغ، وهيغل.. وقد كتبت جميعها بأسلوب تربوي مسهب يهدف إلى تقديم نص في لسان عربي مبين قابل للتوجه إلى القراء العرب عامة».

الثمن: ٧٠ دولاراً
(٣ مجلدات)

ISBN 978-9953-533-85-8

9 789953 533858

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

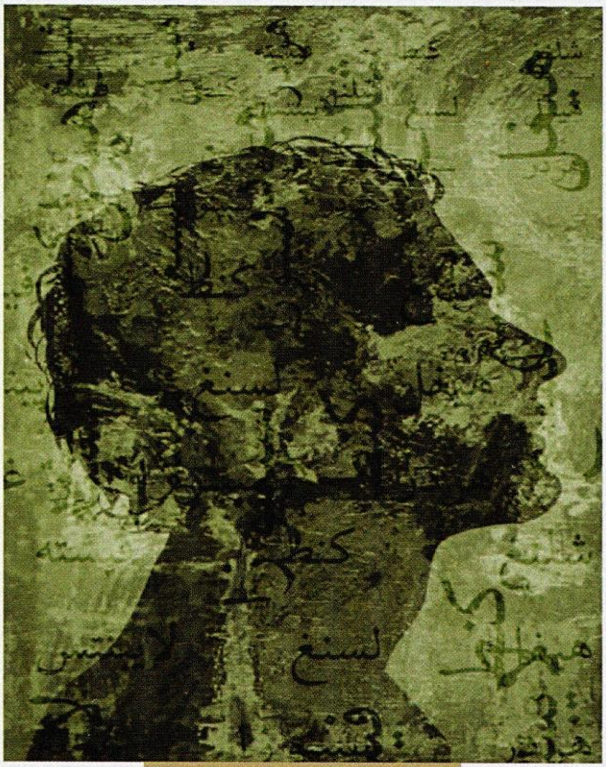
بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المثاليــة الألمانيــة

المجلد الثاني



تحريـر الأصل الألمـانـي
هـنـس زنـدكـولـر

تحريـر الترجمة العربية
أبو يعرب المرزوقي

ترجمــة

أبو يعرب المرزوقي　فتحي المسكيني　ناجي العونلي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

المثاليـة الألمانيـة

المجلد الثاني

تحرير الأصل الألماني
هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية
أبو يعرب المرزوقي

ترجمة
أبو يعرب المرزوقي فتحي المسكيني ناجي العونلي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

المثالية الألمانية

Handbuch

Deutscher Idealismus

Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler

Verlag J.B. Metzler Stuttgart-Weimar

المثالية الألمانية

المجلد الثاني

تحرير الأصل الألماني
هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية
أبو يعرب المرزوقي

ترجمة

أبو يعرب المرزوقي
أستاذ بجامعة
تونس الأولى

فتحي المسكيني
أستاذ بجامعة المنار
تونس الخامسة

ناجي العونلي
أستاذ مساعد بجامعة
الجنوب صفاقس

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المثالية الألمانية/تحرير الأصل الألماني هنس زندكولر؛ تحرير الترجمة العربية أبو يعرب المرزوقي؛ ترجمة أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني وناجي العونلي.

٢ مج.

ISBN 978-9953-533-85-8

١. الفلسفة الألمانية. أ. زندكولر، هنس (محرر). ب. المرزوقي، أبو يعرب (محرر). ج. المسكيني، فتحي (مترجم). د. العونلي، ناجي (مترجم).

193

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات(*)

(*) تمثل هذه المحتويات، محتويات **المجلد الثاني** من كتاب **المثالية الألمانية**.

الفصل السابع

[١٧٢]
القانـون والدولـة

١ ـ القانون والدولة ـ على سبيل المدخل

تنطوي الدلالة التي أعطاها كلّ من كنط وفيشته وهيغل، بشكل دائم ومتكرر، للمسائل الفلسفية المتعلقة بالقانون وبالدولة (وكان شلنغ «الغريب عن السياسة» بزعمهم قد حرّر في بداية مسيرته الطويلة استنباطاً جديداً للقانون الطبيعي)، على شيء جدير بالملاحظة، وذلك من أوّل نظرة. إذ كيف يكون من الممكن لمؤلّفين، طوّروا وعرضوا «التأمّل المجرد» في **نقد العقل المحض** (كنط) وفي **نظرية العلم** (فيشته) وفي **فلسفة الوحي** (شلنغ) أو في **علم المنطق** (هيغل)، أن يهتمّوا اهتماماً على هذا القدر من القوة بمشاكل سياسية واجتماعية «غير تأمّلية» وعينيّة تماماً، من قبيل التنظيم العادل للملكية وعلاقة «المجتمع»(١) (كما لدى كنط[1] بالجماعة السياسية أو صاحب السيادة؟ أمّا توضيح هذه المفارقات (الظاهرية)، فقد يتسنّى لنا من منظورين:

(١) أنّ جذريّة الادعاءات «المثالية» للفلسفة الألمانية الكلاسيكية

---

(١) Vgl. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, S. 290.

هي، من وجهة نظر التأمّل، على قدر كبير من العمق والمدى، بحيث إنّها تؤدّي إلى التجاوز العملي للتمييز التقليدي بين **فلسفة أولى وفلسفة ثانية**(٢)، وإلى تأسيس جديد لصناعة القانون الطبيعي. فإنّ هيغل، على سبيل المثال، يزعم في **حول طرق التناول العلمي للقانون الطبيعي** سنة ١٨٠٣ أنّه قد عوّض طريقة التناول «التجريبية» للقانون الطبيعي لدى غروسيوس(٣) وهوبس وبوفندورف(٤)، كما نظرية القانون الطبيعي «الصورية» لدى كنط وفيشته، بواسطة «علم قانون(٥)تأمّلي». وفي وقت لاحق هو قد استشهد بكتابه **في المنطق** من أجل أن يزعم في **فلسفة القانون** ما يلي: «أن نتصوّر ما هو كائن، تلك هي مهمّة الفلسفة، وذلك أنّ ما هو كائن هو العقل»[٢]، حيث يبقى علينا من دون شكّ أن نوضّح ماذا يعني «ما هو كائن».

(٢) وعلى ذلك ليس فقط انطلاقاً من المبدأ الفلسفي المتعلق بـ «الجهد الداخلي للمفهوم»[٣] ينبغي أن نوضّح أنّ المثالية الألمانية قد انشغلت على نحو مكثّف بفلسفة القانون وفلسفة الدولة. إذ تنضاف إلى ذلك بصمة التاريخ في شكل الحدث العالمي للثورة الفرنسية، وعلى نحو أكثر وأوسع مدى من الثورة الأمريكية (التي حدثت في إقليم غير أوروبي من بريطانيا العظمى ونسبيّاً لم تجد مبادئها إلّا صدى قليلاً في «أوروبا العجوز»)، فإنّ الثورة الفرنسية قد مارست تأثيراً قوياً على فلسفة القانون وفلسفة الدولة في أوروبا وبخاصة في ألمانيا. وقد ساعد على ذلك لأوّل وهلة كونها حدثت في هذا الزمن الذي ساد فيه النظام الملكي الأوروبي الأكثر قوة وشوكة وأنّها قادت إلى تكوين سياسي من نوع جديد. وممّا كان له دلالة أيضاً، فضلاً عن ذلك، هو الشكل الجذري الأقصى الذي اتخذته تلك الثورة لزمن طويل (إبّان فترة الإرهاب(٦) وعلى الخصوص بعد إعدام لويس الرابع عشر) والذي زعزع الوعي بالذات السياسي للدول الأوروبية زعزعة دائمة. وفي النهاية ـ ربّما بالنظر إلى الفلسفة في المقام الأول ـ مارست المبادئ السياسية للثورة الفرنسية تأثيراً عميقاً[٤]. وإنّ

---

(٢) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), HW 7, S. 26.

(٣) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 56.

(٤) Vgl. Buhr/Burg/D'Hondt 1989.

الأمر الذي ساهم في ذلك قبل كل شيء هو أنّ هذه الثورة قد تمّ القيام بها باسم المبادئ ـ وعلى الحقيقة، حسب هيغل، باسم «حقوق الإنسان والمواطن المقدّمة في الدساتير الفرنسية الأولى»(٥). وثمّة علامة مميّزة في الثورة الفرنسية ألا وهي أنّها لم تقم ـ كما فعلت الثورة الأمريكية مع وثائق الفيدرالي(٧) ـ بإثبات مبادئها بشكل متأخّر، بل هي حسب التقويم الذي أعطاه روبسبير في خطابه الأخير بتاريخ ٢٦ تموز/يوليو ١٧٩٤، قد أسّست نفسها منذ البداية على مبادئ (فلسفية):

إنّ الثورة [الفرنسية] هي الثورة الأولى التي وقع تأسيسها على نظرية حقوق الإنسان وعلى مبادئ العدالة.

هذه الثورة هي، إن صحّ التعبير، ثورة فلسفية، وبما هي كذلك هي قد جلبت انتباه أغلب الفلاسفة في ألمانيا أكانوا شبّاناً أم شيوخاً. ففي سنة ١٨٣٠، أي في وقت متأخّر نسبيّاً، كتب هيغل، على سبيل المثال، هيغل الذي لم يعد منذ أمد طويل ينقاد للحماسة التي يُفترض حسب قصّة سنة ١٧٩٤ أنّها دفعته في معهد توبنغن بمعيّة شلنغ وهولدرلين إلى زرع شجرة للحرية، ما يلي:

إنّ معنى أو الحقّ أو مفهومه إنّما شأنه أن يفرض صلاحيته وأن يصبح ساري المفعول دفعة واحدة، وفي وجهه لا يمكن للصرح القديم للظلم أن يبدي أيّة مقاومة. ففي صلب فكرة الحق قد تمّ الآن بذلك تنصيب شكل من الدستور، وفي هذا الأساس يجب على كلّ شيء من هنا فصاعداً أن يجد قاعدته. فمنذ أن قامت الشمس في القبة الزرقاء ودارت الكواكب من حولها، لم يتمّ الإبصار أبداً بأنّ الإنسان يقف على الرأس، بمعنى على الفكر ويبني عالم الواقع على منواله. لقد كان أنكساغور أوّل من قال إنّ العقل(٨) يحكم العالم؛ وعلى ذلك فإنّه إلى حدّ الآن لم يصل الإنسان إلى الاعتراف بأنّ الفكر يجب أن يحكم الواقع الروحي. كان ذلك إذاً فجراً رائعاً. ولقد شاركت كلّ الكائنات المفكّرة في الإشادة بذلك العصر. إنّ تأثّراً جليلاً قد ساد في ذلك الزمن [١٧٣]، وإنّ حماسة روحية قد اجتاحت العالم، كأنّما تمّ التوصّل

---

(٥) Hegel, *Über die englische Reformbill* (1831), HW 11, S. 127.

لأوّل مرة إلى المصالحة الفعلية للعنصر الإلهي مع العالم[٦].

تفيد بعض الحكايات، مثل تلك التي عن شجرة الحرية، أنّ الفلاسفة الألمان قد نظروا إلى الثورة الفرنسية كأنّها شأن (فلسفي) يخصّهم: أنّ كنط، في اليوم الذي علم فيه باقتحام سجن الباستيل، قد ارتأى أن يعدل عن الوجهة الثابتة لنزهته اليومية؛ أنّ فيشته قد وضع (من دون جدوى) موهبته الفلسفية تحت تصرّف الاجتماع الوطني في باريس... يبدو أنّ منصب المثالية الألمانية هو أن تكون ما أنجزه الفرنسيون على المستوى العملي، أي التفكير في مبادئ نظام للدولة والقانون قائم على الحرية. ذلك ما يحتّم علينا أن نطرح هذا السؤال: «لماذا كان الفرنسيون وحدهم، وليس الألمان أيضاً، هم الذين هبّوا إلى تحقيق هذه [المبادئ]؟»[٧] هذا السؤال أجاب عنه ماركس الشاب بشكل ساخر على هذا النحو: «إنّ الألمان لسوء الحظّ قادرون هم على النظرية فقط، وليس على الممارسة! إنّ هكذا إجابة تفترض بلا ريب انقلاباً في تراتب النظرية والممارسة، كانت المثالية الألمانية بأكملها[٨] قد ولّت وجهها نحوه - باستثناء فيشته الذي كان يتوفّر على مفهوم موسّع للممارسة، يشمل النظرية أيضاً.

إنّ العلاقة الوثيقة بين المثالية الألمانية والثورة الفرنسية إنّما تظهر أيضاً، على الأقلّ بشكل جزئي، في خاصية هامة تتعلّق بمضمون فلسفتها العملية: نعني في فكّ الارتباط بين [مجالي] الحقوق والأخلاق(٩). فبالنسبة إلى التيار العام لنظرية الحق الطبيعي الحديث، والذي كان غروسيس(١٠) هو الممثّل النمطي له، يغلب الظنّ أنّ الحقّ مؤسّس على العقل الذي هو واحد ولهذا السبب فإنّ المبادئ العقلية للحقّ متوافقة ومنسجمة مع مبادئ الإتيقا. وبمعزل عن أيّ أسباب نظرية محضة فإنّ تجربة الثورة الفرنسية قد قادت أيضاً لدى فلاسفة مثل كنط وفيشته إلى

---

(٦) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, HW 12, S. 529; vgl. Ritter 1965, D'Hondt 1989, Losurdo 1989.

(٧) Ebd., S. 525.

(٨) Vgl. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, S. 275 ff.

فصل حادّ بين «الحق الطبيعي» أو «نظرية الحق» وبين «نظرية الأخلاق»[9](١١). وعن الثورة الفرنسية من الممكن جدّاً أن يقول المرء عين ما قاله هيغل عن روبسبير(١٢): «إنّ هذا الإنسان قد أخذ الفضيلة مأخذ الجدّ»[10]. إنّ بيان حقوق الإنسان الكونية الذي قام، حسب ديباجة **الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن**(١٣)، بتحديد «الهدف العام لكلّ مؤسسة سياسية»، إنّما يعني ـ تماماً في إطار نظرية الحق الطبيعي الحديث ـ نحواً من التأسيس الخلقي والضبط المعياري للحق على العقل باعتباره عقلاً واحداً.

هذا التأسيس والاستدعاء الدائم لعنصر الثورة في الأخلاق هو على ذلك ليس فقط لم يمنع المسار المأساوي للثورة بل هو على الأرجح قد ساعد عليه. هذا ما قاد كنط وفيشته بدءاً من سنة ١٧٩٣ إلى الاستنتاج العام بأنّ على المرء أن يفصل المعايير الحقوقية والمعايير الخلقية والأخلاقية(١٤) عن بعضها بعضاً فصلاً صارماً، حتى ولو كانت تصدر من المنبع نفسه (من العقل العملي). بذلك فإنّ أحد الأهداف الكبرى لمجهودهما هو السعي إلى جعل مبادئ الحق مستقلةً عن مبادئ الإتيقا (انظر الفصل ٦: الحرية والعلم الخلقي والحياة الأخلاقية)، وذلك أنّ رأي كنط هو «أنّ مشكل بناء الدولة، مهما راعنا هذا الأمر، وحتى بالنسبة إلى شعب من الشياطين (شريطة أن تكون لهم عقول) هو أمر قابل للحلّ»[11]. أمّا لدى هيغل، الذي أوكل مهمّة «المصالحة» بين المجال الحقوقي والمجال الخلقي(١٥) إلى **الحياة الأخلاقية** (١٦)، فإنّ وضع الإشكال يبدو بوجه ما أكثر تعقيداً. لكنّ ذلك يجب أبداً أن لا يجرّ إلى استعادة ما لتمييز المجال الحقوقي عن المجال الخلقي(١٧)، القصد منه هو أن نرى في هذا التمييز سمةً خاصةً بالفلسفة الألمانية الكلاسيكية في جملتها. بل لهذا السبب على الخصوص ينبغي على هذا التمييز أن يسوغ بوصفه عنصراً يبشّر بإشكالية «دولة القانون» (١٨) التي ستظهر لاحقاً.

---

(٩) قارن المقدمة المتوازية في كتاب كنط **ميتافيزيقا الأخلاق** ضمن «نظرية القانون» و«نظرية الأخلاق» والتوازي بين كتابي فيشته **أساس القانون الطبيعي** و**نسق نظرية الأخلاق**.

(١٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, HW 12, S. 533.

(١١) Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), AA VIII, S. 366.

إذا أراد المرء أن يفهم الدلالة الكبرى للفلسفة الحقوقية والسياسية في المثالية الألمانية، فإنّ عليه أن يضع في الاعتبار أفقاً للتجربة جديداً ومغايراً. إنّ المشكل الذي يُراد حلّه عبر القانون(١٩) والدولة إنما هو المجتمع المدني الحديث، الذي أخذ مكان الـ *societas civilis*، الاجتماع المديني القديم، وهذا أمر يصحّ على الخصوص بالنسبة إلى هيغل، فبالنسبة إليه يؤدّي «النسق القائم على ما هو جزئيّ(٢٠) إلى أنّ الحق لا بدّ من أن يصبح في ظاهره بمثابة ضرب من الحماية للخصوصية(٢١)»[١٢]. أمّا عرضه النقدي للمجتمع المدني فهو يتّبع آراء أخرى غير آراء التقويم الخلقي. إنّ حالة المجتمع إنّما لها أسباب موضوعية، فالافتقار وتراكم الثروة لا يدلّان عند هيغل على وجهين متباينين من المجتمع المدني، وإنّما يؤلّفان علاقةً شرطيةً متبادلةً، إنّ هيغل لا يترك أيّ مجال للشكّ في أنّ منظومة العلاقة المتبادلة بين الحاجة والعمل بالنسبة إلى العصر الحديث هي كونية معياريّة مقوِّمة للعنصر الحقوقي، تعبّر عن نفسها في حقوق الإنسان الكونية:

«إنّه يدخل في صلب الثقافة (٢٢)، في صلب الفكر من حيث هو وعي بالخاص(٢٣) في صورة الكونية، أن يتمّ تصوّر الأنا بوصفه شخصاً كونيّاً، حيث يكون الكلّ على هوية واحدة(٢٤). إنّ الإنسان يسوغ(٢٥) على نحو ما، من أجل أنّه إنسان، وليس من أجل أنّه يهوديّ أو كاثوليكيّ أو بروتستانتي أو ألماني أو إيطالي... إلخ. هذا الوعي، الذي يسوغ عنده الفكر، هو على قدر لامتناهٍ من الأهمّية، ولذلك هو لا يكون نقصاً إلّا عندما يتجمّد بمعنى ما في ضرب من النزعة الكسموسياسية(٢٦) بهدف الوقوف في وجه الحياة العينية للدولة»[١٣].

٢ ـ كنط

إنّ ما قيل في التقديم بشكل عام إنّما يصحّ بوجه خاص على كنط. فإنّه لأمرٌ [١٧٤] عجيب أنّه في الكتابات التي نشرها ما قبل الثورة لم

(١٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), HW 7, S. 361.

(١٣) Ebd., S. ProductID360 f360 f.

يخض في مسائل فلسفة الحق أو فلسفة الدولة إلّا قليلاً (حيث ظلّت مسائل الفلسفة النظرية في موضع الصدارة)؛ وعلى الضدّ من ذلك فإنّها في الأعمال اللاحقة على سنة ١٧٩٠ قد أدّت دوراً مركزياً؛ ذلك ما تبرهن عليه نصوص من قبيل: في **القول الشائع** سنة ١٧٩٣، و**في السلم الدائمة** سنة ١٧٩٥، وقسميْ **ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٩٧: **الأسس الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق** و**الأسس الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة**، وما تركه كنط من مخطوطات تبيّن أنّه لم يكن له اهتمام بتلك المسائل إلى حدّ سنة ١٧٨٩؛ بيد أنّه من المؤكّد أنّها قد أصبحت بعد ذلك ذات أولويّة كبيرة، وإنّ مسار إنضاج الفلسفة العملية قد كان شاقّاً مضنياً: فقبل فترة، ما بين سنتيْ ١٧٨٥ و ١٧٨٨، كان كنط بنشره لكتابيْ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** و**نقد العقل العملي** قد وضّح الأسس النهائية لفلسفته العملية ومن ثَمّ أيضاً لفلسفته الحقوقية وفلسفته السياسية إنّ نشر الجزء العملي من النسق الذي كان قد أُعلن عنه من قبل(١٤)، ما زال يجب عليه أن يدوم سنوات جديدة أخرى، هو أمر يبيّن أنّ تعريف مبادئ الفلسفة العملية (نظرية القانون الأخلاقي) لم يؤدّ بشكل مباشر إلى تفريق واضح بين أصناف البناء العملي للمعايير (بين ما هو حقوقي وما هو خلقي)؛ وإنّ السياق التاريخي قد جعل هذا التفريق ضرورياً بقدر ما جعله صعباً.

٢ ـ ١ العقل العملي، الحقوق والإتيقا

يهدف التأسيس النقدي للفلسفة العملية إلى إثبات فعليّة الملكة أو القوة(٢٧) المعيارية للعقل بما هو كذلك وترسيخها، وبذلك فإنّه يمكن للمرء أن يتكلّم عن «عقل عملي»، فقط في حالة ما إذا لم يقدّر أنّ هذا العقل ليس ملكةً معزولةً بل هو استعمال مخصوص، معياريّ وليس إدراكيّاً، لعقل المرء (٢٨) بوصفه «ملكة المبادئ»(١٥)، نعني بوصفه منبع المفاهيم الكلية التي تستطيع أن تعيّن الجزئيّةَ المُهيكَلة بواسطة «قواعد» الذهن المحض. وحده العقل يملك القدرة على مدّنا «بالمعارف التأليفية

---

(١٤) Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Einleitung, AA IV, S. 392.

(١٥) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), B. 356.

انطلاقاً من المفاهيم»[١٦]. بذلك فإنّ مبادئ العقل هي ليس فقط قضايا كلّية، بل قضايا كلّية انطلاقاً منها يمكن أن نستخرج نتائج صادقة أو ذات صلاحية، وذلك خارج أيّ سياق تجريبي. هذا يعني: إذا كان ثمّة مبادئ عملية، يمكن للمرء أن يُدرج تحتها أو يولّد معاييرَ للفعل، فإنّها لا يمكن أن تصدر إلّا من العقل المحض؛ فإنّ العقل المحض، وهو وحده، هو «عمليّ لذاته فحسب»[١٧].

وعلى ذلك فإنّ الملكة المعيارية والعملية للعقل، نعني قدرته (٢٩) على إنتاج أو إقرار معايير كلية وإلزامية للفعل، هي أمر لا يمكن تفسيره. فإنّه من غير الممكن أن نبرهن على وجود ملكة معيارية للعقل المحض، من دون أن نخرق النظرية التي قام عليها **نقد العقل المحض**: إنّ برهاناً من هذا النوع من شأنه أن يفترض سلفاً وجودَ حقل معرفيّ خارج التجربة الحسية، ومن ثمّ استعمالاً للعقل النظري لا يكون ناظماً فقط بل مقوِّماً أيضاً. وتبعاً لذلك فإنّ الاستعمال العملي [للعقل] هو أمر لا يمكن سوى أن يوضَع وأن يُقرَّر(٣٠) فحسب، نعني أن يتمّ الاعتراف والإقرار به من قِبل الذات ذاتها في شكل «هكذا هو الأمر»(٣١). وهذا يقابل تلك النظرية المثيرة للجدل عن «واقعة العقل» التي نعثر عليها في **نقد العقل العملي**. «ثمّة معايير»، وبصيغة أفضل: «ثمّة معياريّة»(٣٢) ـ هذه هي «الواقعة» المقوِّمة للعقل العملي. ويمكن للعقل المحض أن يعترف ويقرّ بوجود هذه المعياريّة وصلاحيتها من خلال اختبار عملية إضفاء الطابع الكلي(٣٣) على «القانون الخلقي»: القضية الصالحة على مستوى معياري هي التي ينبغي أن يتمّ الاعتراف بقدرتها على إضفاء طابع الكونية (٣٤):

«إنّ الأمر القطعي هو بذلك أمرٌ واحد ووحيد، وهو هذا: إفعل فقط بحسب تلك المسلّمة التي بمقتضاها يمكن أن تريد لها في الوقت نفسه أن تصبح قانوناً كونيّاً(٣٥)»[١٨].

---

(١٦) Ebd., B 357.

(١٧) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1988), AA V, S. 31.

(١٨) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV 421. Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7, AA V, S. 30.

وهكذا نرى أنّ الوظيفة الأوّلية للعقل العملي لا تكمن في إنتاج معايير للفعل من مضمون معيّن (فهكذا معايير هي موضوعة من طرف «العقل المشترك» أو «العقل السليم» المتجسّد في المشرّع أو في الرأي العمومي[١٩]، بقدر ما تكمن في انتزاع علامة اعتراف وإقرار مميزة (أي، في لغة غير كنطية، قاعدة ثانوية[٢٠] من الكينونة، نعني من صلاحية القضايا المعيارية المعطاة[٢١]. وهذا يمكن أن يدفع بنا إلى الاستغراب: إذْ لا **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ولا **نقد العقل العملي** قد طرح السؤال، بشكل مباشر وصريح، عمّا إذا كان بمقدور العقل أن ينتج من ذات نفسه معاييرَ تحمل مضموناً معيّناً. لكنّ هذا المعطى ينبغي أن يوضّح بذلك أنّ السؤال عن **مضمون** القواعد الحقوقية والأخلاقية هو، على الأقلّ من الوهلة الأولى، سؤال لا يُعتدّ به؛ فالأمر يتعلّق على الأرجح بتعيين ما إذا كان يمكن للعقل المحض أن يمنح أساساً كافياً وملزماً للاعتراف والإقرار بصلاحية هذا المضمون المعياري أو ذاك.

على المرء أن يحمي نفسه قبل ذلك من أن يسيء فهم الدور الذي تؤديه استقلالية(٣٦) الإرادة من حيث هي «المبدأ الوحيد لكلّ القوانين الخلقية والواجبات المطابقة لها»[٢٢]، بحيث يكون بمقدوره أن يشتقّ من هذا المبدأ كلّ معايير الفعل مع مضمونها المحدّد أو أن يستنبط منظومةً من الواجبات المحدّدة. فإنّ كنط لم يزعم أنّ الاستقلالية ـ نعني «خاصية الإرادة التي بها تكون قانوناً لذات نفسها (بمعزل عن أيّة خاصية راجعة إلى موضوعات الإرادة)»[٢٣] ـ هي مصدر المعايير؛ إنّما هي فقط [١٧٥] مصدر الطابع الإلزامي(٣٧) للمعايير (الصالحة). إنّ السؤال الوحيد الذي يجيب عنه **نقد العقل العملي** هو بذلك السؤال التالي: هل يمكن للطابع الإلزامي لمعايير الفعل أن يمتلك أساساً عقليّاً فحسب، ومن ثَمّ أن يكون بمعزل عن كلّ عنصر تجريبي؟ أمّا الإجابة (الموجبة) عن هذا السؤال

---

(١٩) Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 394, 404f; Kritik der praktischen Vernunft, AA V, S. 52.

(٢٠) Vgl. zur Unterscheidung von primären und sekundären Regeln Hart 1973, Kap. V.

(٢١) Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 91.

(٢٢) Ebd., AA V, S. 33.

(٢٣) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 440.

فهي نظريةُ استقلاليةِ الإرادة والقانونِ الأخلاقي. إذْ بجعله من الاستقلالية «شرطاً صورياً لكلّ المسلّمات»[٢٤]، فإنّ كنط يذهب في النقد الثاني إلى أنّ الصورة الكلّية للشرعية هي وحدها التي تسمح بتمييز قانون عملي («أنّ كذا يجب أن يكون هو ما نريد») عن تعليمات شرطية ـ فرضية («من أجل الحصول على كذا يجب على المرء أن يريد كذا»)، وبالتالي عن قاعدة عملية ـ تقنية. ومثلما أنّ **نقد العقل المحض** لم يكن يهدف إلى إنتاج معرفة عن هذا الموضوع (التجريبي أو غير التجريبي) أو ذاك، بل إلى الكشف عن الشروط الكلية للحقيقة التي من شأن معرفة موضوعية ما، كذلك فإنّ مهمّة **نقد العقل العملي** لا تكمن في تعيين معايير الفعل الحسن (إذ هي من شأن «الذهن المشترك»)، بل في تأسيس المبدإ الصحيح للمعياريّة أو للإلزاميّة، نعني مدى احتمالها لمطلب الكلي(٣٨).

ولكن علامَ سيتمّ تطبيق اختبار الكونية (٣٩) الذي من شأنه أن يكون هو «القانون الأخلاقي»؟ ليس على القصد(٤٠)، نعني على الغرض الملموس للفعل المخطّط له، بل على «المبدإ» الذي ستتبعه الذات، حين تتوفّر المسلّمة الخاصة بفعلها. فإنّ ما يجب أن يكون قادراً على الكونية(٤١) في مسلّمتي ليس هو مقصدي(٤٢)، بل مبدأ تعيين الإرادة الذي تمّ اعتناقه من خلاله. هذا ما يبيّنه موضعٌ في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**:

إنّ فعلاً تمّ، استجابةً للواجب، لن يجد قيمته الخلقية في النيّة التي يجب تحقيقها من خلاله، بل في المسلّمة التي بحسبها تقرّر ذلك الفعل، وهكذا هي قيمة لا تتوقّف على واقعيّة موضوع الفعل، بل فقط على مبدإ الإرادة، الذي بحسبه حدث الفعل بقطع النظر عن كلّ موضوعات ملكة الرغبة(٤٣)[٢٥].

لهذا السبب ثمّة سوء تأويل (كثيراً ما يصادفنا) ينزع إلى تعريف فلسفة الواجب الخلقية التي سنّها كنط بوصفها ضرباً من «أخلاق القصد» (٤٤). والحال أنّه ليس القصد الذي قد يكون أو لا يكون لديّ،

---

(٢٤) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 33.

(٢٥) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 399-400.

في أن أردّ الأمانة التي أودعت عندي، هو الذي يصنع الطابع الخلقي أو غير الخلقي للمسلّمة التي قادت الفعل الذي قمت به، بل القدرة «الصورية» على الكونية(٤٥) (أو عدم القدرة على الكونية) التي تتحلى بها النيّة(٤٦) التي لديّ، في الوقت الذي أردت فيه أو لم أرد أن أردّ تلك الأمانة. وحدها هذه «الكيفية الثانوية»(٤٧) للفعل يجب أن تكون قابلة للكونية(٤٨). بذلك قد بات من الواضح أنّ الأمر لا يتعلّق، في التأسيس النقدي للملكة المعيارية للعقل العملي، بالمعايير (التي هي «معطاة» على الدوام بشكل أو بآخر)، بل بالمعياريّة(٤٩) بما هي كذلك، نعني بالبنية «الصورية» أو القبلية لقضايا الواجب(٥٠).

وفي مقدّمة **ميتافيزيقا الأخلاق**، صاغ كنط نظريةً(٥١) كونية في المعيارية العملية، وذلك بناءً على التعاليم الأساسية(٥٢) التي أرساها في كتاب **نقد العقل العملي**: (١) أنّه ثمّة ملكة معيارية عملية للعقل؛ و(٢) أنّ هذه الملكة تتكوّن من اختبار (أو إجراء) «صوري» في الكونية، اختبار يمكن ويجب أن تخضع له كلّ قضية عملية (أكانت تأمر أو تمنع أو تبيح). هذه النظرية(٥٣) قد جعلت من الممكن القيام ببلورة موجبة لمذهب(٥٤) في الالتزام بالواجب(٥٥) الخلقي، الذي ينبغي أن يوصف ويُقدَّم باعتباره شيئاً **ميتافيزيقياً**، من أجل أنّه لا يستند إلى أيّة عناصر حسّية، وذلك على خلاف المذاهب التي ترتكز على مواقف تحكّمية(٥٦) تعاني تبعيّة ما. وقد وقع رسم حدود «ميتافيزيقا الأخلاق» هذه على نحو يفصلها فصلاً مضاعفاً: عن ميتافيزيقا الطبيعة وعن الأنثروبولوجيا الخلقية.

إذْ تتميّز ميتافيزيقا الأخلاق عن ميتافيزيقا الطبيعة (التي عرض كنط «مبادئها الأساسية» في نصّ ١٧٨٦[٢٦] بكونها قد انتُزع منها، عبر مبدئها، نعني الاستقلال الذاتي للإرادة، كلُّ سياق تجريبي قد يمثل بوصفه سياقاً تأسيسياً. وتبعاً لذلك فإنّ إجراءً استقرائياً مؤسَّساً على «تجربة خلقية» مزعومة هو أمر لا يمكن أن يوجد. هذا يعني أنّ دحض مذاهب السعادة في النقد الثاني[٢٧] إنّما يتضمّن عدم تناظر بنيوي بين

(٢٦) Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), AA IV, S. 467 ff.

(٢٧) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 34 ff.

«ميداني»(٥٧) الفلسفة، بين النظرية والعمل. وهذا اللّاتناظر يكشف عن نفسه ببساطة عبر الفرق ما بين الوظيفة المعرفية لمفاهيم الذهن والوظيفة المعيارية لمفاهيم العقل.

بذلك فإنّ مفاهيم التجربة هي بلا ريب تجد أرضيّتها في الطبيعة، من حيث هي جملة موضوعات الحواس كافّةً، لكنّها لا تملك إقليماً(٥٨) يخصّها [. . .](٥٩)؛ وذلك لأنّها لئن كانت منتَجة من دون شك بشكل قانوني، فهي ليست مشرِّعة للقوانين، بل إنّ القواعد المؤسَّسة عليها هي تجريبية، ومن ثَمّ لا تخلو من الصدفة(٦٠)[٢٨].

بالنظر إلى «التشريع بواسطة مفاهيم الطبيعة»، يمكن القول إنّ «التشريع بواسطة مفاهيم الحرية»، الذي تمّ عرض مبادئه العقلية المحضة ضمن **ميتافيزيقا الأخلاق**، هو تشريع **واهب** للقوانين(٦١) وليس فقط **مطابقاً** للقوانين(٦٢)؛ وقد يمكن للمرء أن يقول مجازاً ـ وكنط نفسه كان ليحبّ(٦٣) هذا التعبير المجازي ـ ، هي تملك ليس فقط طابعاً تشريعياً، بل واهباً للدساتير(٦٤).

[١٧٦] بيد أنّه يجب أيضاً ألّا نخلط بين ميتافيزيقا الأخلاق والأنثروبولوجيا الخلقية، التي «ينبغي ألّا تُقدَّم عليها ولا أن تُمزَج بها أبداً»[٢٩]، وذلك من أجل أنّها تتأسّس على معرفة دقيقة بالطبيعة البشرية. تماماً مثل علم الطبيعة الذي تنتمي إليه في آخر المطاف، فإنّ الأنثروبولوجيا (والأفضل أن نقول اليوم: علم الاجتماع النفسي) لا تمتلك أيّ طابع معياري أو متعلق بقضايا الواجب(٦٥). ولهذا السبب فإنّ نظرياتها، التي كان لها في وقت سابق قيمة كبيرة، هي ليس لها أيّ بعد أو مرمى عمليّ: فهي لا تمنح أيّة وسائل لتأسيس المعايير أو للفحص عنها، بل هي تقدّم فقط تلك «الشروط الذاتية، المُعيقة كما الميسِّرة لتنفيذ القوانين»[٣٠]، التي تحدّدها ميتافيزيقا الأخلاق نفسها. ههنا يكمن

---

(٢٨) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, S. 174. Vgl. *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S. 217.

(٢٩) Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S. 217.

(٣٠) Ebd.

اختلافٌ أساس عن نظرية الحقّ الطبيعي الحديثة التي كانت تزعم منذ غروسيوس(٦٦) أنّها تستطيع أن تستنبط، من المعرفة الدقيقة «للطبيعة العقلية والاجتماعية للإنسان»، نظريةً في الواجبات (الخلقية كما القانونية) تشمل المضامين(٦٧). وبالرغم من أنّ الفلسفة الخلقية (مثلما هو حال الفلسفة الطبيعية) تحتوي في واقع الأمر على قسم محض إلى جانب القسم التجريبي، فإنّه توجد في حالتها هوّة سحيقة ما بين ذينك القسمين: يتعلّق الأمر (كما تقول عبارات هانس كلسن(٦٨)) بهوّة فاصلة بين قضايا ـ ما يجب أن يكون(٦٩) وقضايا ـ ما هو كائن(٧٠)، بين القضايا المعيارية والقضايا الوصفية. وفي نهاية المطاف فإنّ الفلسفة العملية، وذلك على خلاف الفلسفة النظرية التي تحتفظ قضاياها على الدوام بصلة ما مع تجربة ممكنة وعلم ممكن بالتجربة، إنّما تنحصر في قسمها (المعياري) المحض، من أجل أنّ قسمها التجريبي (نعني الأنثروبولوجيا وقواعدها «العملية ـ التقنية») هو على وجه التحديد ليس عمليّاً في المعنى التام للعبارة، نعني ليس «عمليّاً بالمعنى الخلقي»(٧١):

«بذلك فإنّ الفلسفة لا يمكن أن تحتوي في قسمها العملي (إلى جانب قسمها النظري) على أيّة نظرية عمليّة بالمعنى التقني، بل فقط على نظرية عملية بالمعنى الخلقي»[٣١].

وهكذا تبدو وحدة الحقل العملي لأوّل وهلة بريئة من أيّ إشكال، وذلك من أجل أنّها تعكس وحدة الملكة المعيارية للعقل ذاته. فمن أين إذاً أتت الحاجة إلى تقسيم ميتافيزيقا الأخلاق إلى **نظرية في القانون ونظرية في الأخلاق**؟ ألا يهدّد هذا التقسيم وحدةَ الحقل العملي المعلَن عنها؟ إنّ تقسيم ميتافيزيقا الأخلاق إلى «ميتافيزيقا القانون» و«ميتافيزيقا الفضيلة» إنّما يرتكز على التمييز ما بين الشرعيّة والخلقيّة. وليس هذا التقسيم تقسيماً لميدانين من المعايير، يتميّزان من خلال المواضيع الخاصة بكلّ منهما، بل هو تقسيم لنوعين من العلاقة التي تربط الطرف المعياري(٧٢) بالقانون: أمّا «**الشرعية**»(٧٣) فهي تحدّد «مجرّد تطابق أو عدم تطابق فعلٍ ما مع القانون من دون مراعاة للدافع الباعث على ذلك

---

(٣١) Ebd. S. 217 f.

الفعل»، في حين أنّ **الخلقيّة** هي التي تجعل من هذا التطابق «دافعاً للفعل»[٣٢]. كان هذا التمييز موجوداً من قبل في **نقد العقل العملي**، ولكن بدلالة أخرى: فقد كان يهدف ههنا إلى استبعاد مجرّد «شرعيّة الأفعال» (في معنى التوافق المعياري الخارجي للسلوك) استبعاداً واسع النطاق عن مجال الفلسفة الخلقية، إذ إنّ هذه تشترط «خلقيّة النوايا»[٣٣]. وهكذا فإنّ إدراج نظرية قانونية بوصفها مكوّناً للقسم المحض من الفلسفة الخلقيّة إنّما يدلّ على ضرب من التعديل الهامّ لتعريف الفلسفة العملية، الذي له علاقة على الأرجح مع تجربة الثورة الفرنسية. ففي **ميتافيزيقا الأخلاق** لا تتميّز نظرية القانون ونظرية الأخلاق عن بعضهما بعضاً من خلال المضمون الموضوعي للمعايير المقرّرة، بل فقط من خلال «نوع الالتزام بالواجب»[٣٤]. فعلى المستوى الموضوعي تتداخل دوائر التشريع القانوني والأخلاقي من جديد على نحو واسع النطاق: إذْ إنّ كلّ الواجبات القانونية هي، بما هي واجبات، واجبات متعلّقة بالفضيلة أيضاً[٣٥].

إنّ للإاتيقا(٧٤) «بلا ريب واجباتِها الجزئيّةَ أيضاً (على سبيل المثال إزاء النفس)، بيد أنّ لها أيضاً مع القانون(٧٥) بعضَ الواجبات المشتركة، ولكن ليس نوع الالتزام بالواجب»[٣٦]. وهكذا فبين ١٧٨٨ و١٧٩٧ إنّما حصل تعديلٌ واسع النطاق لفكرة الواجب، وبتعبير أدقّ لفكرة الالتزام بالواجب(٧٦)، جاء مصحوباً بتقدير إيجابيّ للالتزام بالواجبات القانونية: وبالرغم من أنّ ـ وربّما الأدقّ أن نقول بسبب أنّ ـ هذا الالتزام بالواجب هو خارجيّ بحت، فهو التزام بالواجب بأتمّ معنى الكلمة. إنّ ما نتج عن عمليّة إدغام الحق في الفلسفة الخلقيّة هو الإعلاء من شأن المحكمة الخارجيّة (fori externi) (٧٧) وتثبيت الاستقلال المعياري التامّ للواجبات القانونية بإزاء التشريع الإاتيقي. وإنّما من هنا تأتّى التمييز ما بين الأخلاق

---

(٣٢) Ebd., S. 219.

(٣٣) Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 71 f., 81, 118, 151 f.

(٣٤) Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S.220.

(٣٥) Ebd., S. 219.

(٣٦) Ebd., S. 220.

والإتيقا (٧٨) لدى كنط: فالأخلاق (٧٩) هي الجنس الذي يضمّ علمي القانون والإتيقا بوصفهما نوعين يقعان داخله؛ وهذا أمر يظهر جليّاً من اللوحة (٨٠) التي توجد عند نهاية مقدّمة **نظرية القانون** في طبعاتها الكلاسيكية والتي قام ب. لودفيغ (٨١) بنقلها من موقعها ذاك وإدراجها ضمن مقدّمة **ميتافيزيقا الأخلاق**، وذلك بناءً على أسباب تبدو معقولة(٣٧). أمّا الأخلاق (٨٢) فمن حيث هي «منظومة من الواجبات بعامة»، هي تتمايز في شكل نظرية في «الواجبات القانونية» ونظرية في «الواجبات المتعلقة بالفضيلة»، على أنّ الأخيرة تتضمّن الأولى برمّتها.

ولهذا فإنّ عدم مراعاة هذا التمييز الهامّ من شأنه أن يؤدّي إلى سوء تأويل شائع للمُلْحَقَيْن (٨٣) المشهورين حول «الخلاف» و«الاتفاق» ما بين الأخلاق (٨٤) والسياسة ضمن مقالة في **السلم الأبديّة**. فحين يعلن كنط أنّه حقيقٌ على السياسيين «أن ينحنوا أمامها (٨٥) [أمام الأخلاق] (٨٦)»، فذلك لا يتعلّق بالإتيقا (حيث إنّ [١٧٧] استدعاءها غالباً ما يخفي أفظع الخروقات القانونية وأسوأها)، بل يتعلق بالأخلاق «من حيث هي نظرية في القانون». لهذا السبب، وحده علم القانون، وليس إتيقا السياسة والسياسيين، بإمكانه أن يسنّ المعايير:

«من السهل أن تتّفق السياسة مع الأخلاق في معناها الأوّل (بما هي إتيقا)، حول ضرورة تسليم حقوق الناس إلى رؤسائهم: بيد أنّه مع الأخلاق في دلالتها الثانية (بما هي نظرية في القانون)، والتي أمامها كان من المفروض على السياسة أن تنحني راكعةً، هي على العكس من ذلك تجد أنّه من الحيطة ومن حسن الرأي ألّا تدخل في عهدٍ معها، بل أن تنكر عليها كلّ وجود فعلي، وأن تتأوّل جميع الواجبات بوصفها مجرّد ترفّق وإحسان»(٣٨).

ينتج عن هذا القول أنّ ميتافيزيقا الأخلاق، وعلى الخصوص في قسمها الأوّل (٨٧)، إنّما تقدّم لنا تصوّراً للواجب ولمعنى الالتزام بالواجب

(٣٧) Vgl. Ebd., S. 242, und *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. V. B. Ludwig, Hamburg 1986, S. 34.

(٣٨) Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), AA VIII, S.386.

«متخلّصاً من الطابع الذاتي»(٨٨) تماماً. هذا لا يعني أنّ النوايا الذاتية و«خُلُقيّتها» (أو الأخلاق(٨٩) بالمعنى الكنطي) هما أمران ثانويان. بل إنّه ليس من الضروري في تعريف أوّلي وبسيط للالتزام بالواجب أن نطالب بها: إنّ الواجب القانوني هو ذاك الواجب الذي «يمكن أن يكون واجباً خارجيّاً أيضاً»[٣٩]. ومن دون شكّ فإنّ هذا التعريف الجديد لمعنى الالتزام بالواجب لا يمكن ألّا تكون له نتائج على صياغة «المبدإ الأعلى للخلقيّة»، كما وقع ضبطه في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** وفي **نقد العقل العملي**.

٢ ـ ٢ مفهوم الحقّ (٩٠) ومبدؤه

من الواضح لأوّل وهلة أنّ تعريف مفهوم القانون من وجهة نظر كنط هو لا ينتمي إلى علم القانون الوضعي(٩١)؛ فهذا الأخير هو بلا ريب يتضمّن ذلك المفهوم، إلّا أنّه ليس بقادر على صياغته. وفي واقع الأمر ليس من مهمّة علم القانون أن يمرّ من السؤال الحقوقي ـ الوضعي «ما هو الشيء القانوني أو الموافق للقانون؟» (quid sit juris?) (٩٢) إلى السؤال الفلسفي «ما هو القانون؟» (quid est jus?) (٩٣). بيد أنّه حتى لو أنّ علم القانون لا يستطيع أن ينتج المفهوم الخاص بموضوعه، فإنّه يمكن القول، على ذلك، بأنّ أعمال الذهن الحقوقي (حتى نستعير صياغةً هيغليةً) هي (٩٤)، إن صحّ التعبير، أمارات تجريبية على قوانين العقل، تلك التي لا يستطيع سوى العقل المعياري ـ العملي أن يصوغها. وهكذا فحين بدأت نظرية القانون (٩٥) الكنطية بتوضيح يبدو وكأنّه موجَّه ضدّ «قانون علماء القانون» (٩٦)، فإنّ هذا ليس له من معنى سوى التذكير بأنّ أية «نظرية في القانون تكون تجريبية فحسب» هي لئن كانت كافيةً بالنسبة إلى الممارسة القانونية فإنّها لا يمكن أبداً أن تكتفي بذاتها، بالمعنى الذي بمقتضاه يجب على علوم الطبيعة الوضعية أن تنتظر من الفلسفة أن تكشف لها عن «أسسها الميتافيزيقية الأولى»[٤٠].

ولكن لماذا كان من المهمّ بالنسبة إلى نظرية القانون الفلسفية أن

(٣٩) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S.220.

(٤٠) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 230.

تقوم ببلورة «مفهوم خلقي»[٤١] عن القانون؟ إنّ توضيح ذلك إنّما يوجد أوّلاً في التعريف الاصطلاحي الجديد لمفهومي «الأخلاق»(٩٧) و«الإتيقا» الذي نعثر عليه في المدخل إلى **ميتافيزيقا الأخلاق**، الذي سبق أن علّقنا عليه. فإذا كانت «الأخلاق» تسمية نشير بها إلى الجنس(٩٨) وكان «القانون» و«الإتيقا» من قبيل أسماء الأنواع، فإنّ المعايير الحقوقية والأخلاقية(٩٩) هي «قوانين خلقية»(١٠٠) بالمعنى الذي نجده في **النقد الثاني**: هي يمكن «أن تُدرَك باعتبارها مؤسَّسة بشكل قبلي وضروري»[٤٢]. وبكلمات أخرى: إذا كان ثمّة «مفهوم خلقيّ للقانون» فإنّ ذلك يتوقّف على هذا الأمر: أن تنتمي «فلسفة القانون» إلى الفلسفة الخلقية، وبعبارة أدق: إلى قسمها المحض، أي إلى ميتافيزيقا الأخلاق. وهذا المفهوم «الخلقي» للقانون يستند إلى «ضرب مناسب له من الإلزام(١٠١)»[٤٣]. إنّ الواجب (أو بعبارة أخرى الالتزام بالواجب)، من جهة ما هو «الضرورة الخاصة بفعل حرّ بناءً على أمر قطعي صادر من العقل»[٤٤]، هو صفةٌ خاصة بقضية معيارية؛ الفعل ذاته قد وقع تعريفه بوصفه واجباً. ولكن ما هو الشيء الخاص أو المميّز في الالتزام بالواجب **القانوني** (١٠٢)؟ ما هو مفهوم القانون(١٠٣)؟ ـ قدّم كنط ثلاثة تحديدات لهذا المفهوم:

(أ) لا يهمّ القانون «في المقام الأوّل سوى العلاقة الخارجية وفي الحقيقة العلاقة العملية التي تربط شخصاً بشخص آخر، وذلك بقدر ما يمكن أن يكون لأفعالهما، من حيث هي وقائع، تأثيرٌ ما على بعضها بعضاً (بشكل مباشر أو غير مباشر)»[٤٥] ومن البيّن بنفسه أنّ مفهوم «علاقة خارجية» إنّما يحاول أن يؤشّر على خصوصية الواجبات القانونية والعلاقات القانونية بالنظر إلى الواجبات الأخلاقية والعلاقات الأخلاقية. ولكن هل يتعلّق الأمر فقط، كما قد يمكن أن يخمّن المرء لأوّل وهلة، بمجرّد استعادة للتمييز القديم ما بين *forum externum* و *forum internum*

(٤١) Ebd.

(٤٢) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 215.

(٤٣) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 230.

(٤٤) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S.222.

(٤٥) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 230.

(١٠٤)؟ أن نقبل بهذا التخمين هو أمر سيكون من قبيل التبسيط الساذج، وذلك لأنّ الالتزامات القانونية بالواجب(١٠٥) ليست أبداً مجرّد التزامات «خارجية» للأشخاص: إذْ هي ليس لها من معنى ولا قوام(١٠٦) إلّا حين يعترف كلّ واحد منّا بفعله بوصفه فعلــه الذي فعله بنفسـه(١٠٧) أو بوصفه عمله وليس عملٍ غيره[٤٦]، بمعنى حين يتحمّل المسؤولية عنه وحين يجب أن يُنسب فعلُه إليه بشكل موضوعي:

«يُسمّى عملٌ ما فعلاً (١٠٨) بقدر ما يقع تحت قوانين إلزامية، وبالتالي أيضاً بقدر ما يتمّ اعتبار الذات فيه من ناحية حرية مشيئتها الخاصة[٤٧].

إنّ الإسناد (imputatio) (١٠٩) في دلالته الخلقية هو الحكم الذي بمقتضاه يُنظَر إلى أحدهم باعتباره صاحب (causa libera) (١١٠) الفعل، والذي يسمّى عندئذ عملاً factum) (١١١) ويقع تحت طائلة القوانين(١١٢)»[٤٨].

بذلك فإنّ القانون (١١٣) هو علاقةٌ مميّزة بواسطة الأفعال، خاصة بأشخاص يمكن أن تُنسَب إليهم أفعالهم، ويقوم بينهم تعامل (*commercium*) (١١٤)، أي (على نحو مغاير للاشتراك *communio*) (١١٥) «تأثير فيزيائي متبادل يمكن حصوله»[٤٩].

[١٧٨] (ب) أمّا السمة الثانية لمفهوم القانون (١١٦) فهي أنّ القانون «ليس علاقة المشيئة الخاصة (١١٧) بأمنية الغير (وبالتالي أيضاً بمجرّد حاجته)، كما هو الحال مثلاً في الأفعال المتعلّقة بالإحسان أو قسوة القلب، بل فقط بمشيئة الغير»[٥٠]. إنّ تأثير هذه السمة قد يمكن أن يثير الدهشة في بادئ الأمر، إذْ يبدو أنّه يطرأ أيضاً على العلاقات الأخلاقية ومن دون شكّ على الواجبات إزاء الغير. غير أنّ الأمر ليس

(٤٦) Vgl. Kersting 1984.

(٤٧) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 223.

(٤٨) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 62; S. 352.

(٤٩) Ebd., S. 227.

(٥٠) Ebd., S. 230.

كذلك، لأنّ المعايير الأخلاقية (على الأقلّ بعض منها) إنّما تسنّ من دون شكّ عدداً من الواجبات إزاء الغير، لكنّها لا تهمّ الأفعال المادية للأشخاص، بل مسلّماتها الذاتية[٥١]. إنّ العلاقة شخصاً بشخص متى أخذناها على أساس الأفعال القابلة للإسناد(١١٨) بشكل موضوعي هي على وجه الدقة علاقة ذات طبيعة قانونية. بذلك فإنّ هذه السمة الثانية هي تخصّ السؤال التالي: ما هي العلاقات الخارجية بين شخص وشخص التي يجب اعتبارها علاقات قانونية؟ وهكذا فإنّ الأمر لم يعد يتعلّق برسم حدّ يفصل دائرة القانون (والواجبات القانونية) عن الإتيقا، بل بتمييز علاقات التبعيّة أو عدم التبعيّة المعيارية ـ القانونية عن علاقات التبعية أو عدم التبعية الفزيائية: إنّ الفعل الوحيد الذي من الممكن أن يكون مهمّاً من الناحية القانونية هو ذاك الذي تكون فيه المشيئة الخاصة، وحتى المشيئة الحرة للأشخاص (أي الموافقة للعقل بقدر الإمكان)، قد اشتركت في اللعبة على الأقلّ بشكل موضوعي، بما أنّ هذه المشيئة الخاصة تتجلّى في أفعال معيّنة، معترَف بها من قبل المعنيين بوصفها أفعالاً قابلة للإسناد إليهم. لهذا السبب أكّد و. كيرستنغ(١١٩)، وهو محقّ في ذلك، على أنّ هذه السمة إنّما تنطوي على تصوّر للجماعة القانونية مضادّ للنزعة النفعية؛ وهو يستشهد في ذلك بخاطرة مستقاة من مخطوطات كنط:

«إنّ المنفعة لا تحدّد القانون، بل إرادة كلّ واحد منّا»[٥٢].

(ج) أمّا السمة الثالثة للقانون، وبعبارة أفضل: للعلاقة القانونية («القانون» هو المفهوم الخاص بعلاقة ما)، فهي أنّ العلاقة التي تربط مشيئةً بمشيئة أخرى، هي لا تكون ذات دلالة حقوقية (١٢٠) إلا من جهة ما تهمّ ليس «مادّةَ» بل «صورةَ» المشيئة، ومتى قلنا ذلك بشكل أدقّ: صورة الفعل. ومن جديد بإمكان المرء أن يعتقد أنّ هذه السمة ليست خاصة بالقانون أو حكراً عليه وأنّها مجرّد تكرار للمبدأ العام لميتافيزيقا الأخلاق، وعلى الحقيقة للقانون الأخلاقي تحت صورة الأمر

---

(٥١) Ebd., II: Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, AA VI, S. 230.

(٥٢) Kant, *Reflexion 6594*, AA XIX, S. 100.

القطعي، الذي يفكّر في الفعل ويجعله ضرورياً، ولكن ليس على نحو غير مباشر، عبر تمثّل هدف ما، قد يمكن البلوغ إليه من خلال الفعل، بل عبر مجرّد تمثّل هذا الفعل (أي تمثّل صورته)، وبالتالي على نحو مباشر، بوصفه فعلاً ضرورياً بشكل موضوعي»[٥٣].

لكنّ هذا الافتراض أيضاً ليس كافياً: فإنّ التمييز بين الصورة والمادة لا يدلّ هنا سوى على أنّ الحقّ إنّما يراعي مقاصد الأفعال وغاياتها، ولكن ليس «مضمون» هذه الأفعال ولهذا هو يراعي **صورتها الحقوقية** الكلية فحسب. ذلك بأنّ الحقّ يبتّ في صيغة التعاقد(١٢١) الصوري للأفعال التي تُعتبَر «حرّة» مع حريّة كلّ فرد، بمعنى على نحو غير مباشر مع مركّب المعايير التي يجب أن تحمي تلك الحرية. إنّ تعريف الحقّ الذي قُدّم عند نهاية الفقرة أ من مقدّمة **نظرية الحقّ** هو بلا ريب قد أهمل هذا المقياس الثالث، نعني عملية استبعاد الأهداف المادية للفعل؛ وعلى ذلك فإنّ الإشارة إلى وجود «قانون كلي للحرية»(١٢٢) هي تنطوي للسبب نفسه (eo ipso)(١٢٣) على هذا الاستبعاد للمادة الخاصة(١٢٤) دوماً للأفعال، وذلك لصالح صفتها «الصورية». إذ ينصّ تعريف الحقّ على ما يلي:

«إنّ الحقّ(١٢٥) هو [...] جملة الشروط التي بمقتضاها يمكن لمشيئة أحدهم أن تتّحد سويّةً مع مشيئة الغير طبقاً لقانون(١٢٦) كلي للحرية»[٥٤].

يهدف هذا التعريف في بادئ الأمر إلى تعيين الصفة المميّزة للعلاقة الحقوقية، من جهة أولى، بالنسبة إلى العلاقة الأخلاقية، ومن جهة أخرى، بالنسبة إلى الأفعال غير الهامة من الناحية الخلقية (غير قابلة لأن تصبح أفعالاً كونية(١٢٧)).

يجب على مبدإ الحقّ (المقدمة، الفقرة ج) أن لا يعيّن دائرة الأفعال الهامّة من الناحية الحقوقية، بل أن يكشف عن خصوصية المعياريّة (١٢٨) الحقوقية: فهو على خلاف التعريف المذكور ليس من طبيعة وصفية بل

---

(٥٣) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 223.

(٥٤) Ebd., II: Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, AA VI, S. 230.

معيارية؛ فهو الصورة الحقوقية (١٢٩) للأمر القطعي من حيث هو صورة أمرية (١٣٠) للقانون الأخلاقي الكوني. بذلك ينصّ الأمر القطعي الحقوقي على ما يلي:

«يُعدّ قانونياً(١٣١) كلّ فعل هو، أو بمقتضى المسلّمة التي قام عليها، على نحو بحيث يمكن لحرية المشيئة الخاصة بكلّ واحد من الناس أن تعيش جنباً إلى جنب مع حرية كلّ واحد آخر، وذلك طبقاً لقانون كوني»[٥٥].

فضلاً عن ذلك، على المرء أن يلاحظ أنّ مبدأ الحقّ ليس أمراً فرضيّاً بل أمراً قطعيّاً. وهذا يعني: حتى وإن كان المعيار الحقوقي معياراً «خارجيّاً»، فإنّه ليس أقلّ قيمة إطلاقاً من المعياريّة الإتيقية. ولذلك هو لا يمكن أن يُعتبَر إلّا في رتبة «أدنى»(١٣٢) فحسب، من أجل أنّ شمول (١٣٣) المعيارية الأخلاقية هو أوسع من شمول المعيارية الحقوقية، بما أنّ كلّ الواجبات الحقوقية بما هي واجبات هي تنتمي من تلقاء نفسها (١٣٤) إلى الإتيقا. أمّا بالنظر إلى تضمّن (١٣٥) المفهوم فإنّ الواجبات القانونية والواجبات المتعلّقة بالفضيلة متساوية القيمة؛ وإلّا فلن يكون هناك أمر قطعي واحد، بل سلسلة متدرّجة من الأوامر «المشدّدة» قليلاً أو كثيراً.

إنّ الرأي الذي كثيراً ما يُصرَّح به والذي مفاده أنّ الواجبات القانونية لا تعدو أن تكون أوامر فرضيّة، من أجل أنّها تنتهي إلى محو (١٣٦) أهداف الفعل، هو [١٧٩] رأي لا يُعتدّ به. لو كان الأمر على هذا النحو، إذاً لما كان يمكن أن توجد أيّة نظرية في الحقّ، نعني لما كان يمكن أن توجد أيّة ميتافيزيقا حقوقية، وذلك لأنّ الأوامر الفرضية هي دوماً من طبيعة «تقنية» (إستراتيجية) وليس من طبيعة معيارية. بذلك فإنّ صيغة «المبدأ الحقوقي» التي أوردناها آنفاً، تريد أن تذكّر بأنّ الحقّ في بنيته العقلية إنّما يشتمل حصراً على المعايير وليس على التعليمات الاستراتيجية.

---

(٥٥) Ebd.

٢ ـ ٣ أساسيات القانون الشخصي: الملكية بوصفها تملّكاً مؤقتاً(١٣٧)

في المقدّمة التي عقدها كنط لـ**نظرية الحق**، سار «التقسيم العام للحقوق» على خطى ضرب من «التقسيم للواجبات الحقوقية» (١٣٨)، نعني لأنواع الإلزام الحقوقي (١٣٩)، على منوال العرض الكلاسيكي الذي قام به أولبيانوس (١٤٠) في **مدوّنة الحق المدني** (١٤١)؛ ههنا زاوج كنط بين نوعين من التقسيم لنظرية الحق، وذلك حين قام (١) بالفصل بين حق طبيعي وحق وضعي، و(٢) بتقسيم الحق الطبيعي إلى حقوق فطرية وحقوق مكتسبة:

«١) [تقسيم] (١٤٢) الحق (١٤٣)، بما هو نظرية (١٤٤) نسقية، إلى الحق الطبيعي (١٤٥)، الذي يرتكز على مبادئ قبلية خالصة، والحق الوضعي (١٤٦) (أو التأسيسي (١٤٧))، الذي يصدر عن إرادة مشرّع معيّن.

٢) [تقسيم] الحق بما هو قوة (١٤٨) (خلقية)، تهدف إلى إلزام الآخرين بالواجب، نعني بما هو أساس قانوني (١٤٩) باسم هؤلاء ((*titulum* (١٥٠))، منه ينبع التقسيم الرئيس إلى حق فطري (١٥١) وحق مكتسب (١٥٢)؛ فأمّا أولاهما فهو الحق الذي لكلّ واحد من الناس بمقتضى الطبيعة وذلك بمعزل عن أيّ فعل حقوقي؛ وأمّا الثاني فهو الذي يستوجب مثل هذا الفعل»[٥٦].

من الجليّ أنّ التقسيم الأوّل يعني أنّ الحقّ الوضعي يوجد خارج إطار التناول الفلسفي لمفهوم الحقّ. ومن ثمّ أنّه لا يحقّ لنا أن نخلط بين القسم المتعلق بالحق الطبيعي من نظرية الحق وبين تقسيم ما لنظرية الحق الوضعي؛ وهذا يعني أيضاً أنّه لا يحقّ لنا بأيّة حال من الأحوال أن نبادل التمييز (الذي يثبته الحق الطبيعي) بين الحق الخاص (١٥٣) والحق العام (١٥٤) مع التمييز بين الحق الطبيعي والحق الوضعي. فإنّ ما يسوغ داخل الحقّ الطبيعي (أي بعبارة أخرى الحق العقلي (١٥٥))، كما تحاول نظرية الحق الكنطية أن تبيّن، هي حصراً المبادئ «العقلية» المحضة، غير الوضعية.

(٥٦) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 237.

وهكذا فإنّ التقسيم الثاني هو لا يسوغ، كما هو بيّن، إلّا داخل ما يسمّى الحق الطبيعي، وبعبارة أفضل: الحقّ العقلي. كذلك فإنّ الحقوق المكتسبة يمكن أن تؤخذ بالمناسبة على أنّها «حقوق طبيعية»، وذلك حين تكون قابلة للاستنباط بشكل حصريّ من المبادئ العقلية. وفي الأخير فإنّ كلّ «الحقوق الطبيعية» هي تقريباً ليست سوى حقوق مكتسبة، أي مشتقة بشكل منطقي. وحده الحق الابتدائي في الحرية الشخصية يحقّ له أن يسوغ بوصفه حقاً إنسانياً «فطرياً»:

«إنّ الحرية (أعني الاستقلال عن مشيئة الغير التي تكرهنا على شيء ما)، من جهة ما يمكن أن تتعايش مع حرية كل واحد آخر بحسب قانون كوني، إنما هي هذا الحقّ الأصلي، الوحيد، الذي يستحقّه كلّ إنسان بفضل إنسانيته»[٥٧].

وتبعاً لذلك فإنّ نظام الحق الخاص برمّته، كما يضبطه الحق العقليّ، إنّما يرتكز لدى كنط، كما لدى هيغل أيضاً، على مبدإ الحرية الشخصية: فهو بهذا المعنى نظام «مدني» (١٥٦) تماماً، ينتمي إلى ما بعد الثورة (١٥٧). أمّا «الحقوق الطبيعية» الأخرى للشخص ـ ولو تكلّمنا في مصطلح غير كنطي لسمّيناها «الحقوق الطبيعية الذاتية» ـ، على سبيل المثال الحقّ المركزي في حرية الملكية (١٥٨)، التي تحدّد «ما هو لي وما هو لك الخارجيين»، إنّما يجب أن تؤخذ باعتبارها حقوقاً «مكتسبة» في معنى أنّها تفترض الحقّ الابتدائي في الحرية الشخصية سلفاً. ومرة أخرى: هذا لا يعني بالرغم من ذلك أنّها لا تنتمي إلى الحق الطبيعي بل إلى النظام الوضعي للملكية. إنّها لَسِمَةٌ جوهرية في البناء الكنطي، أن تؤخذ محمولات من قبيل «طبيعي» و«مكتسب» باعتبارها قابلة للتوافق فيما بينها بشكل كامل.

إنّ البنية المعقّدة لنظرية الحق الخاص الكنطية، والتي لا يمكن أن تُعرَض هنا بشكل مفصّل، إنّما ترتكز على ضرب من التمييز بين ثلاثة أنواع من الحقوق، وهو يُنظَر إليه في أوساط فقهاء الحقوق، ولكن أيضاً في أوساط الفلاسفة مثل هيغل[٥٨]، بوصفه على الأرجح ضرباً من

---

(٥٧) Ebd.

(٥٨) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 40 Anm., HW 7, S. 98 ff.

الفضول أو من التعقيد غير الضروري: «حق عيني (*ius reale*)» و«حق شخصي (*ius personale*)» و «حقّ شخصي ـ عيني (*ius realiter personale*) في امتلاك (ولكن ليس في استعمال) شخص آخر بوصفه شيئاً»(٥٩). إنّ هذا التمييز يهدف إلى جعل النظام الجديد للحق الخاص، كما نجم عن الثورة الفرنسية، متلائماً مع البنى القديمة لمجتمع الفئات المتمايزة (١٥٩)، كما كانت لا تزال سائدة في بروسيا، هو أمر لا يمكن تجاهله. بيد أنّ ما يبدو لنا أهمّ من ذلك هو أنّ جملة البناء الكنطي للحقّ الخاص إنّما يفترض تصوّراً جديداً تماماً للعلاقة بين الحق الخاص والحق العام؛ وذلك ما يدلّل عليه المفهوم المركزي للملكية.

وفي نظرية الحق، وفي الفصل الذي تناول «الحق العيني»(١٦٠) تحديداً، تمّ إيضاحُ أنّ نظام الحقّ الخاص، الموجود بعدُ ضمن الحالة الطبيعية المثالية، لا يؤسّس إلّا حقّاً «مؤقّتاً»(١٦١)، أي حقّاً هشّاً وعابراً في اكتساب الأشياء. بلا ريب أنا أمتلك في حالة الحق الخاص حقّاً ما في الحيازة الممكنة للأشياء، نعني (١٦٢) jus in re: إنّ الأمر يتعلّق بضرب من «الحيازة العقلية (*possessio noumenon*) (١٦٣)»(٦٠). وعلى ذلك فإنّ هذه الحيازة هي، من دون الضمانة التي يوفّرها «دستور مدني»، بمعنى من دون نظام دولة قائم على الحق العام، من شأنها أن تبقى حيازةً غير فعلية. وحدها مؤسسة الدولة بإمكانها أن تجعل من [١٨٠] حيازةٍ «مؤقتة» ملكيّةً «باتّة» أو قاطعة (١٦٤) للأشياء. ولهذا السبب فإنّ بناء الدولة، حتى من وجهة نظر نظام متّسق وناجع للحق الخاص، هو «واجب»:

«إنّ الدستور المدني، بالرغم من أنّ فعليّته هي أمر عرضيّ على الصعيد الذاتي، هو على ذلك أمر ضروري على المستوى الموضوعي، أي هو بمثابة واجب. ومن ثمّ فإنّه يوجد بالنظر إليه وبالنظر إلى عملية إنشائه، قانونٌ للحق الطبيعي (١٦٥) قائم بالفعل، يخضع له كلُّ اكتساب خارجي [للأشياء].

---

(٥٩) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 260.

(٦٠) Ebd., S. 268.

كان السند الإمبريقي (١٦٦) للتملّك (١٦٧) هو عمليّة الحيازة الفيزيائية (*apprehensio physica*) المؤسَّسة على الاشتراك الأصلي في الأرض، ومن أجل أنّه لا يمكن أن توضع تحت الحيازة وفقاً لمفهومات حقوقية عقلية إلّا حيازةٌ في عالم الظواهر، فإنّ هذا السند ينبغي أن يقابله السند الذي يثبت عمليّة حيازة عقلية (مع التخلّص من كلّ الشروط التجريبية في المكان والزمان)، والتي تؤسّس القضية التالية: «إنّ ما آخذه تحت سيطرتي وفقاً لقوانين الحرية الخارجية وأريد أن يكون لي، فإنّه يصبح لي».

لكنّ السند العقلي للتملّك لا يمكن أن يكمن إلّا في فكرة إرادة الكلّ الموحّدة بشكل قبلي (أو التي ينبغي توحيدها ضرورةً)، والتي هي هنا مفترضَة ضمناً باعتبارها شرطاً لا بدّ منه (*conditio sine qua non*)؛ إذْ لا يمكن بالاستناد إلى إرادة من جانب واحد أن نفرض على الآخرين إلزاماً لولا ذلك ما قبلوا به. ـ أمّا الحالة الخاصة بإرادة تشريع موحّدة فعلاً وبشكل كلّي فهي الحالة المدنية. وهكذا فإنّه فقط بالتوافق مع فكرة حالة مدنية، نعني بالنظر إليها وطريقة إحداثها، ولكن قبل تحقّقها الفعلي (إذ لولا ذلك لكان التملّك فرعاً لا أصلاً)، ومن ثَمّ بشكل مؤقّت (١٦٨) فحسب، إنّما يمكن أن يتمّ تملّك شيء خارجيّ تملّكاً أصليّاً. ـ فإنّ التملّك القاطع (١٦٩) الذي لا جدال فيه لا يقع إلّا في الحالة المدنية.

وعلى ذلك، فإنّ هذا التملّك المؤقت هو بالرغم من ذلك تملّك حقيقي؛ فإنّ إمكانية هذا التملك هي، بحسب مسلّمة العقل العملي الحقوقي، ومهما كانت حالة التقارب بين البشر (وبالتالي في حالة الطبيعة أيضاً)، مبدأٌ للحقّ الخاص، بمقتضاه يجوز لكلّ واحد أن يعتمل هذا الإكراه بعينه، الذي من خلاله فقط يصبح ممكناً له أن يخرج من حالة الطبيعة وأن يدخل في الحالة المدنية، التي هي وحدها بإمكانها أن تجعل من أيّ تملّك تملّكاً قاطعاً لا جدال فيه»[٦١].

إنّه لا يوجد تملّك قاطع (مضمون) للأشياء إلّا في نطاق الدولة، هو

(٦١) Ebd., S. 264.

أمر لا يعني على ذلك أنّ نظام الدولة (أي الدستور القانوني العام) هو أساس القانون الخاص. بل بالعكس إنّ كنط يؤكّد أنّ نظام القانون الخاص هو نظام كامل في ذاته ولا يحتاج إلّا إلى مبدإ تحقّق فعلي تكميلي؛ لهذا السبب فإنّ التملّك المؤقّت هو في فهم (١٧٠) القانون الخاص «تملّك حقيقي»، لذلك فقد كان خطأ كبيراً أن تُفهم نظرية الحق الكنطية بوصفها ضرباً من الوضعانية الحقوقية في القانون العام. بل إنّ الأمر على الأرجح هو أنّ كنط قد فهم النظام السياسي للدولة بوصفه «ضمانة اجتماعية» (١٧١) في المعنى الذي نعثر عليه لدى كوندورسي (١٧٢) وفي بيان حقوق الإنسان لسنة ١٧٩٣: فمن دون تلك الضمانة سوف يبقى النظام الحقوقي ومعه أيضاً «حقوق الإنسان» الذي يثبتها الحق الطبيعي، أمراً لا نجاعة له ولا فعالية.

من الواضح أنّ هذا الفهم الجديد للعلاقة بين القانون الخاص والقانون العام إنّما يقود إلى تحوير عميق للحق الطبيعي كما ضبطه غروسيوس (١٧٣) وبوفندورف (١٧٤). إنّ كنط هو أحد أكبر ممثّليّ التحويل «الثوري» (١٧٥) للحق الطبيعي، الذي قاد إلى مفهوم جديد للمجتمع المدني لدى هيغل[٦٢]. ولا شكّ في أنّ مفهوم المجتمع المدني قد حافظ لدى كنط نفسه على دلالته التقليدية التي تحيل على معنى المجتمع السياسي؛ وعلى ذلك فإنّ تصوّره الجريء الذي يقضي بتحقيق الأهداف الخاصة بنظام القانون الخاص بواسطة القانون العام إنّما يتضمّن في واقع الأمر (١٧٦) مفهوماً اجتماعياً جديداً للمجتمع، لن يظهر على السطح صراحةً إلّا لدى هيغل ثمّ أيضاً لدى لورانس فون شتاين (١٧٧):

«إنّ التقسيم الأسمى للقانون الطبيعي لا يمكن أن يكون (كما يحدث في بعض الأحيان) تقسيماً إلى قانون طبيعي وقانون اجتماعي، بل ينبغي أن يكون تقسيماً إلى قانون طبيعي وقانون مدني: أمّا أوّلهما فيسمّى القانون الخاص، وأما الثاني فالقانون العام. ذلك بأنّ ما يضادّ الحالة الطبيعية ليس الحالة الاجتماعية بل الحالة المدنية: إذ إنّه قد يمكن جدّاً أن يوجد في هذه مجتمعٌ ما، ولكن لن يوجد أبداً مجتمع مدني (يؤمّن

---

(٦٢) Vgl. Habermas 1963.

ما لي وما لك بواسطة قوانين عمومية)، فإنّه لذلك يسمّى القانون في الحالة الأولى القانون الخاص»(٦٣).

٢ ـ ٤ القانون الدستوري: الجمهورية بوصفها غاية الدولة الحديثة

لقد انطبعت نظرية كنط عن القانون الدستوري (١٧٨) بتجربة الثورة الفرنسية على نحو أكثر وضوحاً ممّا حصل في نظريته عن القانون لخاص؛ فقد تطوّرت في صلة وثيقة مع التجارب الدستورية التي حدثت في فرنسا (١٧٩١، ١٧٩٣، ١٧٩٥...). ومن ثمّ فإنّه يمكن أن تُفهَم بوصفها مناظرةً نقديةً مع المعضلات النظرية والسياسية لهذه التجارب. ويظهر لنا أنّ مفهوم «الجمهورية»، كما تمّ ضبطه في مقالة **السلم الأبدية** سنة ١٧٩٥، هو إحدى النتائج التي تمخّضت عن هذه المناظرة. وقبل أن نصل إلى هذا المفهوم المركزي [١٨١]، فإنّه يجب في هذا الإطار أن يتمّ التذكير بنظرية كنط في القانون العام.

يخصَّص القانون العام بوصفه «مجموع القوانين التي تحتاج إلى إعلان كوني من أجل إحداث حالة حقوقية»(٦٤). يبدو هذا التعريف من أوّل وهلة لافتاً للنظر بقدر ما يقع تجريده من المفهوم المركزي للدستور؛ إلّا أنّه سرعان ما يتوضّح عبر «مسلّمة القانون العام» التي تقول:

«إنّه يجب عليك، فيما يتعلّق بالجوار الذي لا مردّ له، أن تخرج مع كلّ الآخرين من هذه [الحالة الطبيعية] إلى حالة مدنية، بمعنى إلى حالة عدالة توزيعية»(٦٥).

والأمر المهمّ في هذا النوع من الإقحام لمفهوم القانون العام هو أنّه مؤسَّس في نطاق القانون الخاص ذاته على شرط واقعيّته الضرورية. وحتى نستخدم مصطلح الفقرة ٤١ من نظرية الحقّ: تظهر «الحالة المدنية» في مظهر شرط استرجاعي لشكل معقول (١٧٩) من «حالة القانون الخاص»،

---

(٦٣) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 242.

(٦٤) Ebd., § 42, S. 307.

(٦٥) Ebd., § 41, S. 306. Vgl. ebd., AA VI, S. 242.

حالة ينبغي فهمُها هي نفسها ليس فقط بوصفها مجرّد «حالة طبيعية»، بل أيضاً باعتبارها هي بعدُ «حالة اجتماعية»[٦٦]. وهكذا فإنّ القانون الخاص هو التأسيس (غير التام) لشكل من النظام الاجتماعي (أو المجتمعي)، الذي يجب أن يتطوّر بوصفه نظاماً سياسياً (مدنياً) للدستور، وذلك حتى يكون فعليّاً، أي «قاطعاً لا جدال فيه».

إنّ دستور الدولة أو «الدستور المدني» المذكور في الفقرة ٤٥ من نظرية الحقّ، هو المفهوم النواة لهذا النظام «المدني» (السياسي) الذي ينظّمه القانون العام، والذي ينتج عن حاجة القانون الخاص إلى الاستقرار:

«الدولة (*civitas*) هي عمليّة توحيد لجمهور من الناس تحت قوانين حقوقية (١٨٠). وبقدر ما تكون، بما هي قوانين، ضروريّةً بشكل قبليّ، نعني متأتّية من ذاتها من مفاهيم القانون الخارجي بعامة (وليست نظامية (١٨١))، فإنّ شكل تلك الدولة هو شكل الدولة بعامة، نعني هو الدولة في الفكرة، كما يجب أن تكون حسب المبادئ الحقوقية المحضة، وهي فكرة من شأنها أن تصلح بالنسبة إلى كلّ توحيد فعليّ بوصفها خيطاً مرشداً (*norma*) إلى شأن عمومي (وبالتالي من الداخل)»[٦٧].

من هذا المفهوم عن الدستور استنبط كنط بطريقة تبدو كلاسيكية تماماً أنّ الدولة تنطوي على «ثلاث سلطات»، ألا وهي «سلطة العاهل» السيادية للمشرّع، و«السلطة التنفيذية» للحاكم والحكومة، وأخيراً «السلطة القضائية» للقاضي. وفي تقديرنا ثمّة نقطتان تسترعيان الانتباه في هذا البناء الذي هو فضلاً عن ذلك غير مألوف؛ وهما نقطتان تبيّنان كلتاهما أنّ مفهوم كنط للدستور ليس كلاسيكيا أبداً، كما قد يبدو من الوهلة الأولى.

(١) يذهب كنط ـ كما كان هذا مفهوماً بنفسه في ذلك الوقت ـ إلى أنّ «السلطة التشريعية [. . .] لا [يمكن] أن تعود إلّا إلى الإرادة الموحَّدة

(٦٦) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 43, AA VI, S. 311.

(٦٧) Ebd., § 45, S. 313.

للشعب»[٦٨]. هذا الإقرار بمبدإ سيادة الشعب سوف يقع من دون شك التخفيف منه وامتصاصه من خلال التصريح بأنّ الشعب ليس باستطاعته أن يعبّر عن هذه الإرادة «الموضوعية» بنفسه. وحدهم الذين يتمتعون بامتلاك «استقلال (١٨٢) مدني بأنفسهم»، نعني وحدهم المواطنون الفاعلون في المعنى الذي قصده سياياس (١٨٣)، هم باستطاعتهم المشاركة في تكوين الإرادة العامة للسيادة[٦٩].

(٢) وهي النقطة الأهمّ والتي تخصّ فهم الدستور ذاته بوصفه «جمهورية». وقد وقع تناولها على الخصوص في «البند النهائي للسلم الدائمة» الشهير من المقالة التي تحمل الاسم نفسه والتي تعود إلى سنة ١٧٩٥:

«يجب أن يكون الدستور المدني في كل دولة دستوراً جمهورياً:

إنّ الدستور المؤسَّس **أوّلاً** طبقاً لمبادئ الحرية التي تُتاح لأعضاء مجتمع ما (بوصفهم بشراً)، و**ثانياً** طبقاً للأسس التي تقضي بخضوع الكلّ إلى تشريع واحد مشترك (بوصفهم خاضعين)، و**ثالثاً** طبقاً لقانون المساواة الخاص بهم (بوصفهم مواطنين للدولة) ـ الدستور الوحيد الذي ينتج عن فكرة عقد أصلي والذي عليه ينبغي أن يتأسّس كلّ تشريع حقوقي لشعب من الشعوب ـ إنّما هو الدستور الجمهوري. وهكذا فإنّ هذا الأخير هو، في ما يخصّ الحقّ، الدستور الذي هو في ذات نفسه الأساس الأصلي الثاوي تحت كلّ أنواع الدساتير المدنية؛ ويبقى السؤال فقط: ما إذا كان هو الوحيد الذي يمكنه أن يقودنا إلى السلم الدائمة.

على أنّ الدستور الجمهوري هو، علاوة على نقاء أصله من حيث إنّه يصدر عن المنبع الخالص لمفهوم الحقّ، إنّما يمنحنا الأمل في تحقيق النتيجة المرجوّة، نعني السلم الدائمة؛ والعلة في ذلك ما يلي ـ إذا كان مطلوباً (ولا يمكن أن يكون الأمر في هذا الدستور على نحو آخر) موافقة المواطنين على أن يقرّروا ما إذا كان يجب أن تكون هناك حرب

(٦٨) Ebd., § 46, AA VI, S. 313.

(٦٩) Ebd., § 46, AA VI, S. 314 ff. Vgl. *Über den Gemeinspruch*, AA VIII, S. 295 f.

أم لا، فإنّه من الطبيعي جدّا أنّه سيكون عليهم بذلك أن يقرّروا بالضرورة كلّ شدائد الحرب على أنفسهم (أن يكون عليهم بذلك: أن ينزلوا إلى المبارزة بأنفسهم، أن يسدّدوا كلفة الحرب من مِلكهم الخاص؛ أن يَشْقَوْا في إصلاح التخريب الذي تتركه وراءها؛ وزيادةً في المصيبة أن يأخذوا على عاتقهم في النهاية عبء الديون التي من شأنها أن تجعل مذاق السلم نفسها مرّاً ولا يمكن تسديدها أبداً (بسبب أنّه ثمّة دوماً حروب جديدة)، ولذا سوف يتفكّرون طويلاً قبل الإقدام على لعبة فظيعة بهذا القدر: أمّا في دستور حيث لا يكون المحكومون مواطنين لدولة ما، وبالتالي في دستور ليس جمهوريّاً، فإنّ إعلان الحرب هو من بين [١٨٢] من كلّ أشياء العالم أمرٌ لا يحتاج إلى أدنى تفكّر، من أجل أنّ رئيس القوم، الذي لا يبدو شريكاً في الدولة بل مالكاً للدولة، لن يخسر بسبب الحرب أدنى خسارة في مائدته وصيده ومنتزهاته وحفلات بلاطه، وما جانس ذلك، فهو يمكن أن يقرّر تلك الحرب كأنّها نزهة ممتعة وبناءً على أسباب تافهة وبكلّ لامبالاة هو يمكنه أن يتخلى عمّا يقتضيه الأدب من تبرير تلك الحرب أمام السلك الدبلوماسي الذي هو مستعدّ على الدوام لهذا الأمر.

ومن أجل ألّا يخلط المرء بين الدستور الجمهوري (كما يحدث عادة) وبين الدستور الديمقراطي، فإنّه ينبغي أن نثبت الملاحظات التالية. يمكن أن تنقسم أشكال الدولة (civitas) إمّا بحسب اختلاف الأشخاص الذين يمسكون بالسلطة العليا للدولة، أو بحسب نمط حكم الشعب من طرف رئيسه، مهما كان؛ أمّا الصنف الأوّل فيسمّى على الخصوص شكل السيادة (forma imperii)، وليس يمكن أن يوجد منه إلّا ثلاثة أنواع، حيث إنّه إمّا أن يمتلك سلطة السيادة واحد أو بعضٌ متحدون في ما بينهم أو كلّ الذين يشكّلون المجتمع المدني سويّةً (أوتوكراسية(١٨٤)، أرستقراطية، ديمقراطية، أي سلطة الأمراء وسلطة النبلاء وسلطة الشعب). وأمّا الصنف الثاني فهو شكل الحكم (forma regiminis) ويهمّ الطريقة، المؤسَّسة على الدستور (على فعل الإرادة العامة الذي بواسطته يصبح الجمهور الكثير شعباً)، التي بها تستعمل الدولة سلطانها المطلق: ومن جهة هذه العلاقة هو إمّا جمهوريّ أو استبداديّ. وإنّ الحكم الجمهوري هو مبدأ الدولة الذي يقوم على فصل السلطة التنفيذية (للحكم) عن

السلطة التشريعية؛ أمّا الاستبداد فهو مبدأ تولّي الدولة بشكل منفرد بواسطة قوانين وضعها بنفسه، وذلك من جهة ما يتمّ استعمال الإرادة العمومية من طرف الحاكم وكأنّها إرادته الخاصة ـ ومن بين الأشكال الثلاثة للدولة فإنّ شكل الديمقراطية بالمعنى الدقيق للكلمة هو استبداد ضرورةً، من أجل أنّه يضع الأساس لسلطة تنفيذية حيث الكلّ يقرّر حول وأغلب الأحيان ضدّ الفرد الواحد (الذي هو بذلك غير موافق)، ومن ثَمّ أنّ الكلّ هو بالرغم من ذلك ليس هو الكلّ؛ وفي ذلك تناقض الإرادة العامة مع نفسها ومع الحرية.

ذلك يعني أنّ كلّ شكل من الحكم لا يكون تمثيليّاً هو في حقيقة الأمر ليس بشكل(١٨٥)، من أجل أنّه يمكن أن يكون المشرّع عندئذ في الوقت نفسه وفي شخص واحد بعينه هو منفّذ إرادته (وهو أمر قلّما يستقيم كما لا يستقيم أن يكون الكلي في المقدمة الكبرى في قياس ما هو في الوقت نفسه إدراج الجزئي تحت الكلي في المقدمة الصغرى)؛ ومع أنّ الشكلين الآخرين من الدستور هما على الدوام جدُّ رديئين بحيث أنّهما يوفّران مجالاً لهذا النوع من الحكم، فإنّه من الممكن بالنسبة إليهما على الأقلّ أن يقبلا بطريقة في الحكم مطابقة لروح النظام التمثيلي، كما قال على الأقلّ بوجه ما فريدريك الثاني(١٨٦): إنّه كان فقط الخادم الأوّل للدولة، وذلك بعين الضدّ من الشكل الديمقراطي الذي يجعل ذلك النظام التمثيلي مستحيلاً، من أجل أنّ الكلّ يريد أن يكون هو السيّد ـ لذلك يمكن للمرء أن يقول: كلّما كان الأشخاص الذين يتولّون سلطة الدولة (أي عدد الرؤساء) قليلاً، كلّما كان تمثيلهم أكبر، وكلّما توافق دستور الدولة أكثر فأكثر مع الشكل الجمهوري، وأمكن له أن يأمل بذلك في أن يرقى بنفسه من خلال الإصلاحات المتعاقبة. ولهذا السبب فإنّ البلوغ إلى هذا الدستور الحقوقي الكامل الوحيد هو أمر أصعب في الأرستقراطية منه في النظام الملكي(١٨٧)، أمّا في الديمقراطية فليس هناك من طريقة أخرى للوصول إليه إلّا بواسطة ثورة عنيفة. لكنّ شكل الحكم هو بما لا يدعو إلى المقارنة شيء أنسب وأكثر ملاءمة للشعب من شكل الدولة (١٨٨) (مع أنّ تلاؤم هذا الشكل الأخير كثيراً أو قليلاً مع ذلك الهدف هو أيضاً أمر له أهمّيته الكبيرة). وعلى ذلك فإنّ من شأن شكل الحكم، متى كان يجب أن يطابق مفاهيم

الحقّ، أن يتميّز بالنظام التمثيلي، الذي فيه وحده يكون نوع الحكومة جمهورياً، إذ من دون ذلك هو سيكون (ومهما كان الدستور الذي يريد) استبداديّاً ومتجبّراً. ولم يسبق أن عرفت واحدة من الجمهوريات القديمة المزعومة هذا النوع من النظام، وكان عليها بذلك أن تنحلّ ببساطة أيضاً في الاستبداد، الذي هو الوقوع تحت السلطة العليا التي يمارسها فرد واحد، وهو من كلّ أنواع الاستبداد أكثرها احتمالاً(٧٠).

إنّ ما هو جديد فعلاً في هذا العرض هو التمييز ما بين شكل السيادة (forma imperii) وشكل الحكومة (forma regiminis) والتصريح بأنّ الثاني هو مقياسٌ لتقويم أشكال الدولة أشدّ أهمّية بكثير من الأوّل، وهذا يعني ضرباً من التجديد الواسع النطاق للفهم الكلاسيكي للفلسفة السياسية، الذي بمقتضاه كان المشكل السياسي هو ذاك المتعلّق بالبحث عن «أفضل شكل من الحكم»(٧١). إنّ تعويض التقسيم الكلاسيكي الذي يضمّ الملكيّة (أو الطغيان (١٨٩)) والأرستقراطية (أو الأوليغارشية (١٩٠)) والديمقراطية (أو الأكلوكراسيا (١٩١) أو حتى الديمقراطية)(٧٢) بالتقابل ما بين الجمهورية والاستبداد هو أمر علي درجة من الابتكار بحيث أنّ طريقة الحكم قد وقع تفسيرها باعتبارها أكثر أهمّية من تعيين «الحكم» الأفضل. ومن حيث إنّ كنط يصرّح بأنّ تمثيل الشعب وتقسيم السلطة هما مقياسان حاسمان لطريقة الحكم الحقوقية («الجمهورية»)، فهو قد قام بتغيير هام في نبرة نمط التناول الفلسفي لمسألة الدستور؛ ربّ تغيير هو إعلان بشكل مباشر عن إشكالية الدولة الحقوقية التي ستظهر لاحقاً. إنّه فسّر الديمقراطية [١٨٣] بوصفها نظاماً استبدادياً ضرورةً ـ وهي نتيجة كان استقاها كما هو بيّن من فهمه للثورة الفرنسية ـ هو أمر أقلّ أهمّية من واقعة كونه قد ساهم بذلك في تغيير نظرة المحدثين إلى العنصر السياسي بعامة.

جان فرانسوا كيرفيغان

---

(٧٠) Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), AA VIII, S. 349-353.

(٧١) Vgl. Strauss 1959.

(٧٢) قارن، فضلاً عن المواضع الكلاسيكية لدى أفلاطون وأرسطو، هيرودوت ٧، ٧٨ وبوليبوس II، ٣٨، ٦.

٢ ـ ٥ القانون الجنائي

بما أنّ الدافع الذي يحرّك فلسفة الحق (١٩٢) الكنطية برمّتها، من حيث هي قسم من «ميتافيزيقا الأخلاق»، هو أن توفّر موازين كليّة وضرورية للحقّ القانوني (١٩٣)، ومن ثمّ أن تؤسّس الحق (١٩٤) بشكل كامل على مبادئ قبليّة، فإنّ كنط إنّما يريد أيضاً أن يثبت، ضمن تأسيسه **للعقاب القانوني** (١٩٥)، أنّه يوجد، بالنسبة إلى هذا الأخير، مقياسُ عدالةٍ، هو غير اعتباطي ومستقلّ عن الاعتبارات التجريبية. وكما سبق أن تبيّن في سياق عرض القانون الكلي للحقّ (١٩٦)[٧٣]، فإنّ ذلك ممكن بقدر ما يمكن أن تكون المؤسسات الحقوقية ومبادئها مردودة إلى «القانون الأساس (١٩٧) للعقل المحض العملي»[٧٤] بما هو «القانون الأساس» الكلي «للصلاحية العملية»[٧٥] أو بعبارة أخرى مشتقة منه. وإنّ القانون الجنائي إنّما يقبل حسب كنط أن يؤسَّس على هذا النحو. وإنّ عناصر هذا النوع من التأسيس موجودة في مواقع شتى من نظرية الحقّ. أمّا أهمّ تلك المواقع فهي: الفقرات د ـ هـ .(١٩٨) من المقدّمة، حيث يتعلّق الأمر بالأهلية القانونية للإكراه (١٩٩)[٧٦]؛ وعند خاتمة قانون الدولة (٢٠٠) (خاتمة القسم الأول من القانون العمومي)، الفقرة ٤٩، «ملاحظة عامة، هـ: في حقّ المعاقبة وحق العفو»، حيث يتمّ تعيين الهدف من العقاب ومقياس تقدير العقاب أو نوعية الحكم[٧٧]، كما نذكر أيضاً ما ورد في «ملحق» الباب الخامس من الإيضاحات التكميلية لمفهوم العدالة الجنائية (٢٠١)[٧٨].

إنّ النتيجة التي تؤدي إليها الأدلّة المسرودة في هذه المواضع هي، باتّصال مع التأسيس الكنطي لقانون العقوبات، إرساء مؤسسة (٢٠٢)

---

(٧٣) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre,* Einleitung in die Rechtslehre, §§ B-C, AA VI, S. metricconverterProductID230 f230 f.

(٧٤) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7; AA V, S. 30.

(٧٥) Vgl. § 49 E; S. 331-337.

(٧٦) Vgl.. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, AA VI, S. 231-233.

(٧٧) Ebd., § 49 E, S. 331-337.

(٧٨) Vgl. ebd., Anhang, S. 362-363.

للسلطة العمومية، معيَّنة بشكل قانوني. وفضلاً عن ذلك فإنّ كنط يفهم من عقاب ما بالأساس مقابلاً (٢٠٣) ضرورياً لكلّ انتهاك لقانون عملي ما بين «مفهومي المخالفة واستحقاق العقاب (٢٠٤) «يوجد «ارتباط مباشر»[٧٩]». ففي فكرة عقلنا العملي» وقع «اشتقاق» «مخالفة القانون الأخلاقي» من [فكرة] استحقاق العقاب[٨٠]. وبذلك فإنّ «الأخلاقي» (٢٠٥) ينبغي أن يُفهَم بوصفه المفهوم الأعلى الذي يضمّ تحته ما هو «حقوقي» (٢٠٦) (المعايير الحقوقية) وما هو «خلقي» (٢٠٧) ـ مثلما أنّ **ميتافيزيقا الأخلاق** تحتوي على نظرية في الحقّ ونظرية في الفضيلة.

في الخصومات النظرية حول العقاب يبرز تقليديّاً سؤالان اثنان إلى الصدارة: ما هو الهدف الجنائي (٢٠٨) الذي يشرّع العقاب بوصفه مؤسسة؟ و: أيّ شيء هو مقياس تقدير العقاب؟ وبخصوص السؤالين كليهما تنافست منذ القدماء نظريات الجزاء (٢٠٩) مع نظريات الوقاية، على أنّ الأخيرة تفضّل إمّا التخويف (الوقاية العامة) أو الإصلاح (الوقاية الخاصة). فإنّ نظريات الوقاية تبني أدلّتها بشكل منفعي (٢١٠)، وذلك بأنْ تشرّع العقاب بالإشارة إلى فوائده على المجتمع أو/وعلى مرتكب الجريمة. إنّ الفائدة (المفترضة) حسب هذه النظريات يجب أن تكمن قبل كل شيء في أنّه بواسطة التهديد بالعقاب سيتمّ (على الأقلّ في نطاق معيّن) اتّقاء انتهاكات القانون الممكنة في المستقبل. يجب قبل كل شيء على قوانين العقاب أن تبعث الخوف في نفوس المعنيين من مرتكبي الجرائم ومن ثَمّ أن تصلح بوصفها وقايةً عامة سالبة (كما تسمى في مصطلح علم الحقوق الحديث). وإنّ نظريات الوقاية النفعية هي نقطة الهجوم الكبرى في أدلّة كنط.

«لا يمكن أبداً أن يتمّ إصدار العقاب القضائي (poena forensis) [. . .] فقط بهدف استجلاب خير آخر لصالح المجرم ذاته أو لصالح المجتمع المدني، بل ينبغي ألّا يتمّ إصداره ضدّه في أيّ وقت إلّا من أجل

---

(٧٩) Kants Brief an J. B. Erhard vom 21. 12. 1792, AA XI, S. 398. Vgl. dazu Oberer 1997, S. 195, und Höffe 1999a, S. ProductID220 f220 f.

(٨٠) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 8, Anmerkung II., AA V, 37.

أنّه قد ارتكب جرماً؛ إذْ إنّ الإنسان لا يمكن أبداً أن يُعامَل بوصفه مجرّد وسيلة لأغراض الغير ولا أن يقع الخلط بينه وبين الموضوعات التي تدخل في قانون الممتلكات (٢١١)، الشيء الذي تحميه منه شخصيّتُه الفطرية، وإن كان يمكن أن يُحكَم عليه بحيث يفقد شخصيته المدنية. إنّه ينبغي أن يكون أوّلاً أهلاً للعقاب (٢١٢) قبل أن يتمّ التفكير أصلاً في إمكانية أن تُستخرَج من هذا العقاب بعض الفائدة لصالحه هو أو لصالح المشاركين له في المواطنة (٢١٣). إنّ القانون الجنائي (٢١٤) هو أمر قطعي، والويل! لمن يندس في تعرّجات مذاهب السعادة، التي هي أشبه بثعبان، بهدف العثور على شيء هو، بسبب المغنم الذي يعد به، قد يمكن أن يخلّصه من العقاب، طبقاً لشعار الفرنسيين (٢١٥) القائل: «إنّه من الأفضل أن يموت إنسان واحد على أن يفسد شعب بأكمله»؛ وذلك أنّه إذا زالت العدالة فإنّه لم يعد هناك أيّة قيمة لأن يعيش الإنسان على الأرض»(٨١).

بذلك فإنّ ما ينقده كنط في نظريات الوقاية هنا هو أنّها تخالف «الشخصية الفطرية» للبشر. وطبقاً للصياغة الثالثة للأمر القطعي، المقدّمة في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٨٥، فإنّه لواجبٌ لا مشروطٌ أنّ «الإنسانية»(٢١٦)، سواء في شخصنا الخاص أو في شخص أيّ طرف آخر، «ينبغي أن تُستعمَل دوماً بوصفها هدفاً، ولا تُستعمَل أبداً بوصفها مجرّد وسيلة»(٨٢). إنّ العقاب القانوني يمكن في حالة الإجرام («crimen») أن يمشي حذو النعل بالنعل مع خسران «الشخصية المدنية» (المواطنة)(٨٣)، لكنّ الشخصية التي تعود إلى الإنسان، بما هو كائن عاقل، «من جهة الطبيعة» [١٨٤]، والتي هي فطرية فيه (نعني **الكرامة الإنسانية** (٢١٧))، فهي حقّ لا يجوز التصرّف فيه، وإنّه ينبغي أيضاً احترامها وحمايتها من قبل السلطة العمومية، كلّ قانون من شأنه أن «يخلط» البشر «مع موضوعات قانون الممتلكات» هو غير مشروع بل حتى في قانون العقوبات إنّما ينبغي أن يُراعى «أيضاً احترام الإنسانية في شخص القائم

(٨١) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, § 49 E, AA VI, S. ProductID331 f331 f.

(٨٢) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 429.

(٨٣) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, § 49 E, AA VI, S. 331.

بالجرم»[٨٤]. إنّ كنط، من دون شك، يصف العلاقة بين الحكومة والمواطنين بكونها علاقة «قائد يأمر» بـ «خاضعين يطيعون»، إلّا أنّ «الشخصية الفطرية»، التي يتمتّع بها كلّ إنسان بمقتضى إنسانيته، إنّما تظلّ أمراً لا يمكن المساس به. فهي لا يمكن ولا يحقّ أن تُستباح حتى من طرف الدولة، ولذلك فإنّه لا يمكن أيضاً أن تتمّ شرعنة العقاب القانوني بأنْ تقع الإشارة إلى السمات التي هي في الفاعل والجريمة سمات سطحية، كما هو الحال مع الجوانب الذرائعية و/أو نجاعة التكهّنات. بل ينبغي أن يكون سبب العقاب ومقياس عدالته كامنين في صلب الجريمة. وينبغي أن تكون شرعنة العقاب القانوني موجَّهة من ناحية معيارية بعلامات مهمّة في الفعل المقترف نفسه ومخلَّصة من اعتبارات الافتراض والتكهّن، فإنّ قانون العقاب هو حسب كنط أمر قطعيّ.

إنّه من خلال هذا الشرط المعياري وحده إنّما يمكن ـ حسب كنط ـ أن يتمّ تأمين عدالة العقاب. إذ ينبغي أن يكون سبب العقوبة هو أنّ الفاعل قد «ارتكب جرماً»، وإنّ «ذنب» الفاعل هو الشرط الذي لا غنى عنه (٢١٨) لاستحقاق العقاب. ثمّ يمكن، في مرحلة ثانية، أن تؤخذ في الاعتبار وجهات نظر أخرى، مثل مفاعيل الوقاية العامة والوقاية الخاصة لممارسة عقابية، وذلك بالنظر إلى «فائدتها». لكنّها لا تستطيع، حسب كنط، أن تشرّع ممارسة العقاب، فلا هي مقياس ضروريّ ولا هي مقياس كاف لعدالتها. فما يعتبره كنط عنصراً مشرِّعاً (٢١٩) في المقام الأوّل ليس هو وجهات النظر (الذرائعية) القائمة على الوقاية المستقبلية بل هو مقياس المجازاة بمفعول رجعي، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بنظرية في القصاص (٢٢٠) (أو بعبارة أخرى في الجزاء (٢٢١)).

وطبقاً لذلك، فإنّ كنط يبني أدلّته أيضاً بالإشارة إلى تعيين نوعية الحكم أو مقدار العقاب، وهنا أيضاً ينبغي أن تكون فداحة الفعل المقترف هي مقياس العقاب.

«ولكن أيّ نوع وأيّ قدر من العقوبة هو الذي ستتّخذه العدالة

---

(٨٤) Ebd., Anhang, S. ProductID362 f362 f.

العمومية مبدأً وقسطاساً؟ ليس شيئاً آخر سوى مبدإ المساواة، بحيث (متى اعتدل لسان ميزان العدالة) هي لا تميل لا إلى هذا الجانب ولا إلى ذاك. وهكذا: فما تلحقه من ضرر بغيرك من الشعب من دون ذنب اقترفه، أنت تفعله لنفسك. فإذا شتمته فقد شتمت نفسك؛ وإذا سرقته فقد سرقت نفسك؛ وإذا ضربته فقد ضربت نفسك؛ وإذا قتلته فقد قتلت نفسك. وحده قانون القصاص (٢٢٢) (ius talionis) (٢٢٣)، ولكن طبعاً في ساحة القضاء (وليس في إطار حكم شخصي تصدره بنفسك)، يستطيع أن يحدّد بدقة نوع العقاب وكميّته؛ كلّ [القوانين] الأخرى هي متأرجحة متذبذبة ولا يمكنها، بسبب الاعتبارات الأخرى التي تُقحَم فيها، أن تحتوي على أيّ تناسب أو تكافؤ مع قول العدالة المحضة والصارمة»(٨٥).

وفي حين أنّه من اليسير أن نضع القصاص (أو الجزاء)، من حيث هو مقياس كلّي ومشروع للعقاب، في ارتباط مع مبدأ الذنب (الساري المفعول على نحو ما في علم القانون الألماني في الوقت الحاضر)، فإنّ مبدأ المعاملة بالمثل (٢٢٤) إنّما يثير أسئلة خطيرة. ماذا يمكن وماذا يجب أن تُسمّى «المساواة» بين الفعل والعقاب على وجه التحديد؟ ألا ينبغي على المرء في نهاية المطاف، كنتيجة لقانون «العين بالعين والسنّ بالسنّ»، «أن يتمثّل الفاعل وكأنّه أعور أو أثرم»؟(٨٦) إنّ كنط في واقع الأمر إنّما ذهب هنا بعيداً وبلغ به الأمر أن طالب بالنسبة إلى القتل العمد بعقوبة الإعدام(٨٧) وبالنسبة إلى «الاغتصاب» و«اللواط» بالإخصاء وبالنسبة إلى «إتيان البهيمة» (٢٢٥) بعقوبة «الطرد من المجتمع المدني بلا رجعة»(٨٨). إنّ تصوّرات عن القصاص من هذا القبيل قد اصطدمت أحياناً حتى لدى أبناء ذلك الوقت بضروب من سوء الفهم، أمّا بالنسبة إلى فهم قانوني معاصر (٢٢٦) فهي غير قابلة للاستعمال تماماً، بل إنّ كنط نفسه بلا شكّ يبدو أنّه يقرّ بأنّه ليس بالأمر الحاسم (ولا هو أيضاً بالأمر الممكن دائماً) بالنسبة إلى المجرم أن يعلم «أنّ ما نزل به» هو

---

(٨٥) Ebd., § 49 E, S. 332.

(٨٦) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § ProductID101 A101 A, S. 1294. Siehe dazu unten, Abschn. 7.5.4.

(٨٧) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, § 49 E, AA VI, S. 333.

(٨٨) Ebd., Anhang, S. 363.

«حرفياً» «ما كان أجرمه في حقّ غيره» بل إنّه نزل به «طبقاً لروح القانون الجنائي (٢٢٧)»[٨٩]. إنّ الفكرة الأساسية عن علاقة تناسب وتكافؤ بين الفعل المقترف والعقاب هي عنصر لا يمكن التنازل عنه حتى في نظريات العقاب الراهنة. بيد أنّه قد سبق لفيشته وهيغل أن جدّا في البحث عن دلالة «عقلية» لمبدأ القصاص (انظر العنصرين ٣ ـ ٤ و ٥ ـ ٤)، الذي اعتبراه غير مقبول في صياغته الكنطية وأرادا إصلاح وجوه النقص فيه، أمّا في تأويلات كنط الأحدث عهداً فقد تمّ لفت الانتباه بشكل متزايد إلى منطلقات ومقاربات تهدف إلى إرساء نظرية موحّدة في نظرية العقاب الكنطية، تربط الأدلة المختلفة عن الجزاء والوقاية العامة والوقاية الخاصة بنبرة متميّزة في كلّ مرة[٩٠].

٢ ـ ٦ القانون الدولي (٢٢٨) وقانون المواطنة العالمية (٢٢٩)

تنتمي فلسفة القانون الدولي إلى الأجزاء النظرية الأكثر قوّة في أعمال كنط، وإنّ التطوّر السياسي للقانون الدولي في القرن العشرين، عبر عصبة الأمم إلى الأمم المتحدة، إنّما قاد في بعض المرامي الأساسية والتوجّهات العامة في فلسفة القانون إلى الاقتراب على نحو ما [١٨٥] من نظرية كنط عن السلم. وبصرف النظر أيضاً عن بعض الفوارق الجسيمة بين المبادئ الأساسية التي طوّرها كنط في مقالة **السلم الدائمة** لسنة ١٧٩٥ وبين بعض بنى القرار، المشروطة على نحو جليّ بسياسات القوة، في **إعلان الأمم المتحدة** لسنة ١٩٤٥، فإنّ النزعة المعيارية العامة هي في نواح هامّة كثيرة متقاربة جدّاً في كلا النصّين التنظيميين. إنّ الاعتراف بالحقوق الأساسية للإنسان والالتزام بواجب السلم العالمية والأمن الدولي والعدالة، مثل تثبيت الأولوية المعيارية للوسائل السلمية (فلا يجوز استعمال الأسلحة إلّا ضمن قوة مشتركة وكملاذ أخير فقط)، إنّما ميّزا الخطوة التاريخية من القانون الدولي الكلاسيكي إلى القانون الدولي الحديث، من قانون الحرب (الحرب العادلة) إلى قانون السلم

---

(٨٩) Ebd.

(٩٠) Vgl.untereinander kontroversOberer 1982, Byrd 1989, Hill 1997, Höffe 1999, Merle 2000.

(الحضر العام للعنف)، هذه الخطوة كان كنط قد عرضها سنة ١٧٩٥ بوصفها أمراً يقضي به العقل العملي، وفكرة عصبة الأمم بوصفها علاقة قانونية مشتركة بين دول ذات سيادة هي الخيار الذي نادى به كنط.

أمّا النصوص الكنطية الهامة التي تعرّضت بكلّيتها أو في بعض فصولها لأسس القانون الدولي ومنظوراته فهي (بالترتيب الزمني) مقالة **فكرة من أجل تاريخ كوني بقصد مواطنة عالمية** سنة ١٧٨٤[٩١] والرسالة **حول القول المأثور: قد يكون صحيحاً في النظرية، لكنّه لا يصلح للممارسة** سنة ١٧٩٣[٩٢] ونصّ **من أجل السلم الدائمة** سنة ١٧٩٥[٩٣] وكذلك بعض الفقرات من **نظرية الحقّ** ضمن **ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٩٧[٩٤].

وإنّ أهمّ نصّ هو **مقالة السلم**. فهي قد تحدّدت في كليّتها بفكرة السلم وعلى نحو أدقّ: بالسلم القانونية باعتبارها هدفاً للتاريخ السياسي، وعلى خلاف ذلك فقد احتوى القانون الدولي الكنطي في **نظرية الحق من ميتافيزيقا الأخلاق** على ضرب من «قانون الحرب» (الفقرات ٥٥ ـ ٦٠). ففي أثناء استئنافه للتمييزات التي يحتوي عليها القانون الدولي الكلاسيكي قام كنط ههنا بدراسة «قانون للحرب» (٢٣٠) و«قانون في أثناء الحرب» (٢٣١) و«قانون بعد الحرب» ـ هو الذي يجب أن يجعل من الممكن إرساء «**دستور** من شأنه تأسيس السلم الدائمة»[٩٥]. كما إنّ نظرية الحق لا تعدو إلّا إلى أمر واحد: إلى «الاقتراب المتواصل من الخير السياسي الأسمى، من السلم الدائمة»[٩٦].

إنّ **مقالة السلم** نفسها، بحكم بنائها المتكوّن من ستة بنود تمهيدية، ثلاثة منها بنود نهائية (هي في المركز النسقي من المقالة) وثلاثة منها

---

(٩١) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), AA VIII, S. 15-31.

(٩٢) Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), III. Abschnitt, AA VIII, S. 307-324.

(٩٣) Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, S. 341-386.

(٩٤) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, §§ 53-61, AA VI, S. 343-351 (Völkerrecht), und § 62, AA VI 352-355 (Weltbürgerrecht).

(٩٥) Ebd., § 53, AA VI, S. 343.

(٩٦) Ebd., S. 355.

ملاحق، إنّما هي شفافة وبسبب إشاراتها المتعددة إلى السياسة والتاريخ هي في المتناول، وإنّ الإشارة القوية إلى الواقع السياسي هي أيضاً قد تمّت بحسب الصورة التي أعطاها كنط للمقالة: فهي قد بُنيَت مثل معاهدة سلمية وبنودها هي مصاغة مثل معاهدة (كما إنّ الكلام عن «بنود» ـ قارن ذلك مع إعلان الأمم المتحدة ـ هو أمر يؤكّد ذلك)(٩٧).

إنّ مفهوم **السلم** الذي تمّ إدراجه منذ بداية المقالة وضمن البند التمهيدي قد تمّ الإدلاء به على نحو لا يخلو من التكلّف أو التعقيد؛ إذْ ليس فقط أنّ سكوت الأسلحة يجب أن يسوغ بوصفه هو السلم، بل «نهاية كلّ الأعمال العدائية»، ممّا يعني ضرورة القضاء على كلّ «أسباب الحرب في المستقبل» من دون أيّ «تحفّظ»(٩٨).

وهكذا فإنّ صفة «دائمة»(٢٣٢) لا تفعل سوى إبراز شيء هو حسب هذا التعريف متضمَّن بعدُ على الحقيقة في الحقل الدلالي لمفهوم السلم. وحسب البند التمهيدي الثاني، يجب أن لا تُعتبَر أيّة دولة ذات سيادة «مِلكاً (٢٣٣) (أو إرثاً (٢٣٤)) يمكن أن يُكتسَب من قِبل دولة أخرى. فمن حيث هي «مجتمع من البشر»، فإنّ الدولة «شخص أخلاقي» يمنح لنفسه قانوناً بمقتضى «فكرة العقد الأصلي» ذاته، ومن ثَمّ هو «ناموس ـ ذاته» (٢٣٥) و«مشرِّعٌ لنفسه» وليس «شيئاً للاستعمال»(٩٩).

وإنّ ما يعوق السلم في معنى التعريف الصارم الذي وضعه كنط هو «الجيوش الموجودة ((٢٣٦) miles perpetuus)»، وذلك أنّها بمجرّد وجودها هي تهدّد ضمناً وجود الدول الأخرى. وفضلاً عن ذلك فهي، بسبب كلفتها العالية، غالباً ما تكون هي بدورها «حتى أسباباً لحروب عدوانية». وفي النهاية لا يمكن ـ وهذا يهمّ الجنود (والمرتزقة) ـ «لاستخدام البشر بوصفهم مجرّد آلات وأدوات في أيدي طرف آخر (من طرف الدولة)

---

(٩٧) من الدراسات الكثيرة التي ظهرت في السنوات الأخيرة باللغة الألمانية وحدها حول فلسفة القانون الدولي لدى كنط، قارن: Cavallar 1992, Habermas 1995, Höffe 1995, Merkel 1996, Lutz-Bachmann/Bohman 1996, Bohmann/Lutz-Bachmann 1997, Seel 1997, Geismann 1997, Höffe 2001.

(٩٨) Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, S. 343 f.

(٩٩) Ebd., S. 344.

[...] أن يكون موافقاً بأيّ وجه لحقّ الإنسانية في شخصنا الخاص»(١٠٠). إنّ الدول لا يجب أن تعرّض سيادتها وسيادة الدول الأخرى (المسالمة) للخطر، بسبب ديون الدولة أو بسبب التدخل العنيف في «الدستور أو الحكم الخاص بدولة أخرى» (كما جاء في البندين التمهيديين الرابع والخامس). وإذا كان لا مناص من الذهاب إلى الحرب فإنّه «يجب على كلّ دولة في حرب مع دولة أخرى ألّا تسمح لنفسها بتلك الاعتداءات التي تجعل الثقة المتبادلة ضمن سلم مستقبلية أمراً مستحيلاً»(١٠١).

إنّ نظرية كنط عن القانون الدولي، كما يمكن أن نتعرف على ذلك على نحو أكثر يسراً في نظرية الحق من ميتافيزيقا الأخلاق التي ستظهر بعد سنتين، هي مدمجة بشكل نسقي في إطار تصوّر شامل لفلسفة الحق، وهذا التصوّر قد تمّ أيضاً عرضه في **مقالة السلم** وبالتحديد في البنود النهائية الثلاثة، وهو يهتدي بالأبعاد الثلاثة للعلاقات السياسية والقانونية(٢٣٧). وفوق ذلك فإنّ كنط قد وضع في أساسه «المصادرة» التالية: «إنّ جميع البشر الذين يمكنهم أن يؤثّروا في بعضهم بعضاً بشكل متبادل إنّما ينبغي أن ينتموا إلى دستور مدني ما».

«بيد أنّ كلّ دستور قانوني(٢٣٨) هو، في ما يخصّ الأشخاص الذين يوجدون في نطاقه، إمّا ١) دستور بحسب القانون المدني(٢٣٩) للبشر ضمن شعب ما (*ius civilitas*)، أو ٢) بحسب القانون الدولي الذي يحكم الدول من حيث علاقتها في ما بينها (*ius gentium*)، أو ٣) بحسب قانون المواطنة العالمية (٢٤٠)، بقدر ما [١٨٦] يمكن أن ننظر إلى البشر والدول، وهم في علاقة تأثّر وتأثير خارجية، باعتبارهم مواطنين ضمن دولة إنسانية كونية (*ius cosmopoliticum*)»(١٠٢).

إنّ البنود النهائية الثلاثة إنّما تهمّ على التوالي وفي كل مرة واحداً من هذه الأبعاد القانونية السياسية الثلاثة، في **البند الأول** يتعلّق الأمر بالقانون المدني، وينصّ الأمر على هذا:

---

(١٠٠) Ebd., *Dritter Präliminarartikel*, AA, VIII, S. 345.

(١٠١) Ebd., *Sechster Definitivartikel*, S. 346.

(١٠٢) Ebd., *Erster Definitivartikel*, AA VIII, S. 349 Fn.

«يجب أن يكون الدستور المدني في كل دولة دستوراً جمهورياً»(١٠٣).

جمهوريٌّ هو، حسب كنط، دستورٌ، فيه ١) يكون «أعضاء المجتمع (من جهة ما هم بشر)» **أحراراً** و٢) يكونون، من حيث هم **محكومون، خاضعين بشكل قانوني**(٢٤١) لـ «تشريع وحيد مشترك» و٣) يكون **المواطنون متساوين** أمام القانون. وكتتمّة لكلّ ذلك ثمّة أمر هامّ آخر بالنسبة إلى فهم كنط للجمهورية، ألا وهو «مبدأ الدولة القاضي بفصل السلطة التنفيذية (أو الحكومة) عن السلطة التشريعية»، أي تقسيم السلطات(١٠٤). إنّ الصفة (أو «المكانة» (٢٤٢)) القانونية والسياسية للجمهورية هي متّصلة أشدّ الاتصال قبل كل شيء بكون دستورها يعتبر أنّ الحقّين «الفطريين اللذين ينتميان إلى الإنسانية ضرورةً وغير القابلين للاستلاب» هما في جوهر الأمر: الحرية والمساواة. ويعرّف كنط «**الحرية** الخارجية (أو القانونية)» باعتبارها «حقّي الذي يخوّل لي (٢٤٣) ألّا أطيع من القوانين الخارجية إلّا تلك التي كنت قد منحت موافقتي عليها»(١٠٥).

إنّ «المساواة الخارجية (القانونية (٢٤٤)) في دولة ما» هي حسب كنط «تلك العلاقة بين المواطنين التي بمقتضاها لا يمكن لأحد أن يلزم الآخر قانونيّاً (٢٤٥) بشيء من دون أن يخضع هو نفسه في الوقت نفسه للقانون الذي يقضي بإمكانية أن يكون هو بدوره ملزَماً أيضاً بذلك القانون بالطريقة نفسها»(١٠٦).

إنّ كون حقّ الإنسان في الحرية وحقّه في المساواة هما الاثنان مقوّمان للجمهورية، هو أمر من شأنه أن يهيّئها سلفاً لإيثار السلم الدائمة والجنوح لها. وإنّ شرط «موافقة المواطنين» سوف يؤدّي ـ حسب كنط ـ إلى هذا الأمر: إنّ المرء لن يتّخذ قراره لصالح «شدائد الحرب وويلاتها».

وإنّ البند النهائي الثاني إنّما يقوم على كونه يفترض وجود دول حرة ذات دساتير جمهورية:

---

(١٠٣) Ebd., S. 349.

(١٠٤) Ebd., S. 353.

(١٠٥) Ebd.

(١٠٦) Ebd., S. 350.

«يجب أن يكون القانون الدولي مؤسَّساً على **فيدرالية** بين دول حرة»[107].

وفي نطاق تفصيلات هذا البند وضع كنط أطروحة هي اليوم توجد في موقع الصدارة من النقاشات حول إصلاح الأمم المتحدة وكذلك حول الآفاق المنشودة أو الواقعية لسياسة العالم. تقول أطروحة كنط: لا بدّ من أن يكون هناك، «حسب العقل» الذي «يُدين أن تكون الحرب طريقاً إلى الحقّ إدانة تامة»[108]، «دولة لجميع الشعوب (٢٤٦) يكون عليها في آخر الأمر أن تهتمّ بجميع شعوب الأرض»، هي وحدها الطريق القويمة للخروج من الحالة الطبيعية الخالية من القوانين (٢٤٧) إلى الحالة القانونية بين الشعوب، ولكن لأنّ الشعوب «لا تريد ذلك أبداً»، «فإنّه لا يمكن أن نضع في مكان الفكرة الموجبة لضرب من جمهورية العالم (إذا كان يجب ألّا نخسر كلّ شيء) سوى بديل سالب هو التحالف الذي من شأنه أن يمنع فتيل الحرب [. . .]»[109]، وذلك باعتباره هدفاً يمكن تحقيقه، وهذا التحالف ينبغي أن يكون تحالفاً سلميّاً، شأنه «أن يسعى دوماً إلى إنهاء كلّ الحروب»[110]. وهي مخاوف من وجود دولة عالمية عبّر عنها كنط في موضع آخر: إنّ انصهار الدول في ضرب من «المملكة الكونية» من شأنه أن يؤدّي إلى «استبداد بلا قلب» و«فوضى» عارمة[111].

ثمّة خاصية مميّزة أخرى في القانون الدولي الكنطي نعثر عليها في البند النهائي الثالث الذي يهمّ قانون المواطنة العالمية.

«يجب أن يكون حق المواطنة العالمية محصوراً في شروط الضيافة الكونية»[112].

يجب أن يُخوَّل لكلّ فرد في جميع أنحاء العالم حقّ في الزيارة

(١٠٧) Ebd., S. 354.
(١٠٨) Ebd., S. 356.
(١٠٩) Ebd., S. 357.
(١١٠) Ebd., S. 356.
(١١١) Ebd., S. 367.
(١١٢) Ebd., S. 357.

(٢٤٨) (وليس حقّاً في الاستقبال (٢٤٩))، ونعني بذلك، من دون تهديد لحياته، الحقّ في «أن تُعرَض عليه الصحبة (٢٥٠) بحكم حقّ الامتلاك المشترك لمساحة الأرض»[١١٣]. وفي الفصل المشار إليه في نظرية الحق من ميتافيزيقا الأخلاق ربط كنط فكرة «المواطنة العالمية» مع نقد صريح للنزعة الاستعمارية[١١٤].

طالما كانت الشعوب (أو الدول) توجد في حالة الطبيعة، نعني في حالة غير حقوقية (٢٥١) (أي غير قانونية(٢٥٢)) فإنّ «كلّ قانون(٢٥٣) للشعوب وكلّ شكل خارجي من الـ «لي» والـ «ك» (٢٥٤) الخاص بالدول، أكان مكتسَباً بواسطة الحرب أم محتفظاً به من خلالها، هو مؤقّت فقط ولا يمكن أن يصبح صالحاً بشكل قاطع أو شرطاً لحالة سلام حقيقي إلّا في نطاق اتحاد كوني بين الدول (في تناسب مع ذاك الذي به يصبح بها شعبٌ ما دولةً)»[١١٥]. هذا النوع من الحالة هي ـ حسب كنط ـ «حالة حرب» هي غير مطابقة للقانون، ويجب التخلي عنها (*exeundum e statu naturali*):

«فإنّ العقل العملي الأخلاقي إنّما يعبّر فينا عن الفيتو(٢٥٥) الذي لا يُقاوَم: يجب ألّا تكون ثمّة حرب؛ لا تلك التي بيني وبينك في حالة الطبيعة، ولا بيننا باعتبارنا دولاً، هي بالرغم من كونها في الباطن في حالة قانونية، فهي من الخارج (في علاقتها بعضها ببعض) في حالة خالية من القوانين؛ إذْ إنّ ذلك ليس هو الطريقة التي بها يجب أن يطالب كلّ واحد بحقّه. [. . .] إنّ إرساء السلم على نحو كوني ودائم (٢٥٦) هو أمر لا [يشكّل] مجرّد جزء بل هو الغاية الأخيرة من نظرية القانون في حدود مجرّد العقل»[١١٦].

السلام عبر القانون ـ وإذا لم يكن ذلك في نطاق دولة عالمية، ففي إطار «فيدرالية حرة» [١٨٧] بين الدول التي تخلق حالةً من القانون العمومي، ومن أجل وجوده الدائم فإنّه من الأساس جدّاً ـ حسب كنط ـ

---

(١١٣) Ebd., S. 358.

(١١٤) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, § 62, AA VI, S. 352 f.

(١١٥) Ebd., § 61, S. 350.

(١١٦) Ebd., Beschluss, S. metricconverterProductID354 f354 f.

أن يشتمل هذا القانون على الشرط الذي تمّ ضبطه حسب «الصيغة المتعالية للقانون العمومي»:

«كلّ الأفعال المتعلّقة بحقّ الناس الآخرين والتي لا تتفق مسلّمتُها مع العمومية(٢٥٧)، هي غير قانونية(٢٥٨)»[١١٧].

بهذه القولة الأساسية التي تنطوي على أهمّية كبيرة بالنسبة إلى السياسة الحديثة إلى حدّ العصر الحاضر، عاد كنط أيضاً أدراجه إلى نقد العقل المحض، حيث كان قد بيّن أنّ العمومية(٢٥٩) إنّما هي علامة جوهرية في العقل[١١٨].

جورج مور

٣ ـ فيشته

إنّه لاكتشاف فلسفيّ حاسم لفيشته، انبنت عليه فلسفته الحقوقية، كونه قد كشف عن الدلالة التأسيسية للطابع الجسدي(٢٦٠) والطابع البيني للشخصية(٢٦١) بالنسبة إلى وعي شخص ما بذاته من حيث هو كائن قادر على العقل وعلى الحرية، أمّا الحقّ والدولة فقد تمّ إظهارهما في مظهر شرطين مسبّقين للحرية الشخصية، وثمّة سمة هامة أخرى تميّز فلسفة الحقّ لدى فيشته ألا وهي التأسيس المتّسق لكلّ مؤسسات الدولة على نظرية العقد، والعقد هو ذلك الشكل من التثبيت للحقوق والواجبات الذي يرتكز على الاتفاق المعلوم والطوعي بين الطرفين، إنّه فقط تجاه أشخاص يُعدّون كائنات تتمتّع بالعقل وبالحرية إنّما يمكن أن تُشرَّع الحقوق على هذا النحو. بذلك خاصة تجاوز فيشته النزعة التعاقديّة التقليدية للقرنين السابع عشر والثامن عشر (نعني توماس هوبس في **التنّين** وجون لوك في **المصنّف الثاني حول الحكم المدني** وجان ـ جاك روسو في **العقد الاجتماعي**). ليس المطلوب هو أن نفكّر فقط في تأسيس الجماعة الحقوقية في شكل دولة باعتباره عقداً، بل الأمر حسب فيشته

(١١٧) Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, S. 381.

(١١٨) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 766 f.

هو أنّه ينبغي أن نعيد بناء كلّ مؤسسة من مؤسسات الدولة وكلّ «مجال حقوقي» (٢٦٢) بوصفه عقداً. و «كلّ عقد هو ضروري، فمن دونه على العموم لا يمكن أن توجد أيّة علاقة حقوقية»[١١٩].

أمّا أهمّ نصّ كتبه فيشته عن التأسيس الفلسفي للحقّ والدولة فهو **أساس الحقّ الطبيعي طبقاً لمبادئ نظرية العلم** لسنتي ١٧٩٦/١٧٩٧. فهو ـ من الناحية الزمنية ـ ثاني الأعمال الثلاثة التي شكّلت «النسق الأصلي لفيشته»[١٢٠]، بعد **أساس نظرية العلم في جملتها** لسنتي ١٧٩٤/ ١٧٩٥ وقبل **نسق نظرية الأخلاق** لسنة ١٧٩٨. ذلك أنّ **نظرية الحقّ** اللاحقة لسنة ١٨١٢ لم تأت بأيّة تجديدات جوهرية، (بل على الضدّ من ذلك: إنّ الاستنباط الهامّ جدّا للمفاهيم الحقوقية ضمن **أساس الحقّ الطبيعي** هو على وجه الدقة قد سقط في **نظرية الحقّ** اللاحقة. ففي سنة ١٨١٢ تراجع فيشته عن نظرية «الإيفورات» (٢٦٣) لأنّه وجدها هذه المرة متناقضة مع فلسفة الدولة، أمّا حقّ الملكية الخاصة فهو لم يعد يريد لاحقاً أن يستمدّ من مبادئه الأساسية كلّ النتائج السياسية والاجتماعية. ومن الكتابات الهامة الأخرى لفيشته، التي تتضمّن إنجازات ذات بال بالنسبة إلى فلسفة الدولة، علينا أن نذكر قبل كل شيء **الدولة التجارية المغلقة** لسنة ١٨٠٠ **وطابات إلى الأمّة الألمانية** لسنة ١٨٠٨. إنّ طريقة «الاستنباط» المميّزة لفلسفة فيشته في جملتها والمؤسِّسة أيضاً بوجه خاص لفلسفته الحقوقية إنّما تبدو، من حيث تطبيقها على تعيين المنزلة النسقيّة للحق والدولة، واضحة قبل كل شيء ضمن **أساس الحق الطبيعي**. ويمكن للفكرة الأساسية، والهامة إلى اليوم، في الفلسفة الحقوقية التي وضعها فيشته، أن تُلخَّص مسبقاً بوجه ما على النحو التالي: إنّ الحقّ المضمون في نطاق الدولة هو الدائرة التي يتمّ فيها مأسسة (٢٦٤) الاعتراف المتبادل بين الأشخاص (٢٦٥).

وفي بداية «استنباط مفهوم الحقّ» ذكّر فيشته منذ بادئ الأمر بنتيجة هامة حقّقها في **أساس نظرية العلم في جملتها**، ألا وهي: أنّ كائناً عاقلاً من شأنه أن يفهم نفسه بالضرورة باعتباره «ناشطاً من تلقاء نفسه»(٢٦٦).

---

(١١٩) Ebd., § 19, S. 258.

(١٢٠) كذا عنوان كتاب: Baumanns 1972.

فهو ينبغي عليه «أن يُسند إلى نفسه نشاطاً يكون سببه الأخير كامناً فيه هو ذاته من دون قيد أو شرط»(١٢١)، و«إنّ الكائن العاقل إنّما يوجد فقط [...] من جهة ما يكون هو ذاته واعياً بذاته»(١٢٢)، وعلى خلاف **نظرية العلم**، حيث تقع دراسة العقل (أو الأنا) بوصفه ذاتية ترانسندنتالية فقط، فإنّ الأمر يتعلّق في **الحق الطبيعي** بالكائن العاقل الإمبريقي والمتناهي، إنّ نظرية الحق لدى فيشته إنّما تأخذ منطلقها من التساؤل عمّا يمكن أن تكون الشروط التي من خلالها يكون كائن عاقل متناه واعياً بنفسه باعتباره ناشطاً (٢٦٧). انطلاقاً من هذا التساؤل، قام فيشته في الأوّل من «المقطعين الرئيسين» من **الحق الطبيعي**، وفي خمس «قضايا» (٢٦٨) و«حجج»، بتطوير مفهوم الحقّ وتفسير قابليّته للتطبيق(١٢٣). وفي المقطع الرئيس الثالث من «نظرية الحق» بالمعنى الدقيق هو قد أقحم مفهوم الحق الأصلي وكذلك حقّ الإكراه وحقّ الدولة. وفي القسم الثاني من **الحق الطبيعي**، المنشور سنة ١٧٩٧، الذي عنوانه **الحق الطبيعي التطبيقي**، هو قد فصّل نظريته عن عقد المواطنة (٢٦٩) وحقّ الملكية الخاصة والقانون الجنائي. وفي ضميمتين ملحقتين، تعلّق الأمر بقانون الأسرة وكذلك في آخر الأمر بقانون الشعوب وقانون المواطنة العالمية.

٣ ـ ١ الحرية، الطابع الجسدي، الاعتراف المتبادل بين الأشخاص

إنّ الوعي بالذات الذي من شأن كائن عاقل متناه ـ وفيشته سوف يقول لاحقاً: الذي من شأن شخص (إنساني) ـ إنّما يتضمّن الإسناد الذاتي (٢٧٠) لـ «فعالية (٢٧١) حرّة». بهذه الأطروحة افتتح [١٨٨] فيشته في «القضية» الأولى (الفقرة ١) عمليّة «استنباط المفهوم الخاص بالحق».

«لا يمكن لكائن عاقل متناهٍ أن يطرح نفسه من دون أن يسند إلى نفسه فعالية حرة»(١٢٤).

---

(١٢١) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 1, SW III, S. 17.

(١٢٢) Ebd., Einleitung I, S. 2.

(١٢٣) Ebd., *Erstes und Zweites Hauptstück*, §§ 1-7, S. 17-91.

(١٢٤) Ebd., § 1, S. 2.

يفهم فيشته من عبارة «الفعالية الحرة» تلك القدرة على تحقيق وقائع مقصودة بالقياس إلى مفاهيم نحن كوّنّاها عن تلك الوقائع (بوصفها أهدافاً). ويتضمّن الإسناد الذاتي لمثل هذه الفعالية الحرة، كما جاء في «اللازمة» في الفقرة ٢[١٢٥]، قبولَ (أو «طر ح(٢٧٢)») العالم المحسوس الخارجي. إنّ الكائن العاقل الواضع بشكل فعّال وحرّ إنّما هدفه هو «أن ينتج عن فكرة نشاطه شيء ما في العالم خارجه»[١٢٦].

ثمّة شرط آخر كي يجرّب كائنٌ متناهٍ ذاتَه بوصفه كائناً حرّاً، ألا وهو القبول بوجود كائنات عاقلة متناهية أخرى خارج ذاته. وكما يقول فيشته في «القضية الثانية» ضمن الفقرة ٣[١٢٧]، فإنّ الفعالية الحرة في العالم المحسوس التي يسندها إلى نفسه، ينبغي عليه أيضاً أن يسندها إلى الآخرين. إنّ البيذاتية (٢٧٣) هي الشرط من أجل تجربة الحرية الخاصة. فإنّ المرء وحده لا يمكنه أن يجرّب نفسه بوصفه حرّاً[١٢٨]، وطبقاً للمبدإ الأساس لنظرية العلم، القاضي بأنّ الوعي بالذات ليس ممكناً إلّا عبر العلاقة المتبادلة بين الطرح والطرح المضاد، بين النشاط والتقييد، فإنّ كائناً عاقلاً (٢٧٤) متناهياً لا يمكن أن يجرّب فعاليته الحرة إلّا إذا «استطاع أن يطرح هذه (الفعالية) ضدّ شيء ما [...] في عزم واحد غير منقسم (٢٧٥)»[١٢٩]: ضدّ الموضوعات في العالم الخارجي الزماني والمكاني، ومن جهة أخرى، ضدّ الذوات التي من شأنها أن تصبح فاعلة وحرة في العالم نفسه بوصفها كائنات عاقلة.

«إنّ الإنسان (وكذا كلّ الكائنات المتناهية بعامة) هو لا يصبح إنساناً إلّا بين بني الإنسان؛ ولأنّه لا يستطيع أن يكون أيَّ شيء آخر إلّا إنساناً، وإنّه ما كان له أن يكون أبداً لو لم يكن هذا الإنسان ـ فإنّه إذا كان يجب أن يكون الناس بعامة، فإنّه ينبغي أن يكونوا كُثْراً»[١٣٠].

---

(١٢٥) Vgl. ebd., S. 23.

(١٢٦) Ebd., Einleitung II, S. 8.

(١٢٧) Vgl. ebd., S. 30.

(١٢٨) Vgl. Rohs 1991, S. 81; Mohr 1995, S. 39 ff.

(١٢٩) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 3, SW III, S. 30.

(١٣٠) Ebd., § 3, S. 39.

إنّ العلاقة بين البشر من حيث هم كائنات حرة متناهية هي بالضرورة علاقةُ «فعلٍ متبادل بواسطة العقل (٢٧٦) والحرية، لا أحد يمكنه أن يعترف بالآخر إذا لم يعترف الاثنان ببعضهما بعضاً [؛] ولا أحد يمكنه أن يعامل الآخر بوصفه كائناً حرّاً إذا لم يتعامل الاثنان مع بعضهما بعضاً على هذا النحو. [. . .على هذا المفهوم] ترتكز نظريتنا في القانون برمّتها»(١٣١).

إنّ مفهوم الحق، من جهة ما هو حصيلة تحليل لشروط الوعي بالذات الذي من شأن كائن عاقل متناه، هو بذلك «مستنبَط من الصورة المحضة للعقل، أي من الأنا»(١٣٢). لكنّه يوجد أيضاً بفضل شرط البيذاتيّة في سياق نظرية في الاعتراف المتبادل(١٣٣). وإنّ الإسناد الخارجي (٢٧٧) للعقل والحرية إلى فرد آخر هو أمر ليس ممكناً إلّا في نمط العلاقة الحقوقية (قارن القضية الثالثة، الفقرة ٤)(١٣٤).فإنّ العلاقة الحقوقية هي «علاقة بين كائنات عاقلة [على نحو بحيث] إنّ كلّ امرئ إنّما يقيّد حريته بواسطة مفهوم إمكانية الحرية الخاصة بغيره، وذلك شريطة أن يقوم الأوّل (٢٧٨) أيضاً بتقييد حريته بواسطة حرية غيره»(١٣٥).

وتقول «القاعدة الحقوقية» المناسبة:

«ينبغي عليّ أن أعترف في كل الأحوال بالكائن الحرّ خارج ذاتي بوصفه كذلك، بمعنى ينبغي أن أقيّد حريتي بواسطة مفهوم إمكانية حريته»(١٣٦).

وهكذا فإنّ «العلاقة الحقوقية بين جملة معيّنة من الأشخاص» هي «مشروطة بالاعتراف المتبادل في ما بينهم، ولكنّها أيضاً معنيَّة تماماً بهذا الاعتراف»(١٣٧). ويكمن التقييد المتبادل للحرية في الإسناد الذاتي في كل

---

(١٣١) Ebd., § 4, S. 44.

(١٣٢) Ebd., § 4, S. 52 f.

(١٣٣) حول تأسيس القانون على نظرية الاعتراف لدى فيشته وهيغل قارن: Siep 1979 und Siep 1992 (darin insbes. Kap. 3: Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel).

(١٣٤) Vgl. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 4, SW III, S. 41.

(١٣٥) Ebd., § 4, S. 52.

(١٣٦) Ebd.

(١٣٧) Ebd., § 12, S. 123.

مرة لدائرةِ حريّةٍ، منها يستبعد كلُّ فرد دائرةَ الحرية الخاصة بكلّ فرد آخر، وبالتالي، هو يكمن على نحو متصل ومباشر، في إسناد الغير(٢٧٩) دائرة حرية، منها يستبعد كلُّ فرد نفسَه.

«إنّي أطرح نفسي بوصفي فرداً (٢٨٠) في مقابل فرد آخر، من جهة ما أسند إلى نفسي دائرة خاصة بحريتي، أستبعد منها الغير، ومن جهة ما أسند إلى الغير دائرةً، أستبعد منها نفسي»[138].

إنّ «دائرة نشاط» الفرد هي الجسد (٢٨١)، ومن حيث هو «فرد فاعل»، كما جاء في القضية الرابعة (الفقرة ٥)[139]، فإنّ كائناً عاقلاً لا يمكن أن يفهم نفسه («يطرح» نفسه) إلّا إذا أسند أو عزا إلى نفسه «جسداً مادياً»، وإنّ التقييد المتبادل لدائرة الحرية ليس ممكناً إلّا من جهة ما يكون نوعاً من تقييد دائرة النشاط الخاصة بالجسد الذي من شأن «أنا مادي معيّن»، ومن خلال الإسناد الذاتي للجسد يصبح هذا الأخير مرة أخرى «مطروحاً» بوصفه موجوداً تحت التأثير الممكن للأفراد الآخرين (القضية الخامسة، الفقرة ٦)[140]. (ولهذا الغرض فإنّ الصيغ التكميلية في درس نظرية العلم بمنهج جديد (٢٨٢) هي على قدر من الأهمّية، هذا الدرس الذي قام به فيشته في سنتي ١٧٩٨/١٧٩٩ والذي وصلنا أيضاً في مخطوطة تعود إلى كارل كريستيان كراوس (٢٨٣) ـ كراوس هذا الذي تسمّ باسمه في إسبانيا تيّار فلسفي ذو تأثير كبير هو الكراوسية (٢٨٤)؛ انظر بهذا الصدد الفصل ١٢ عن تلقي المثالية الألمانية).

هذا النوع من الأنا الماديّ المتعيّن، الذي (أ) يجرّب نفسه بوصفه فرداً فاعلاً وحرّاً، من حيث إنّه (ب) يقبل بوجود عالم حسي خارجي، و(ج) [١٨٩] يسند إلى الكائنات العاقلة الأخرى أيضاً فعالية حرة، و(د) يسند إلى ذات نفسه جسداً و(هـ) يجرّب نفسه بوصفه موجوداً تحت التأثير الممكن لأفراد آخرين، إنّما يسمّيه فيشته شخصاً، إنّ القضية الثانية والخامسة تقدّمان بذلك مبدأ البيشخصية: إنّ شخصاً لا يجرّب نفسه إلّا

---

(١٣٨) Ebd., § 4, S. 51.

(١٣٩) Ebd., S. 56.

(١٤٠) Ebd., S. 61. Vgl. dazu Siep 1993, Frischmann/Mohr 2001, Zöller 2001.

بوصفه كذلك، نعني بوصفه فرداً فاعلاً وعاقلاً ـ حرّاً، وذلك من جهة ما يعترف بالأشخاص الآخرين بما هم كذلك ومن جهة ما يكون معترَفاً به من طرف الأشخاص الآخرين بوصفه كذلك. هذا أمر يريد فيشته بلا ريب أن يعرف كيف يفهمه ليس فقط باعتباره رابطة شرطية وصفية بل أيضاً بوصفه رابطة معيارية وجيهة:

«إنّ شكل الإنسان هو بالنسبة إلى الإنسان مقدَّس ضرورةً، [...] وإنّ الكائن الحرّ، بمجرّد حضوره في العالم المحسوس لا غير، إنّما يفرض على كلّ كائن حرّ آخر أن يعترف به بوصفه شخصاً»(١٤١).

كيف يجب أن ينتج عن الرابطة الشرطية الوصفية «إرغام» (٢٨٥) ملزِمٌ على المستوى المعياري، ذلك أمر ليس واضحاً تماماً(١٤٢).

بذلك فإنّ «قابليّة مفهوم الحق للتطبيق «هي ـ حسب فيشته ـ مستنبَطة (الفقرة ٧)، فإنّما انطلاقاً منها تنتج «مهمّةُ علم الحقوق»:

«إنّ الأشخاص، بما هم كذلك، يجب أن يكونوا أحراراً بإطلاق، وأن يتوقّف أمرهم على إرادتهم وحدها، ويجب على الأشخاص، بقدر ما هم أشخاص، أن يوجدوا في حالة تأثير متبادل، وبالتالي ألّا يتوقّف أمرهم على أنفسهم وحدها، كيف يمكن لهذين الأمرين أن يجتمعا؟ أن نجيب عن هذا السؤال، إنّما هو مهمّة علم القانون: وإنّ السؤال الذي يكمن في أساسها هو: كيف تكون جماعة من الكائنات الحرة، بما هي كذلك، أمراً ممكناً؟».

في بداية الباب الثالث (الفقرة ٨)، الذي يعرض نظرية الحق بالمعنى الدقيق، قدّم فيشته الإجابة المطلوبة عن هذا السؤال، وذلك من خلال ما سمّاه هو بنفسه «القانون الحقوقي» (٢٨٦):

«إنّ تواجد حرية أناس كثيرين معاً، والذي أخذناه بمثابة مصادرة مسلَّم بها [...] ـ ومن البديهي أن يكون ذلك بشكل دائم، وحسب قاعدة ما، وليس فقط هنا وهناك على سبيل المصادفة ـ هو أمر ليس

---

(١٤١) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 7, SW III, S. 85.

(١٤٢) Vgl. dazu Rohs 1991, S. 87.

ممكناً إلّا من جهة أنّ كلّ كائن حرّ قد جعل لنفسه قانوناً(٢٨٧) أنْ يقيّد حريته بواسطة مفهوم الحرية الخاصة بكلّ الآخرين»[١٤٣].

إنّ آثار التفكير الحقوقي الكنطي هي مما يمكن التعرّف عليه، بلا ريب، حين نشر فيشته القسم الأوّل من الحق الطبيعي سنة ١٧٩٦، لم تكن ميتافيزيقا الأخلاق الكنطية سنة ١٧٩٧ متوفّرة. وبالتالي ما كان يمكن لفيشته أن يعرف الصيغة النهائية والمسبوكة على نحو نسقي من نظرية الحق الكنطية، لكنّ مقالة كنط **حول القول المأثور** لسنة ١٧٩٣ إنّما تحتوي بعدُ على إشارات بيّنة عن طريقة كنط في تصوّر عملية تطبيق «القانون الأساس (الكلي) للعقل العملي المحض»[١٤٤]: بوصفه إمكانية انسجام حرية المشيئة الخاصة بكل واحد مع حرية كلّ واحد آخر طبقاً لقانون كلّي للحرية[١٤٥]. بذلك من الحاسم بالنسبة إلى فيشته أنّ هذا التقييد للحرية («للحرية الخارجية») ذاته، في معنى مفهوم الشخص الذي تمّ تطويره ونظرية البيشخصية، هو أمر يحدث انطلاقاً من الحرية (من «الحرية الباطنية»)[١٤٦]، وأنّ الشخص ذاته هو يريده، وأنّ كلّ شخص يريده، فقط شريطة أن يريده كلّ الأشخاص أيضاً. ينبغي أن يحدث التقييد بشكل حرّ ومتبادل إذا كان يجب أن توجد «جماعة من الكائنات الحرة».

وعلى خلاف الخلقيّة (٢٨٨)، التي تأمر كلّ كائن عاقل أمراً مطلقاً «بأنْ يريد حرية كلّ الكائنات العاقلة خارج ذاته»، فإنّ القانون(٢٨٩) يستطيع أن يقول لكلّ واحد فرَضاً (٢٩٠) فقط «إنّ هذا الشيء أو ذاك سوف ينتج عن فعله»[١٤٧]. إنّ ما يُطلَب بذلك من فصل للقانون(٢٩١) (وبعبارة أخرى للنظرية الحقوقية) عن الخلقيّة (وبعبارة أخرى عن نظرية الأخلاق)، هو أمر يوضّحه فيشته على هذا النحو:

«إنّ الكلام في نظرية القانون لن يدور حول هذا الالتزام الخلقي [أي

---

(١٤٣) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 8, SW III, S. 92.

(١٤٤) Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), § 7, AA V, S. 30.

(١٤٥) Vgl. Kant, *Über den Gemeinspruch* (1793), AA VIII, S. 289 f; die endgültige Formulierung in Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* (1797), §§ B-C, AA VI, S. 230-1.

(١٤٦) Vgl. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), SW III, S. 9.

(١٤٧) Ebd., § 7, S. 88.

كوني في ضميري ملزَماً من خلال معرفتي، كما يجب أن تكون، بأن أقيّد حريتي]؛ فإنّ كلّ واحد ليس ملزَماً إلّا بالقرار التحكّمي (٢٩٢) بأن يعيش في المجتمع مع الآخرين، وإذا كان أحد لا يريد أن يقيّد مشيئته أبداً، فإنّ المرء لا يستطيع أن يواجهه بأيّ شيء على ميدان القانون الطبيعي سوى بأنّ عليه عندئذ أن يبتعد عن كلّ مجتمع إنساني»[١٤٨].

وعلى ذلك فإنّ الجماعة القانونية (٢٩٣) هي بذلك ليست أبداً أيّ جماعة نشاء، إنّ الانخراط في جماعة قانونية إنّما له نتائج ملزِمة على المستوى المعياري.

«إنَّ كلّ واحد، من بني الإنسان الذين وجب عليهم أن يعيشوا سويّةً، إنّما ينبغي عليه أن يقيّد حريّته على نحو بحيث يمكن لحرية أخرى أن توجد بجوارها، هو أمرٌ كامن في صلب القانون الحقوقي. ولكن هذا الشخص المعيّن ينبغي عليه على وجه التحديد أن يقيّد حريته بحرية هذا الشخص المعيّن الثاني أو الثالث أو الرابع، فذلك ما لا يقول عنه القانون شيئاً. إنَّ عليّ أن أتلاءم بالتحديد مع هؤلاء الناس المعيّنين، فذلك ناجم على وجه الدقة من أنّني أعيش معهم في مجتمع واحد؛ إلّا أنّني أعيش معهم بالتحديد في مجتمع واحد تبعاً لقراري الحرّ، وليس نتيجة إلزام ما بأيّ وجه من الوجوه. ومتى طبّقنا ذلك على العقد المدني(٢٩٤): إنّ في صلب المشيئة الحرة لكلّ واحد على نحو أصلي أن يريد أو لا يريد أن يعيش في هذه الدولة المعيّنة، وإن كان ليس في صلب مشيئته، متى أراد أن يعيش بين بني الإنسان، [١٩٠] أن يريد الدخول في أيّ دولة اتفق أو أن يبقى حاكمَ نفسه؛ بيد أنّه ما إن يعبّر عن إرادة الدخول في دولة بعينها، ويقع القبول به فيها، فإنّه، بمجرّد هذا الإعلان المتبادل، قد صار خاضعاً من دون أيّة شروط أخرى لكلّ التقييدات التي يتطلّبها القانون الحقوقي بالنسبة إلى هذا الجمع من الناس؛ بهاته الكلمات القليلة: أنا أريد أن أعيش في هذه الدولة، هو قد قبل بكلّ قوانينها»[١٤٩].

---

(١٤٨) Ebd., Einleitung II.5, S. 11.

(١٤٩) Ebd., Einleitung III, S. 14.

٣ ـ ٢ مفهوم القانون: الحق الأصلي، القانون القسري (٢٩٥)، القانون الدستوري (٢٩٦)

يتعلّق الأمر في نظرية القانون بالنظر في ما إذا وبأيّ وجه «يمكن أن يُساء» للشخص في حريته وشخصيته «عن طريق الفعل الحرّ للغير»، وبالخصوص «عن طريق القوة المادية»، «إلّا أنّ ذلك يجب أن لا يحدث تبعاً للقانون الحقوقي»[١٥٠]. إنّ المفهوم الجامع(٢٩٧) الذي يقيم اعتباراً للشيء «الذي يقتضي أنّ كلّ امرئ هو بعامة حرّ، أو هو شخص»، وذلك «بوصفه شرطاً لإمكانية تواجد الكائنات الحرة سوية» هو «حقّ ما»[١٥١] (٢٩٨). وانطلاقاً من «مجرّد تحليله لمفهوم الشخصية» قام فيشته بتطوير نظريته عن الحقوق الأصلية (٢٩٩). إنّها حقوق «كامنة في صلب مفهوم الشخص بمجرّده»[١٥٢]. والحقوق الأصلية تقدّم صياغة عن المفهوم الجامع لشروط الشخصية وشروط «تعايش الكائنات الحرة»، وانطلاقاً من كونتة (٣٠٠) الحق الأصلي:

«يجب أن يتمكّن كلّ واحد من الناس بعامة من أن يكون هو أيضاً حراً، من أن يكون شخصاً[١٥٣]؛ إنّ الحق المطلق للشخص في أن يكون في العالم المحسوس علّة فحسب، (وألّا يكون معلولاً أبداً)»[١٥٤].

ينتج القانونُ الحقوقي:

«ليس لأحد الحقُّ في عمل من شأنه أن يجعل حريةَ غيره وشخصيتَه أمراً مستحيلاً؛ أما في جميع الأعمال الحرة الأخرى فكلٌّ له الحقّ»[١٥٥].

وعلى ذلك، فإنّه ينبغي عدم التفكير في هذه الحقوق الأصلية بوصفها حقوقاً تقع ضمن حالة سابقة على وجود الدولة؛ إذ حسب فيشته لا توجد «حالة حقوق أصلية» ولا توجد «حقوق أصلية للإنسان» بما هو فرد

---

(١٥٠) Ebd., § 8, S. 94.

(١٥١) Ebd.

(١٥٢) Ebd.

(١٥٣) Ebd., S. 93.

(١٥٤) Ebd., § 10, S. 113.

(١٥٥) Ebd., § 8, S. ProductID93 f93 f.

معزول، ولا يملك الإنسان حقوقاً إلّا في نطاق الجماعة مع الآخرين. وهذا ينتج بعدُ، حسب فيشته، عن مبدإ البيشخصية، الذي يقضي بأنّ الإنسان لا يكون إنساناً إلّا بين الناس بعامة، من أجل ذلك يصف فيشته الحق الأصلي بأنّه «مجرد حكاية (٣٠١) [. . .] بغاية العلم»[١٥٦]. إنّه بناء استكشافي الغرض منه هو أن يجعل التأسيس الخلقي المستقلّ للقانون ولأهمّ مؤسساته أمراً ممكناً، وإنّ ما ينبغي في المقام الأوّل هو «تحويل» الحقوق الأصلية إلى «حقوق ضمن كيان مشترك (٣٠٢)»[١٥٧].

إذا كانت جماعة من الكائنات الحرة لا يمكن أن توجد وتستمر إلّا من جهة ما يتمّ جعل الوجود الخاص بشخص ما ممكناً للجميع بالطريقة نفسها وبالتالي ـ حسب القانون الحقوقي ـ ضمن علاقة تحديد متبادل، فإنّه ينبغي أن تكون دوائر الحرية المعرَّفة حسب القانون محميّة ومؤمَّنة ضدّ الاعتداءات المحتملة. وإنّ استعمال الحرية المخالف للقانون من شأنه أن يؤدّي إلى تبرير الإكراه[١٥٨]. ولذلك ضدّ من يعتدي على الحقوق الأصلية للأشخاص الآخرين ومن ثمة على القانون الحقوقي، ثمّة قانون قسري[١٥٩] (٣٠٣). وهذا الأخير ينبغي أن يُعيَّن بدوره على نحو بحيث أنّ ممارسته لا تمثّل من جهتها تدخّلاً خارقاً للقانون في الحقوق الأصلية للمعتدي على القانون، من هنا تُعهَد تلك الممارسة إلى «سلطة قسرية»[١٦٠] محايدة. ففي مصلحة «الأمن المتبادل»[١٦١]، يتمّ «التوصّل إلى تنظيم(٣٠٤) فعّال ذي ضرورة آلية، بواسطته ينتج عن كلّ فعل مضاد للقانون عكسُ ما كان يهدف إليه»[١٦٢]. بذلك يقع خلق حالة تحفيز لصالح موافقة القانون، إذ متى أخذنا بالقانون القسري الذي يقضي بأنّ:

«كلّ مساس بحقوق الغير من شأنه أن يصبح مساساً بحقوقي، فإنّني

---

(١٥٦) Ebd., § 9, S. 112.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ١١١. حول نظرية فيشته عن الحق الأصلي، قارن: Verweyen 1979, S. 101-123, Zaczyk 1981, S. 40-46, Horstmann 2001.

(١٥٨) Ebd., § 12, SW III, S. 120.

(١٥٩) Vgl. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 8, SW III, S. 95-6; § 12, SW III, S. 120.

(١٦٠) Ebd., § 15, S. 146.

(١٦١) Ebd., § 14, SW, III, S. 144.

(١٦٢) Ebd., S. 142.

سوف أولي من العناية لضمان أمن حقوقه نفس ما أوليه لضمان حقوقي، وذلك أنّه من خلال التنظيم المشار إليه إنّما صار أمنُ الغير فبالتي هو أمني الخاص، وباختصار، فإنّ كلّ خسارة للغير نتجت عن تهوّري إنّما يجب أن تلحق بي أنا نفسي»(١٦٣).

إنّه لا يمكن أن يتمّ إرساء مثل هذا القانون القسري و«السلطة القسرية» التي تحقّقه إلّا عبر عقد يعقده الأشخاص في ما بينهم (الفقرة ١٥) وفي داخل «كيان مشترك» قائم على إرادة مشتركة (الفقرة ١٦). ههنا وضع فيشته معالم الطريق نحو مفهوم نظري ـ وقائي عن القانون القسري والقانون الدستوري والقانون الجنائي. وإنّ الهدف من كل مؤسسات الدولة المحصَّنة بالقانون القسري هي، حسب فيشته، أن تجعل من المستحيل أن نصل إلى الحالات التي من شأنها أن تجعل تدخلها الفعلي إجبارياً(١٦٤).

إنّ الدولة التي في نطاقها والتي بواسطتها تقع مأسسة «علاقة قانونية عامة»، إنّما ينبغي التفكير فيها باعتبارها مؤسَّسة على «عقد مدني» (٣٠٥). وهذا العقد يشتمل بدوره على عقود جزئية. إنّ «عقد الملكية» (الفقرة ١٧، وفي الفقرة ١٨ يسميه فيشته أيضاً «العقد المدني») هو «عقد إمساك» (٣٠٦) بموجبه يتكفّل الأشخاص المتعاقدون على نحو متبادل بالتنازل عن الشيء الذي اكتسب الشخص الآخر في كل مرة ملكيةً حصرية عليه بواسطة العقد.

«يطرح كلّ واحد من الناس ملكيّته الخاصة بكاملها بوصفها عربوناً على أنّه لا يريد أن يضرّ بملكية كلّ الآخرين»(١٦٥).

[١٩١] وثمّة مكوّن آخر لعقد المواطنة ألا وهو «عقد الحماية» (٣٠٧)، من طريقه يتكفّل الشركاء في العقد بالقيام بأعمال إيجابية بقصد الحماية المتبادلة، كلّ شخص يعد كلّ شخص «بأن يساعده بقوّته على حماية الملكية المعترَف بها» ـ مع شريطة المعاملة بالمثل.

---

(١٦٣) Ebd., S. 145.

(١٦٤) Vgl. Ebd., § 16, S. 187.

(١٦٥) Ebd., § 17, S. 196.

وفي النهاية يبرم المواطنون «عقد اتحاد» (٣٠٨) هو الذي من شأنه «وحده أن يؤمّن وأن يحمي ذيْنك العقديْن الأوّلين، ويحوّل كلّ شيء في نطاق اتحاده إلى عقد مواطنة»، وفي نحو من التناسب مع جهاز عضوي، قام فيشته بتوضيح مبدإ هذا العقد الاتحادي كما يلي:

«إنّ الجزء يريد ألّا يقع الإضرار بأيّ جزء من الأجزاء، مهما كان هذا الجزء، لأنّه من شأنه أن يعاني هو نفسه من هذا الإضرار بأيّ جزء من تلك الأجزاء»(١٦٦).

إنّ فيشته إنّما يفهم الدولة («الكلّ») بوصفها جماعة من المالكين (تضمّ جميع «الأفراد»):

«وهكذا فإنّ الكلّ مالكٌ لكلّ ملكية ولحقوق كلّ فرد، من جهة ما يعتبر وينبغي أن يعتبر كلّ مساس بها كأنّه حدث له هو نفسه؛ ولكن من حيث إنّه يعتبر شيئاً ما بوصفه خاضعاً لاستعماله الحرّ، فإنّه لا يكون ملكاً للدولة إلّا ما يكون فيه كلّ فرد مطالَباً بأن يساهم به في أعباء الدولة»(١٦٧).

وتتوقف صلاحية العقد على ضرورة أن يؤدّي المواطنُ المساهمةَ المطلوبة منه بحكم القانون (٣٠٩). وإنّ العقد (٣١٠) من شأنه «أن يبطل بمجرّد أن يتخلّف المواطن عن تسديد هذه المساهمة»، ومن هذا الجانب فإنّ عقد المواطنة هو أيضاً «من الناحية الفرضية» عقد خضوع:

«إذْ حين أفي بواجبات المواطن من دون انقطاع ولا استثناء، [...] فإنّني، في ما يتعلّق بطابعي العمومي، لست سوى مساهم في السيادة، أمّا فيما يهمّ طابعي الخصوصي، فأنا لست سوى فرد حرّ، ولست رعيّة(٣١١) أبداً. إذ لن أصبح رعيّة إلّا من جهة ما أخلّ بواجباتي»(١٦٨).

ويتضمّن عقد المواطنة مبدأ استبعاد ملائماً من شأنه أن يستبعد أولئك الذين لم يوفوا به، من العلاقة القانونية.

---

(١٦٦) Ebd., S. 203.

(١٦٧) Ebd., § 17 B, S. 205 f.

(١٦٨) Ebd., S. 206.

«إنّ من لا يفي به لا يدخل فيه، ومن يدخل فيه، فهو يفي به ضرورةً بشكل كامل، ومن لا يدخل فيه فهو لا يدخل في أيّة علاقة قانونية، ويكون مستبعَداً قانوناً (٣١٢) استبعاداً تاماً من الفعل المتبادل مع كائنات أخرى مماثلة له في العالم المحسوس»[١٦٩].

إنّ عدم الإيفاء بعقد المواطنة هو مرادف لفقدان (أو بعبارة أخرى لعدم الحصول على) الاعتراف بين الأشخاص المؤمَّن عليه ضمن العلاقة القانونية فحسب، كما للضمان المتبادل لدائرة الحرية المرتبطة بذلك، إنّ فلسفة القانون وفلسفة الدولة لدى فيشته إنّما لهما أهمية خاصة، حتى من منظورنا الراهن وبالتحديد أيضاً من زاوية تطور القانون الدولي، وذلك في مجالين من مجالات القانون: هما مجال قانون العمل(٣١٣) أو القانون الاجتماعي وكذلك مجال القانون الجنائي.

٣ ــ ٣ الملكية، الحق في العمل، الدولة الاجتماعية

إنّ المعنى والهدف الابتدائي للتأمين القانوني على دوائر الفعاليات الحرة في العالم المحسوس هو الإرساء المتبادل لشروط الحفاظ على الحياة المستقبلية الخاصة عبر النشاط الحاضر الخاص.

«إنّما الغاية العليا والكونية لكلّ نشاط حرّ هي إذاً أن نستطيع الحياة، [...] فأن نستطيع الحياة هي الملكية المطلقة التي لا يجوز التصرّف فيها التي يمتلكها جميع البشر»[١٧٠].

إنّ «روح عقد الملكية» يسري أوّلاً على تأمين هذه الملكية الابتدائية: أن يعيش المرء من عمله الخاص، وهذا بالنسبة إلى فيشته هو «المبدأ الأساس لكلّ دستور سياسي قائم على العقل»:

«يجب أن يستطيع كلّ فرد من الناس أن يعيش من عمله»[١٧١].

حول هذا الأمر، كان كلّ الذين يوجدون في نطاق علاقة قانونية

---

(١٦٩) Ebd., S. 207.

(١٧٠) Ebd., § 118, S. 212.

(١٧١) Ebd.

بين مواطنين، قد أبرموا عقداً، وهم قد أبرموه بالضرورة سويّةً (٣١٤) بأنّهم كانوا قد أبرموا عقد المواطنة وعقد الملكية المتضمَّن في هذا العقد، وينتج عن ذلك أنّ الدولة ينبغي أن «تأخذ لهذا الأمر عدّته»، ومن لا يستطيع أن يعيش من عمله، هو «لم يعد ملزَماً قانونيّاً بأن يعترف بملكية أيّ إنسان آخر»، وبقطع النظر عن خصاصة المعني بالأمر فإنّه سينشأ بسبب ذلك جوّ عام من «عدم الاطمئنان على الملكية». ولمواجهة ذلك، «ينبغي على الجميع، بموجب القانون وبناءً على عقد المواطنة، أن يتخلوا له عن بعض ما لديهم حتى يستطيع العيش»(١٧٢).

«منذ اللحظة التي يعاني فيها أحدٌ من الفاقة، فإنّ ذلك الجزء من ملكيته الذي هو مفروض بوصفه مساهمة من قِبله، من أجل انتشال أيّ فرد من حالة الفاقة، لم يعد ينتمي إلى أحد، بل هو ينتمي قانوناً إلى الذي يعاني الفاقة، ينبغي أن تُتّخذ التدابير من أجل هذا النوع من التوزيع في صلب العقد المدني؛ وهذه المساهمة هي شرط جيّد لكلّ شرعية (٣١٥) مدنية بقدر ما هي مساهمة في الهيئة (٣١٦) الراعية، من حيث إنّ هذه المعونة لصاحب الفاقة هي نفسها جزء من الرعاية الضرورية، ليس لأحد أن يمتلك ملكيته المدنية (٣١٧) إلّا من جهة ما يستطيع وشريطة أن يستطيع كلّ المواطنين العيش من ملكياتهم؛ وهي تكفّ عن أن تكون كذلك في حالة ما لم يستطيعوا أن يعيشوا [١٩٢]، وتصبح ملكيتهم؛ ومن المفهوم بنفسه أنّ ذلك يتمّ دائماً وأبداً وفقاً لحكم معيّن من سلطة الدولة، إنّ القوة التنفيذية هي مسؤولة عن ذلك بقدر ما هي مسؤولة عن الفروع الأخرى من إدارة الدولة، وإنّ الفقير، نعني بالطبع ذاك الذي قام بإبرام العقد المدني، إنّما له حقّ إجباريّ مطلق في الرعاية»(١٧٣).

لا يستمر هذا الحق في الدعم والرعاية(١٧٤) مرة أخرى من دون شك إلّا من جهة ما يوجد من جهته بوصفه عقداً حول الأعمال

---

(١٧٢) Ebd., S. 213.

(١٧٣) Ebd., § 18 III, S. 213.

(١٧٤) قارن بشكل مفصّل: Braun 1991, Merle 2001b, Frischmann 2005.

حول التغييرات الهامة في **نظرية القانون** لسنة ١٨١٢ المتعلقة بهذا الأمر قارن: Merle ٢٠٠١ ب، ص ١٧١.

المتبادلة، إنّ المعاملة بالمثل التي تصدر عن كل فرد هي «أن يفعل كل ما في وسعه كي يمكنه أن يعيش بفضل الحريات والامتيازات التي مُنحت له»(١٧٥). إنّه فقط تحت هذا الشرط «إنّما تعد الجماعةُ، باسم كلّ الأفراد، بأن تمنح له أكثر، إذا لم يكن، بالرغم من ذلك، واجباً عليه أن يستطيع العيش».

إنّ الحجج التي قدّمها فيشته من أجل حقّ ما في العمل وعلى التعويضات المضبوطة على المستوى السياسي ـ الاجتماعي عند فقدان القدرة على العمل هي ذات دلالة حتى بالنسبة إلى اليوم. فهي حجج ذات دلالة من جهة أولى من أجل أنّها منبثقة عن فهم للبشر بوصفهم أشخاصاً، يعترفون بعضهم ببعض بشكل متبادل باعتبارهم أحراراً وعقلاء (مستقلين) ومن ثم بوصفهم متساوين. هذا الفهم الذاتي هو بمثابة القاعدة الفلسفية ليس فقط بالنسبة إلى المثالية الألمانية بل بالنسبة إلى ثقافة أوروبية مستنيرة برمّتها (وليس فقط هذه الثقافة). ومن جهة أخرى، فإنّ استنتاجات فيشته الأخيرة التي استمدّها سواء من هذا الفهم الذاتي أو من فهم الدولة الذي يستند إليه، هي كذلك استنتاجات مقنعة، إنّ فيشته هو ممثّل ضرب من المساواتية (٣١٨) التعاقدية الحديثة، وحتى حين لم يتمّ التعرّف إليه باعتباره مؤسّس نظرية البيشخصية (حيث تُنسَب باستمرار خطأً إلى جورج هربرت ميد (٣١٩)(١٧٦) ولا تمّ تقبّله بشكل مناسب بوصفه صاحب نموذج سياسي ـ اجتماعي مؤسَّس على نظرية تعاقدية (فهو في نطاق الكتابة الرسمية لتاريخ فلسفة القانون مغيَّبٌ بشكل عنيد ما بين روسو وماركس)، فهو من الناحيتين ذو دلالة كبرى بالنسبة إلى النقاش الراهن.

إنّ اشتراكية الدولة التي دافع عنها ضمن كتاب **الدولة التجارية المغلقة** والنزعة القومية التي أعلن عنها ضمن كتاب **خطابات إلى الأمة الألمانية** قد ظهرتا كلاهما في أوروبا، بعد قرن ونصف من موت فيشته، وعلى مستوى الواقع التاريخي، في مظهر طرق كليانية(٣٢٠) مضلّلة. وقد ساهم في ذلك بشكل بيّن أنّه لم يحدث منذ وقت طويل تلقٍّ مناسب

---

(١٧٥) Ebd., § 18, S. 215.

(١٧٦) انظر الدراسة المقارنة التي أنجزها E. Düsing (1986).

لمبادئ فلسفة القانون الصالحة دوماً التي وضعها فيشته، إلّا بشكل معزول جدّاً[١٧٧]، والذي لم يأخذ مساره بشكل متدرج إلّا في العقود الأخيرة من القرن العشرين[١٧٨].

٣ ـ ٤ القانون الجنائي

قام فيشته بوضع أسس القانون الجنائي في الفقرة ٢٠ من كتابه **حول التشريع المتعلق بالإجرام**(٣٢١)[١٧٩]. وفي تلك الأثناء علّق بشكل أساس على نظرية القانون القسري في الفقرات ١٣ ـ ١٦. وفي تطابق تام مع معنى تأسيس الدولة على نظرية عامة في التعاقد سمّى فيشته أيضاً في سياق القانون الجنائي عقداً يعرض أساس مشروعية العقاب بوصفه مؤسسة القانون المؤمَّن على مستوى الدولة، وهو يصفه بأنّه «عقد التكفير عن الخطأ» (٣٢٢)، أمّا الحجاج على ذلك فهو كالتالي: إنّ عقد المواطنة هو شرط كل علاقة قانونية، وهو لا يسوغ إلّا بين أولئك الأشخاص الذين يوفون به عبر سلوك مطابق للقانون، وتنصّ الأطروحة الاستهلالية للفقرة ٢٠ بمقتضى ذلك كما يلي:

«كلّ من خرق العقد المدني بوجه ما، أكان ذلك بإرادته أم سهواً فقط، والحال أنّه قد تمّ التعويل في صلب العقد على فطنته واحتراسه، إنّما يفقد بذلك على وجه الدقة كلّ حقوقه من حيث هو مواطن، ومن حيث هو إنسان، ويصبح بلا قانون تماماً»[١٨٠].

بما أنّ العقد المدني هو القاعدة الأساسية لكل قانون وكل حق، فإنّ من يعتدي عليه إنّما يقصي نفسه بتلك الواقعة نفسها (٣٢٣) خارج الجماعة القانونية. إنّه لا يمتلك الحقوق إلّا من كان يتوجّه قبلة

---

(١٧٧) Vgl. Etwa Weber 1900, Rickert 1922/23, Schelsky 1935, Weischedel 1939.

(١٧٨) Vgl. Etwa Batscha 1970, Baumanns 1972, Verweyen 1979, Zczyk 1981, Renaut 1986.

المختارات المهمة الأحدث عهداً هي: Kahlo u. a. 1992, Merle 2001, Rockmore/Breazeale 2005.

(١٧٩) حول فلسفة القانون الجنائي لدى فيشته قارن: Verweyen 1979, Zaczyk 1981, Merle 2001 c, Mohr 2004.

(١٨٠) Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 20, SW III, S. 260.

القانون (٣٢٤). «كلّ جريمة من شأنها أن تقصي خارج الدولة (حيث يصبح المجرم محروماً من حماية القانون (٣٢٥) [. . .]».

إنّ الإقصاء ـ الذي يتمّ بسبب الفعل المخالف للقانون ذاته ـ هو على ذلك لا في مصلحة الخارق للقانون ولا في مصلحة الدولة: فليس في قصد الخارج على القانون أن يصبح بلا قانون أو أن يفقد منزلة شخص في علاقة اعتراف متبادل مع غيره؛ كما أنّ قصد الدولة هو أن تؤمّن على بقائه وليس أن تخسر كلّ مواطن قام يوماً بمخالفة القانون، كذلك فإنّ هذا الإقصاء لا يكون أمراً لا مناص منه إلّا إذا كان شرطاً ضرورياً لتأمين القانون، وهذا الأمر ليس وارداً في أكثر الحالات، بذلك فإنّه يمكن إبرام عقد للتكفير عن الخطأ يقوم به «كل الناس مع كل الناس»، وبالتالي فإنّ التكفير عن الخطأ بواسطة عقاب ما داخل الجماعة القانونية من شأنه أن يأخذ مكان الإقصاء خارج الجماعة القانونية، وعلى أساس هذا النوع من العقد فإنّه ثمّة «حقّ وحقّ مفيد وهام للمواطن في أن تتمّ معاقبته» ومن ثمّ في أن يبقى داخل العلاقة القانونية(١٨١).

وطبقاً لذلك فإنّ العقاب ليس «هدفاً مطلقاً» بل هو «وسيلة من أجل تحقيق الغاية القصوى للدولة، أي الأمن العمومي». بذلك فإنّ فيشته قد انقلب ضد كنط، حيث يعيب عليه وضع ميتافيزيقا في العدالة، تحمل وزر خلط غير بريء للقانون مع نظام خلقي ـ و ـ إلهي للعالم. أضف إلى ذلك أنّ نظريات القصاص (٣٢٦)، مثل نظرية كنط، إنّما تتجاهل معنى القانون والدولة، وذلك حين تعمد إلى الأمر التالي: إنّه بدلاً من السعي إلى منع [١٩٣] الاعتداءات الممكنة على القانون، هي تأخذ رد الفعل إزاء الاعتداءات الواقعة على القانون باعتبارها شيئاً هامّاً (و«عادلا» (٣٢٧)). ومن هنا عارض فيشته ـ مع زيزار بيكاريا(١٨٢) (٣٢٨) ـ وضد كنط ـ عقاب الموت أيضاً. وبعين الضد من ذلك دافع فيشته عن الأطروحة التي هي مناسبة للقانون والتي تقضي بأنّه ينبغي أن نمنع الوقوع في الجريمة بواسطة التهديد بالعقاب.

---

(١٨١) Ebd., § 20, S. 261.

(١٨٢) Vgl. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764) (*Über Verbrechen und Strafen*).

«إنّ الغاية من القانون الجنائي هي ألّا تظهر الحالة التي تدعو إلى تطبيقه أبداً»[(١٨٣)].

في الفقرة ٢١ أكّد فيشته أوّلية الوقاية الاستشرافية، المؤسَّسة كلّيةً على نظرية الدولة، وذلك في مقابل القصاص بأثر رجعي(٣٢٩): «إنّ هدف الدولة هو أن تمنع اعتداءات مواطنيها من الوقوع أكثر منه أن تعاقبهم عندما تقع فعلاً»[(١٨٤)]. بدلاً من الانتقام من الظلم الحاصل، فإنّه يجب، عن طريق التهديد بالعقاب، «أن تُقمَع الإرادة السيّئة» (وهو معنى الردع؛ وفي المصطلح المعاصر: الوقاية العامة السالبة) و«أن تُصنَع الإرادة الخيّرة المفقودة» (الوقاية العامة الموجبة). وإنّ ما ينتظره فيشته من التهديد بالعقاب فضلاً عن ذلك هو مفعول الوقاية الاجتماعية: إذْ حتى عند الفاعل الذي صار مجرماً فإنّ العقاب يمكن أن يكون سبباً في «أن يحفظه من القصاص المماثل في المستقبل» (سلباً) وأن يحثّه على السلوك الموافق للقانون (إيجاباً).

ومن أجل الوصول إلى هذا النوع من مفاعيل الوقاية على أرض الواقع أيضاً فإنّه ينبغي أن يكون مقياس تقدير العقاب هو مبدأ «الوزن المضاد (٣٣٠) الكافي».

«ينبغي على كلّ فرد ضرورةً أن يخاطر بحقوقه وحرياته الخاصة (أي ملكيته بالمعنى الواسع للكلمة) تحديداً بقدر ما تسوّل له نفسه، بسبب الأنانية أو بسبب التهوّر، أن يعتدي على حقوق الآخرين، (وهو العقاب بالخسارة المتساوية، poena talionis، ليعلم كلّ فرد أنّ: ما تسيء به إلى الغير، أنت لا تسيء به إلى الغير بل إلى نفسك فحسب)»[(١٨٥)].

تكمن مشروعية العقاب من حيث هو وزن مضادّ في أنّها لا تفعل شيئاً آخر سوى التعبير عن ماهية الاعتداء على القانون، وذلك من جهة أنّ «كلّ إرادة مخالفة للقانون إنّما لا تدمّر إلّا نفسها»[(١٨٦)]. هذا هو مبدأ

(١٨٣) Ebd., S. ProductID262 f262 f; vgl. auch S. 282 ff.

(١٨٤) Ebd., S. 292.

(١٨٥) Ebd., S. 263.

(١٨٦) Ebd., § 14, S. 141.

رد الفعل الكامن في الاعتداء على القانون، إنّ عملية تجريد أيّ شخص من حقّ يعود إليه هي عملية نفي لكل حقوقنا نحن أنفسنا، كلّ اعتداء على القانون هو فقدان للأمن الخاص بالفاعل ذاته، ونحن نعثر على هذا الدليل في **نظرية القانون** الكنطية أيضاً: «إنّ من يسرق إنّما يجعل ملكية كل الآخرين في وضع غير مأمون؛ وهو قد حرم نفسه بذلك [. . .] من الأمن الذي من شأن كلّ ملكية ممكنة»(١٨٧).

وقد أضاف فيشته إلى عقد التكفير عن الخطأ الأوّل عقدَ تكفير ثانياً، يهمّ الغاية من الوقاية الخاصة الموجبة.

«إنّ الجميع يعدون الجميع بأن يمنحوهم فرصة أن يجعلوا أنفسهم قادرين من جديد على العيش داخل المجتمع، إذا كانوا في الوقت الحاضر قد وجدوا أنفسهم غير قادرين على ذلك، وأن يقبلوا بهم من جديد في ما بينهم، وهو أمر متضمّن في صلب العقد، بعد أن يتحسّنوا»(١٨٨).

وفي ما يتصل بالمجرمين فإنّ العقاب إنّما هدفه عموماً ـ حسب فيشته ـ هو أن يعيدهم من جديد إلى المجتمع بوصفهم أناساً «تمّ إصلاحهم(٣٣١)»، ومن خلال المصالحة معهم أن يوطّد أركان الجماعة القانونية. وعلى ذلك توجد حالتان لم يعد ثمّة فيهما سوى الإقصاء النهائي من المجتمع، في الحالة الأولى أن يُنظَر إلى محاولة إصلاح المجرمين بعد فترة محددة بوصفها محاولةً فاشلةً (لأيّ سبب من الأسباب)، ونتيجة لذلك يجب أن يتمّ آخر الأمر وبشكل نهائي طرد المجرم «من المجتمع باعتباره غير قابل للإصلاح»(١٨٩). أمّا الحالة الثانية فهي القتل (فيشته: «القتل المتعمّد مع سبق الإصرار»). هنا يجب حتى أن لا تتمّ محاولة إصلاح، إذْ، حسب فيشته، كل قاتل هو بالقوة (٣٣٢) (على وجه الاحتمال وأغلب الظن) مجرم انتكاسي (٣٣٣)، إنّ القاتل «ينبغي أن يُستبعَد استبعاداً مطلقاً» فوراً(١٩٠).

وتبعاً لذلك، فإنّ فيشته قد وحّد بين جميع غايات نظريات العقاب

(١٨٧) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 333.

(١٨٨) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), SW III, S. 272.

(١٨٩) Ebd., S. 276 f.

(١٩٠) Ebd., S. 277 f.

الثلاثة ضمن تصوّر مميَّز: إنّ الغاية العامة من مؤسسة العقاب القانوني هي منع الظلم، ذلك أنّ التهديد الذي يتمّ التلويح به بشكل عمومي وعلني ومعلوم للجميع والتنفيذ العمومي والعلني للعقاب إنّما يجب أن يفعل مفعولهما على سبيل الوقاية العامة. أمّا القصاص وبعين الضدّ من ذلك فهو المقياس الهادي عند تقدير العقاب: عقوبة العين بالعين(٣٣٤) باعتبارها «وزناً مضاداً كافياً»، وأمّا القيام بالعقاب وإعادة الإدماج في المجتمع فهما يهدفان إلى الوقاية الخاصة.

إنّ القانون ـ حسب فيشته ـ هو المفهوم الجامع لتلك المعايير التي في نطاقها يؤمّن الأشخاص الاعترافَ المتبادل بدوائر حريتهم الخارجية. فمن حيث هم أحرار ومتساوون، هم يمأسسون (٣٣٥) حقوقهم ضمن اتفاق طوعي وانطلاقاً من مصالح معترَف بها بشكل متبادَل. وتبعاً لذلك، فإنّ القانون الجنائي ينبغي أن يكون قابلاً للاشتقاق من مطلب مَنْح الحرية بشكل متبادل. كذلك فإنّه لا يكون مشروعاً، حسب فيشته، إلّا لأنّه وبقدر ما أنّه يمكن أن يُعاد بناؤه بوصفه مؤسسة من شأن جماعة قانونية من الأشخاص، مشيَّدة على الاتفاق العقلي. وإنّ فيشته، من خلال تأسيس القانون والقانون الجنائي على نظرية الاعتراف، لم يقم فقط بممارسة تأثير ملحوظ على التفكير القانوني الهيغلي، إذ بالرغم من بعض الوجوه من الإهمال لفيشته، التي هي من منظورنا اليوم لا تقبل الجدال، فإنّ نزعته المساواتية التعاقدية والنظرية الاتحادية لمقاصد العقاب، المؤسَّسة على نظرية الاعتراف [١٩٣] هي ذات أهمّية نسقية حتى بالنسبة إلى شطر من فلسفة القانون الأوروبية المعاصرة.

جورج مور

٤ ـ شلنغ

على خلاف كنط وفيشته، لم يؤلّف شلنغ أيّ عمل مخصوص في فلسفة القانون أو فلسفة الدولة، وهذا أمر أكسبه سمعة المفكّر الغريب عن السياسة (٣٣٦) ـ خطأً: فإنّ القانون والدولة، من حيث هما نتيجتان للفعل التاريخي الحرّ للبشر، هما الشكلان السياسيان (٣٣٧) اللذان رأى فيهما نوعاً مستمرّاً من التحدّي ولم يكفّا عن استفزازه على الدوام، وعنده أنّ

القانون والدولة ينتميان بشكل حميم إلى ما يسميه «انتصار الذاتي على الموضوعي» ـ طبعاً بناءً على سبب لا يخلو من إحراج: إنّ الحرية التي تصنع التاريخ وتطبع تاريخية الوجود الإنساني، هي إشكالية وتبرّر الحاجة إلى نظام مؤسَّس على الضرورة (انظر الفصل ٨: التاريخ).

لقد جاء موقف شلنغ من العنصر السياسي مطبوعاً بضرب من الضدّ (٣٣٨) ـ ضدّ الثورات وضد الطوباويات، ولكن من دون التخلي عن بُعد المستقبل. وإنّ ملاحظاته عن القانون والدولة وعن العنصر السياسي لم يقع الحكم عليها في غالب الأحيان إلّا على أساس ارتباطه السياسي بعصره، ولكن ليس من منظور البناء النسقي لنظريته. لقد كان من غير المناسب ألّا يرى المرء لديه شيئاً آخر غير إعادة التشريع (٣٣٩) للماضي، وغير ارتداد طبقي ـ إقطاعي (٣٤٠) رجعيّ إلى النظام القديم (٣٤١) أو غير محاولة إعادة تأهيل لأسطورة نظام لا يمكن التعرّف عليه إلّا في «العصور الذهبية» التي مضت منذ أمد طويل، على أنّه اليوم مهدَّد بشكل مدني وحتى ـ حسب نظرة شلنغ إلى فترة ما قبل آذار/ مارس وثورة ١٨٤٨ ـ بشكل اشتراكي أو شيوعي من قِبل طبقة (٣٤٢) اجتماعية وحركة سياسية جديدة.

إنّ النظرية الفلسفية والعنصر السياسي إنّما يؤلفان لدى شلنغ علاقة فعل متبادل، هذا القول ليس مرادفاً للزعم القائل بأنّ الثورات منذ ١٧٨٩ إنّما تمثّل رابطة الأسس (٣٤٣) التي تشدّ هذه الفلسفة، إنّ الثورات والاشتراكية/ أو الشيوعية الناشئة هي مناسبات، لا أكثر ولا أقلّ. وتبدو المواقف الصريحة التي اتخذها شلنغ من ثورات ١٧٨٩ و١٨٣٠ و١٨٤٨، وكأنّها توحي بأنّه ينبغي أن نأخذ القبول المبكّر بالثورة الفرنسية والرفض المتأخّر للثورة الألمانية بمثابة أمارات على تحوّل أساس في رأيه إزاء تلك الثورات. إنّ ما تغيّر في واقع الأمر هو تصوّره للضرورة الوقائعيّة (٣٤٤) للدولة. لكنّ ما لم يتغيّر أبداً هو الفكرة القاضية بأنّ وظائف القانون ووظائف الدولة ليس لها أيّة قيمة في ذاتها وأنّها ليست مقبولة إلّا من حيث هي وسيلة نحو الغاية المتعلقة بحرية الفرد.

لقد انطبعت فلسفة شلنغ المبكرة بالمرافعة ضدّ الدولة وضدّ الأفكار السياسية الجوهرية للأنوار الفرنسية ذات النزعة المادّية؛ وفي صياغة أقدم برنامج نسقي للمثالية الألمانية:

«فكرة الإنسانية في المقدّمة، إذ إنّني أريد أن أبيّن أنّه ليس ثمّة فكرة عن الدولة، إذْ إنّ الدولة هي شيء ميكانيكي، كما إنّه لا وجود لفكرة عن مَكَنَة (٣٤٥) ما. وحده ما هو موضوع للحرية هو يسمّى فكرة. ينبغي علينا إذاً أن نذهب في ما أبعد من الدولة وذلك أنّ كلّ دولة إنّما ينبغي أن تعامل البشر الأحرار بوصفهم أتراساً آلية؛ وهو ما لا يجب عليها. لذا يجب أن تتوقّف. [. . .] الحرية المطلقة لكل الأرواح التي تحمل العالم المعقول في ذاتها والتي لا يحقّ لها أن تبحث عن الله أو عن الخلود خارج ذاتها»(١٩١).

(ليقرأ المرء ذلك الخطاب الذي ألقاه الدوق (٣٤٦) كارل فون فورتمبورغ (٣٤٧) سنة ١٧٩٢ ـ إنّما «الأمير» هو «الذي يتفطّن إلى التسلسل ويضع آلة الدولة برمّتها في مسار منظّم»(١٩٢) ـ فإنّه يستطيع أن يخمّن في نصّ أقدم برنامج نسقي للمثالية الألمانية إجابة مباشرة، ويجب ألا يكون مهمّاً في هذا الموضع إن كان شلنغ هو مؤلّف هذا النصّ أم لا؛ إذ قد يمكن أن يكون).

٤ ـ ١ الحرية وضرورة القانون والدولة

الحرية هي نقطة الانطلاق ونقطة النهاية في فلسفة شلنغ، وهذا يسوغ أيضاً بالنسبة إلى فكره السياسي، إنّ الحرية هي أساس التاريخ، الأساس الذي هو نفسه بلا أساس، والذي يجد بدايته في النشاط الحر للبشر على أنّ الحرية، من حيث ازدواجية إمكانيات الخير والشرّ(١٩٣)، هي أمر إشكالي، وهي تقود، على أشكال تاريخية متباينة، إلى نظام مؤسَّس على الضرورة، إنّ الحرية هي الثابت الذي لا يتغيّر في مسيرة شلنغ الفلسفية؛ فإنّ التغيّرات إنّما توجد في الصياغات المفهومية للضرورة والعلاقة العملية بين الحرية والضرورة.

ضمن تصوّر جذري أوّل، دافع (٣٤٨) شلنغ في مقالته **استنباط**

(١٩١) Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in: HW Bd. 1, S. 234 ff. Vgl. Hansen 1989.

(١٩٢) Georgii-Georgenau 1886, S. 12.

(١٩٣) Vgl. Marx 1981, 1982, Pieper 1985.

جديد للقانون الطبيعي سنة ١٧٩٦[١٩٤]، وهو نصّه الأكثر تفصيلاً في نظرية القانون، ليس عن الدولة بل عن ضرورة فهم **القانون** (٣٤٩) بوصفه الوجه الآخر من الحرية. وتقول المقدمة الكبرى ههنا إنّه ينبغي عليّ «أن أفكّر في الكينونة (٣٥٠)، التي تتجلى في كلّ وجود (٣٥١)، باعتبارها متطابقة مع ذات نفسي، مع الأمر الأخير، الذي لا يتغيّر فيّ» (الفقرة ٢)، وهذا مع النتيجة القائلة، «إنّ المطلب الأعلى لكل فلسفة عملية» إنّما يمكن أن يُعبَّر عنه في القضية التالية: «كن! بالمعنى الأسمى للكلمة؛ كفّ عن أن تكون أنت ذاتك ظاهرة؛ إطمح لأن تصير كائناً في ذاته!» (الفقرة ٣). إنّ العلم «الذي يعلّمني أن أثبت (٣٥٢) فرديّة الإرادة»، إنّما هو «علم القانون (٣٥٣) [. . .] وإنّ المبدأ الأساس الأعلى شأواً لكل فلسفة في القانون» إنّما يقول طبقاً للفقرة ٦٨:

«أنا أملك حقّاً في كلّ ما به أثبت فرديّةَ إرادتي من حيث صورتها».

في الفقرة ٧٢ تشكّلت ملامح دليل عن العلاقة بين الإتيقا والقانون[١٩٥]، سوف يستعيده شلنغ من جديد (انظر الفصل ٦: الحرية والعلم الخلقي والحياة الأخلاقية):

«إنّ الإتيقا إنّما تحلّ مشكلة الإرادة المطلقة من جهة ما تجعل الإرادة الفردية متطابقة مع الإرادة الكلّية، أمّا علم القانون فهو يحلّ تلك المشكلة من جهة ما يجعل الإرادة الكلية متطابقة مع الإرادة الفردية. فإذا أمكن لهما أن يؤدّيا مهمّتهما على أكمل وجه، فإنّهما سينتهيان من حيث هما علمان متضادّان».

وطبقاً لذلك ففي ميدان الإتيقا «لا يمكن للمبدإ الأساس الأعلى للقانون بكلّيته أن ينصّ على ما ينصّ عليه إلّا بشكل سالب: لا يحقّ لك أبداً أيُّ شيء من شأنه أن يؤدّي إلى إبطال فرديّة الإرادة من حيث

---

(١٩٤) قارن لهذا الغرض التأويل المفصّل ضمن: - Hollerbach 1957, S. 97-122 und Hofmann 1999, S. 33 ff.

(١٩٥) قارن حول «الإتيقا باعتبارها تأميناً للأخلاق» و«القانون بوصفه وقايةً من الإتيقا الحاصلة»: Hofmann, 1999, pp. 71-76.

وحول الفصل بين الإتيقا والقانون، قارن: المصدر نفسه، ص ٧٩.

صورتها» (الفقرة ٧٤)، كذلك فإنّ «مشكلة فلسفة القانون برمّتها» لا تكمن في أيّ شيء آخر سوى في «أن تثبت صورة الإرادة الفردية» (الفقرة ٨٨) وأن تعلّل كيف أنّ «مادّةَ إرادتي هي ليست معيَّنةً أو قابلة للتعيين بأيّ شيء آخر سوى بهذه الإرادة» (الفقرة ٩٢)(١٩٦).

كذلك فإنّ ما «تعيّنه مادّةُ الإرادة الكلية هو فقط وبشكل حصري صورة الإرادة الفردية»(الفقرة ٩٧)، و«إنّ الإرادة الكلية لن تعود موجودة بمجرّد أن يتعلّق الأمر بإنقاذ الحرية» (الفقرة ١٤٤). إنّ القانون الطبيعي التقليدي، كذا أراد شلنغ لهذه المقالة أن تنتهي، إنّما شأنه أن يقود «بالضرورة إلى مشكل جديد: أن نجعل القوة الفيزيائية للفرد متطابقةً مع القوة الخلقية للقانون، أو إلى المشكل المتعلق بحالة ضمنها يكون العنف الفيزيائي أيضاً في جانب القانون على الدوام، بيد أنّه حين ننتقل إلى حلّ هذا المشكل، نحن ندخل أيضاً في مجال علم جديد» (الفقرة ١٦٣).

إنّ شلنغ ههنا إنّما يأخذ في الاعتبار نظريةً ما في الدولة، فذلك ما لا يحتاج إلى تعليق. بيد أنّه سوف يؤسّسها تقريباً على نقد القانون الطبيعي التعاقدي، كذلك سوف يصمّم شلنغ في العشرية اللاحقة على القيام بنقد ذاتي لمقالته ذات النزعة الفردانية استنباط جديد للقانون الطبيعي. وعلى ذلك أيضاً، فإنّ النظرية الذرائعية (٣٥٤) للقانون (أنّ القانون يعوّض العجز العقلي (٣٥٥) للفرد) والنظرية الوظيفية للدولة (أنّ الدولة هي السلطة التي تفرض عقوبات القانون)، اللّتين قدّمهما شلنغ سنة ١٨٠٠ ضمن مقالته **نسق المثالية المتعالية**(١٩٧)، هما لن تُلبّيا مطالبه؛ فهو قد تخلّى عنهما بعد وقت وجيز لصالح ميتافيزيقا في قلبها تقع نظرية العنصر العضوي (٣٥٦).

ويبيّن نصّ شلنغ **حول ماهية العلم الألماني** انطلاقاً من سنة ١٨١١ لأيّ سبب هو قد تخلّى عن تصوّره الجذري المبكّر:

«ما يهمّ العلاقةَ الكلية للبشر بعضهم ببعض قبل كلّ شيء، وهي

---

(١٩٦) حول علاقة القانون والإتيقا وحول مشكل السببية، قارن مقالة شلنغ: Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795), SW I, S. 233 ff.

(١٩٧) Vgl. Hollerbach 1957, S. 122-140.

نقطة انطلاق النظريات ونقطة ارتكازها جميعاً، إنّما كانت الشخصية المطلقة للفرد (٣٥٧). ليس من أجل أن تنشأ جملة تأخذ شكل الكلّ، محبّةً فقط في جملة ما، بل من أجل أن يستطيع الفرد أن يوجد معزولاً ومفصولاً، إنّما وُجد القانون (٣٥٨) والنواميس (٣٥٩) [...]. على هذا الادّعاء غير المعقول للأنانية المطلقة إنّما تأسّس علمٌ [...]، وقانون طبيعي مزعوم، يمنح كلّ الناس حقاً متساوياً في كلّ شيء، ولا يعرف أيّ واجبات ملزمة من الداخل، بل فقط إكراهاً خارجياً، ولا أيّ أفعال موجبة، بل نواهيَ فقط وتقييدات فقط [...]. ثمّ، من رحم هذه المنابع العكرة للأنانية المخجلة وعداوة الكلّ ضدّ الكلّ، نشأت الدولة عبر الاتفاق البشريّ والتعاقد المتبادل. [...] المَكْنَنَةُ (٣٦٠) التامّة لكلّ المواهب وكلّ التاريخ والمنشآت، إنّما هو هنا الهدف الأسمى. يجب أن يكون كلّ شيء بالضرورة داخل الدولة، ليس كما يوجد كلّ شيء بالضرورة داخل عمل إلهيّ ما، بل كما يوجد كلّ شيء داخل آلة ما بواسطة الإكراه، بواسطة الدفع الخارجي»(١٩٨).

بالرغم من قربه من كنط ومع أنّه لم يرفض فكرته عن إرساء نظام قانوني قائم على المواطنة العالمية، فإنّ شلنغ كان منذ وقت مبكّر لا يرى أيّة أسباب وجيهة لنزعة التفاؤل التي كانت تحدو كنط في مقالة **السلم الدائمة** سنة ١٨٠٤. ومتى قرأ المرء دروس فورتزبورغر (٣٦١) عن **نسق الفلسفة الكاملة** سنة ١٨٠٤، وجدها تؤكد أنّ «الأفكار الإنسانية (٣٦٢) عن عصر ذهبي مستقبلي، وسلم دائمة... الخ. [...] هي في شطر كبير منها [قد فقدت] دلالتها. فإنّ العصر الذهبي إنّما شأنه أن يأتي من نفسه، حين يتمثّله كلّ امرئ في ذاته، ومن كان يملكه في ذاته، لا يحتاج له خارج ذاته(١٩٩). «وممّا ينتج عن ذلك أنّ شلنغ، على نحو مغاير لهيغل، لا يتصوّر القانون والدولة بوصفهما كيانين (٣٦٣) لهما منزلة الجوهر، بل هو يعرض على الدوام قواعد وأحكاماً (٣٦٤) وظيفية وذرائعية، إنّ القانون والدولة هما عنده ضروريان تاريخيّاً؛ هما نتائج لتلك الحرية التي يمكن أن تُمارَس أيضاً في اختيار الشر.

(١٩٨) Schelling, *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), SW VIII, 10 f.

(١٩٩) Schelling, *System der gesamten Philosophie* (1804), SW VI, S. 563 ff.

هذا التحوّل في تصوّراته دلّل عليه من قبلُ **نسقُ المثالية المتعالية** [١٩٦]سنة١٨٠٠؛ ههنا عكف شلنغ على دراسة تأمّلاته في نظرية القانون ونظرية الدولة على نحو لا يزال في مقربة من كنط وإن كان بعدُ على مسافة منه. ههنا أيضاً كانت مشاكل الفلسفة الخلقية ذات دلالة، من دون شكّ ليس على المستوى المادي بل في أفق «الاستنباط (المتعالي) لإمكانية التفكير في المفهومات الخلقية بعامة ولإمكانية إيضاحها»[٢٠٠]. وإنّ المشكل الأساس الذي وجد شلنغ نفسه في مواجهته ـ على نحو ليس مختلفاً عن كنط ـ هو مشكل الحتمية، مشكل العلاقة بين الحرية والضرورة. وقد دافع شلنغ عن طريقة في الحل يُفترَض لها أن تقود من خلال مفهومي الطبيعة الثانية و«القانون الطبيعي لغاية الحرية» إلى تحقيق نحو من التناغم بين الحرية والضرورة:

«إنّ الطبيعة لا تستطيع أن تفعل بالمعنى الأصيل للكلمة، لكنّ الكائنات العاقلة يمكنها أن تفعل، بل إنّ التفاعل بين هذا النوع من الكائنات عبر وسط العالم الموضوعي إنّما هو شرط الحرية. أمّا البحث في ما إذا كانت كل الكائنات العاقلة تقيّد أو لا تقيّد فعلها بإمكانية الفعل الحرّ لسائر الكائنات الأخرى كافّةً، فذلك يتوقّف على صدفة مطلقة، على التحكّم (٣٦٥). وهذا لا يمكن أن يكون. [. . .] ينبغي أن نكون قد جعلنا من المستحيل أن يتمّ، بسبب الإكراه الذي يمارسه ناموس (٣٦٦) لا يتزعزع، إبطال حرية الفرد في أثناء تفاعل الجميع مع بعضهم بعضاً. [. . .] ينبغي أن نرسيَ بوجه ما طبيعةً ثانية وعليا فوق الطبيعة الأولى، ضمنها يسود ناموس طبيعي (٣٦٧)، ولكن ناموس طبيعي من نوع آخر تماماً، مثلما هو الحال في الطبيعة المرئيّة، أي ناموس طبيعي لأجل الحرية. بشكل لا يرحم وبالضرورة الحديدية التي بها يتبع تأثيرها عن السبب في الطبيعة المحسوسة، إنّما ينبغي في هذه الطبيعة الثانية أن ينتج عن التدخّل في حرية الغير تناقض مباشر مع الغريزة الأنانية. هذا النوع من الناموس الطبيعي، كما تمّ وصفه تحديداً، هو الناموس القانوني (٣٦٨)، والطبيعة الثانية، التي ضمنها يكون هذا الناموس سائداً، هي الحالة الحقوقية التي يقع من ثمّة استنباطها بوصفها هي شرط الوعي الدائم»[٢٠١].

---

(٢٠٠) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 532.

(٢٠١) Ebd., S. 582 f.

لم يعد شلنغ يشاطر عصر التنوير في تفاؤلية العقل والتقدم والقانون، بما في ذلك حتى تفاؤلية كنط، وهو يستهجن أوّلية ما للأخلاق على القانون:

«إنّ كون الحالة الحقوقية يجب أن تكون تتمّة فقط للطبيعة المرئية، إنّما ينتج عنه بالتحديد أنّ النظام الحقوقي ليس نظاماً خلقيّاً، بل هو مجرد نظام طبيعي، لا يمكن ولا يجوز للحرية أن تقدر عليه إلّا بقدر ما تقدر على الطبيعة المحسوسة. ومن ثَمّ فإنّه ليس من العجيب أنّ كلّ المحاولات الهادفة إلى تحويله إلى نظام خلقيّ، إنّما تبدو في تهافتها، وعبر اختلالها هي نفسها وعبر النزعة الاستبدادية في هيئتها الأكثر إخافة، بمثابة النتيجة المباشرة له»(٢٠٢).

قد يمكن لفكرة القانون بوصفه «طبيعة» ثانية أن تثير فينا لأوّل وهلة بعض السخط أو الحيرة، إلّا أنّ شلنغ يعرف ويشاطر ملاحظات كنط الرصينة عن حدود السببية الطبيعة وحدود الحتمية. وعلى ذلك ثمّة سببان وجيهان لكونه قد أسّس مفهوم القانون على الطبيعة. (١) أمّا السبب الأول فهو من نوع أنطولوجي؛ إلّا أنّه يُستخدَم من أجل تسويغ(٣٦٩) أهداف ذرائعية: هذه الطبيعة ليست كينونة خارجة عن الإنسان؛ بل هي على الأرجح تشتمل أيضاً على تلك «الطبيعة الثانية» الإنسانية، حيث تتعايش الضرورة والحرية؛ ولهذا السبب يمكن للطبيعة أن تصلح بوصفها تأسيساً للقانون. (إنّ هيغل يتكلم أيضاً في فلسفته القانونية (الفقرة ٤) عن القانون بوصفه «طبيعة ثانية»، ولكن على خلاف شلنغ في سياق ضرب من ميتافيزيقا الروح: إنّ «نسق القانون [هو] مملكة الحرية المتحقّقة، عالم الروح الذي أنتجه من صلب ذاته بوصفه طبيعة ثانية»(٢٠٣). (٢) وأمّا السبب الثاني فهو من نوع ذرائعي صراحةً وعلى المستوى النظري هو على مقربة من استعمال(٣٧٠) كنط للطبيعة في نظريتي التاريخ والقانون: لا تقتضي الحرية الإنسانية في حدّ ذاتها(٣٧١) الأمل في نظام ترتيب فيه تكون حريات الجميع متوافقة مع بعضها بعضاً؛ وحدها غائية

---

(٢٠٢) Ebd., S. ProductID583 f583 f.

(٢٠٣) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), HW Bd. 7, S. 46.

الطبيعة من شأنها أن تضمن آفاق تنظيم دستوري(٣٧٢) للعيش معاً على أساس المواطنة العالمية. إذْ إنَّ من واجب كلّ الأفراد أن يلتزموا بالضمان المتبادل للحرية والحقوق، هو أمر بالنسبة إلى شلنغ «مشكوك فيه وغير مؤكد، بل غير ممكن، لأنّ أغلبهم هم أبعد ما يكون عن ذلك فهم لن يفكروا في هذا الهدف ولو مرة واحدة»، إنّ سؤاله «كيف يمكن أن نخرج من هذا اللايقين؟» إنّما يحيل، كما لدى كنط، «إلى نظام خلقي للعالم»؛ ولكن، على نحو مغاير تماماً لما كان عليه الحال مع كنط، لم تعد بداهتُه مضمونة من طريق العقل:

«ولكن كيف يريد المرء أن يقيم الدليل على أنّ هذا النظام الخلقي للعالم يمكن أن يتمّ التفكير فيه باعتباره يوجد على نحو موضوعي، باعتباره مستقلاًّ عن الحرية استقلالاً مطلقاً؟ إنّ النظام الخلقي للعالم، كذا يمكن للمرء أن يقول، إنّما يوجد بمجرّد أن نقوم ببنائه، ولكن أين تمّ بناؤه؟ إنّه الأثر المشترك لكل العقول، نعني متى كان الجميع بشكل غير مباشر أو بشكل مباشر لا يريدون شيئاً آخر سوى هذا النوع من النظام بالتحديد، وطالما أنّ الأمر ليس هو على هذا النحو، فهو لا يوجد أيضاً»(٢٠٤).

لو كان شلنغ هو هيغل **فلسفة القانون** سنة ١٨٢٠، إذاً لكان على المرء أن ينتظر في هذا الموضع تحليلات عن المجتمع المدني، لكنّ ما يحرّك أحكام شلنغ السياسية هو في المقام الأوّل [١٩٧] ضيقه وتبرّمه من عدم استقرار «المجتمع الحديث»؛ أمّا البنية السياسية والاقتصادية للمجتمع المدني فهو لا يهتمّ بها؛ كما إنّه لم يكن ملمّاً بالاقتصاد الوطني الكلاسيكي، ويظهر شلنغ غير مهتمّ بالمجتمع المدني إلى حدّ أنّه لا يتكلّم عنه إلّا ضمن **دروس في**(٣٧٣) **منهج الدراسة الأكاديمية** سنة ١٨٠٣، وذلك بشكل عرضي في سياق مشكلة الحرية العلمية:

«إذا كان المجتمع المدني يبدو لنا في شطر كبير منه بمثابة نشاز شديد في الفكرة والواقع، فذلك من أجل أنّ عليه مؤقّتاً أن يتّبع غايات مغايرة تماماً لما ينبثق عن ذلك، والوسائل تصبح طاغية إلى حدّ بحيث إنّها تقوّض

---

(٢٠٤) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 596.

الغاية ذاتها التي اختُرعت من أجلها. [. . .] إنّ المجتمع المدني، طالما كان ينبغي عليه أن يتّبع على حساب المطلق غايةً إمبريقيةً، فإنّه لا يستطيع أن ينتج إلّا هويةً ظاهريةً وقسريةً وليس هويةً حقيقيةً وباطنيةً»(٢٠٥).

وعلى خلاف كلام شلنغ في القانون فإنّ كلامه في الدولة يتميّز بنبرة النقد. وفي إطار تحليلاته الفلسفية لما ينتج عن الحرية إزاء(٣٧٤) ضرورة النظام القانوني، لا تستطيع الدولة أن تكون لا موضع «الحياة الأخلاقية» الهيغلية ولا ضرباً من الواجب(٣٧٥) الخلقي.

٤ ـ ٢ نقد الدولة

لا يدعو شلنغ إلى أيّ استغناء عن الدولة بما هي مؤسسة ضمان النظام، بل هو يطالب في السياسة اليومية بإزاء التطوّر السياسي الذي كان يحيّره بوجود الدولة «القوية»، بل حتى الدولة «الاستبدادية». وبالرغم من أنّ الفرق مع هيغل يمكن أن يكون أكبر من ذلك فإنّ الأمر يتعلّق بضرب من المبادلة (٣٧٦) بين الحرية والدولة. ومن وجهة نظر نسقية، فإنّ شلنغ قد أصرّ على مطلبه: إنّ الدولة «يجب أن تزول»؛ فطالما هي توجد، فإنّه ليس ثمّة سوى مشروعية وحيدة: أن تكون وسيلة لحرية الأفراد، إنّ دولة تستمدّ مشروعيتها بهذا الشكل هي بلا شك غير موجودة، وإنّ شلنغ أكثر من مرتاب بالنسبة إلى السؤال عمّا إذا كان ينبغي تحقيقها على أرض الواقع.

في طور مبكّر، ضمن **دروس حول** (٣٧٧) **منهج الدراسة الأكاديمية** سنة ١٨٠٣ ـ وبالرغم من استعماله للفظة «الجهاز العضوي» (٣٧٨) على نحو مغاير تماماً للرومانسيين السياسيين من قبيل ج. غورس (٣٧٩) وأ. مولر(٣٨٠) ـ عيّن شلنغ الدولةَ بوصفها «جهازاً عضوياً موضوعياً للحرية»(٢٠٦)، ضمنها يتمّ بلوغ تناغم ما بين الضرورة والحرية:

«إنّ الظاهرة التامة [. . .] هي الدولة التامة، التي يتمّ بلوغ فكرتها، حالما يكون الجزئي والكلي شيئاً واحداً بإطلاق، وحالما يكون كلّ ما

(٢٠٥) Ebd. S. 312.

(٢٠٦) Ebd. S. 312.

هو ضروريّ في الوقت نفسه حرّاً، ويكون كلّ ما هو حادث بشكل حرّ في الوقت نفسه ضرورياً»(٢٠٧).

ومتى قُرئت في سياق آخر، فإنّ هذه المقاطع ينبغي ألا تُفهَم أيضاً بوصفها منحنيات(٣٨١) ميتافيزيقية لـ«فكرة ما عن الدولة». إنّ الدولة هي على المستوى التاريخي ضروريّة؛ وفي الوقت نفسه ينبغي أن نضع في الاعتبار حدود فعاليتها؛ إذ يجب عليها أن تنحصر في ما ينبغي ضبطه وتنظيمه ضرورةً؛ وعلى صعيد الممارسة (٣٨٢) ـ حسب شلنغ في نصّه **دروس شتوتغارت الخصوصية** (٣٨٣) ـ لا يجدر بها أن تكون لا قوية جداً ولا ضعيفة جداً(٢٠٨):

«إذا أراد المرء أن يمنح الدولة وحدة القوة، فإنّها سوف تسقط في الاستبداد الأكثر شناعةً: وإذا حصر السلطة العليا للدولة بواسطة الدستور والطبقات(٣٨٤)، فإنّها لن تمتلك القوة المناسبة»(٢٠٩).

لا تكاد توجد صياغة أخرى ممثّلة بهذا القدر للفهم النقدي الذي طوّره شلنغ عن الدولة مثل الميزان النظري التاريخي، المسجّل لدافع الخطيئة الأولى، الذي أقامه قبلُ سنة ١٨١٠:

«إنّ الوحدة الطبيعية، هذه الطبيعة الثانية فوق الطبيعة الأولى، التي إليها ينبغي على الإنسان أن يحمل حريته مرغماً، إنّما هي الدولة، والدولة هي بذلك [. . .] نتيجةٌ للّعنة الملقاة على الإنسانية [. . .]. ومعروف بعامة كم بذل الناس من جهد، وخاصةً منذ الثورة الفرنسية والمفاهيم الكنطية، كي يروا طريقةً يمكن معها أن تكون الوحدة متوافقة مع وجود الكائنات الحرة، وبالتالي كيف تكون الدولة ممكنةً، تلك التي هي على الحقيقة شرط الحرية القصوى الممكنة، بيد أنّ هذه الدولة هي غير ممكنة»(٢١٠).

من المنطقي أنّ شلنغ قد كان بذلك الفيتو (٣٨٥) النظري الذي أصدره لاحقاً ضدّ «مجرّد البقاء» الترميمي (٣٨٦) «(السالب في

---

(٢٠٧) Ebd., S. ProductID313 f313 f.

(٢٠٨) Schelling an Maximilian II., 17. 12. 1848. In: T/L, S. 241 f.

(٢٠٩) Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), in: Vetö, S. 174 f.; vgl. Vetö 1971.

(٢١٠) Ibid., SW VII, S. 461.

أساسه)»[٢١١]، يستهدف الدولة أيضاً: حتى الدولة القائمة لا تستحق أن يتمّ الإبقاء عليها، إنّ نقد الدولة إنّما يخترق فلسفة شلنغ بكاملها، كما إنّ الأسباب النسقية لحكمه لن تتغيّر في «فلسفته الموجبة»، من ذلك ما جاء في الدرس ٣١ من دروس مونشن (٣٨٧) في **تأسيس الفلسفة الموجبة** (٣٨٨) التي ألقاها في شتاء ١٨٣٢/ ١٨٣٣، وذلك في سياق نقد حادّ لهيغل:

«إنّ الدولة، مهما احتوت في ذاتها على كثير من الأشياء الموجبة، فإنّها على ذلك تنتمي على الضدّ من كلّ ما هو موجب، وعلى الضدّ من كلّ ظواهر الحياة الأخلاقية والروحية العليا، إلى صفّ الأشياء الأكثر سلبيّة. [...] وإنّ المهمّة الحقيقية ولكن غير المفهومة لعصرنا هي تقييد وتحديد الدولة ذاتها والدولة بوجه عام، بمعنى في كلّ شكل من أشكالها، وليس فقط في شكلها الملكي(٣٨٩)»[٢١٢].

[١٩٨] كذلك فإنّ دروس برلين بدءاً من سنة ١٨٤١ عن **فلسفة الميثولوجيا** لم تُدخل أدلّة جديدة في ما يخص نقد الدولة. غير أنّ الالتباس القائم على الدوام بين التبرير النسقي وبين الحكم السياسي الآني قد صار الآن واضحاً بحيث لا يمكن إغفاله: إنّ «نقد الدولة» الفلسفي والمطالبة السياسية بضرورة «الدولة القوية»، وتدعيم ذلك بالإشارة إلى تجارب عينيّة، إنّما هما أمران يوجدان تقريباً بشكل مباشر الواحد بجانب الآخر. أمّا الأسباب فهي غنيّة عن البيان: إنّها الأحداث الثورية لعام ١٨٤٨.

٤ ـ ٣ ثورة ١٨٤٨

يميل شلنغ إلى التأثّر بالتجارب السياسية العينية؛ وهذا يصدق بالخصوص على فترة ما قبل آذار/ مارس وثورات ١٨٤٨. وإنّ شلنغ برلين هو شاهد عيان وملاحظ شديد القلق وناقد للثورة. والأمر الحاسم بالنسبة إلى تكوين حكمه هو اتصاله الوثيق بالبلاط والرؤوس المدبّرة لسياسة بروسيا كما بالبيت الملكي في بافاريا (٣٩٠)، إنّ المذكّرات اليومية مثل مذكّرة يوم ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٤٨ ليست استثناء.

(٢١١) Schelling an Maximilian II., 17. 12. 1848. In: T/L, S. 158.

(٢١٢) Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie* (1832/33), GGPh, S. 235.

«عند الظهيرة لدى صاحب السموّ الملكي الأمير فيلهلم (٣٩١) (الجنرال رايهر (٣٩٢)، العقيد ف. فيبر (٣٩٣)، ناظر الموازين والمكاييل). في البيت توجد المسوّدات المطبوعة في بافاريا عن الدستور [الاتحادي] المستقبلي، مع رسالة من الملك ماكس، [...] ويسود انشغال بسبب الاضطرابات الجمهورية في فرنكفورت»[٢١٣].

إنّ شلنغ هو، في ما يخص اتجاهات تطوّر الثورة، متشكّك بقدر ما هو بعيد النظر: هو ينبذها بسبب أهدافها الديمقراطية وبسبب الدور الذي تؤديه البروليتاريا فيها. فقد سجّل بشكل لاحق في المذكرة - اليومية التالية في مطلع عام ١٨٤٨، أنّه «كتبها قبل أحداث شباط/ فبراير الباريسية»:

«لا يزال الشأن السياسي يُستخدَم بوصفه ذريعة؛ لكنّ المرء يسمح لذلك بأن يتحقّق، وإنّ غول حبّ الذات والعصيان الكلي، الذي لم يعد يريد أن يعرف شيئاً عن ذاته، لا إلهياً ولا إنسانياً، والذي اعترى كلّ الطبقات واستولى على عدد أكثر فأكثر من الأفراد، سوف يظهر واضحاً للعيان، إنّ المرض يقع على مستوى أعمق بكثير من مستوى الآراء السياسية؛ لم يعد الكلام يتعلّق بقلب حكم ما أو سلالة حاكمة أو حتى بوزارة فحسب، بل إنّ القصد هو قلب المجتمع بكامله»[٢١٤].

إنّ شلنغ، الذي عاش ربع قرن أكثر من هيغل، هو الأوّل داخل المثالية الألمانية الذي أدرك الدور السياسي والاجتماعي الجديد للبروليتاريا، بمعنى أنّ التحدي لم يعد فقط ضدّ شكل تنظيمي معيّن للدولة، بل ضدّ المجتمع المدني بأكمله، وعلى خلاف هيغل، هو كان يعرف الاشتراكية الفرنسية والشيوعية المعاصرتين له، وإذا كان شلنغ يتحدّث سنة ١٨٣٤ في تصديره لترجمة كوزان (٣٩٤) إلى الألمانية وبشكل صريح عن «الفضيحة الكبرى للسانسيمونية (٣٩٥)»، فهو يعرف على نحو جليّ عمّا كان يدور الكلام[٢١٥]. (كانت مصادر شلنغ هي أوّلاً الترجمات

(٢١٣) Schelling, *das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution,* TGB 1848, S. 80.

(٢١٤) Ebd., S. 24.

(٢١٥) Schelling, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift V. Cousins* (1834), SW X, S. 223.

الألمانية. وكانت أوّل ترجمة لسان سيمون نُشرت في ألمانيا قد ظهرت سنة ١٨١٥ ضمن «الحوليات الأوروبية» من قِبل ناشر شلنغ كوطا (٣٩٦) في توبنغن (٣٩٧): كلود هنري دي سان سيمون (٣٩٨) وأغسطين تيرّي (٣٩٩)، عن إعادة بناء المجتمع السياسي الأوروبي(٤٠٠). كان تيرّي في وقت لاحق مراسلاً لشلنغ. ومن كان سنة ١٨٢٧ يحيل في ألمانيا على السانسيمونية، كان باستطاعته أن يكون مطّلعاً على ترجمات بازار (٤٠١) وبلانكي (٤٠٢) وبوشي (٤٠٣) وكارنو (٤٠٤) وكونت (٤٠٥) وأنفونتين (٤٠٦) وكذلك بيار لورو (٤٠٧)، المنشورة من قِبل فون بوخهولتز في «النشرية الشهرية الجديدة في ألمانيا». ههنا أيضاً ظهرت سنة ١٨٢٤ كتابات أوغست كونت عن الخطوط الأساسية لعلم سياسي لا ـ ميتافيزيقي).

وبالرغم من رفض الطوباويات الاجتماعية السانسيمونية فإنّ شلنغ كان يعرف بالفعل كيف يميّز بين التصوّرات التي كان يحاربها. وإنّ المقصود الحقيقي بنقده لم يكن الاشتراكية، التي هي مهمّة من حيث الإصلاحات السياسية والاجتماعية، بل الشيوعية المتأتّية من فرنسا. لم يكن نقد شلنغ يتوجّه ضدّ اشتراكية المصلحين، فالمسجّل في الأعوام الأخيرة من حياته، لأولئك الذين يتهيئون لإلغاء «كلّ الفوارق»، «حتى تلك التي لها لذاتها عقوبات عالم الأفكار، مثل الملكية والحيازة، اللّتين بهما يرتفع الإنسان أوّل الأمر فوق المادية المجرّدة، ولكن اللّتان، بسبب أنّ الطابع الحصري ينتمي إلى طبيعتهما، تُدخلان عدم المساواة، ـ يتهيئون لإلغاء كلّ ذلك، وقبل كلّ شيء لإلغاء «كلّ نفوذ وكلّ سلطة»، وبالتالي أن يشيّدوا السماء على الأرض منذ الآن ومن دون انتظار للسيّد [المسيح] الذي بمجيئه يمكن للمسيحيّة أن تواسي هذه الإنسانية الفقيرة والحمقاء»[٢١٦]. وفي سياق مباشر مع ما سبق يوجد التأمّل النظري التالي حول الدولة:

«العقل ـ أجل، ولكن ليس العقل السيّئ للفرد، بل العقل الذي هو

(٢١٦) Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, S. 537.

الطبيعة ذاتها، الكائن الذي يبقى قائماً ما وراء مجرّد الكينونة الظاهرة والعرضية، العقل في هذا المعنى إنّما يعيّن مضمون الدولة، لكنّ الدولة ذاتها هي أكثر من ذلك، فهي فعل العقل الأبدي، الفاعل ضدّ هذا العالم الوقائعي، بمعنى العقل الذي صار على وجه الدقة عقلاً عمليّاً، فعلٌ هو حقّاً قابل للمعرفة، لكنّه لم [١٩٩] يُستكشَف ولم يسبر غوره، بمعنى لا يقبل أن ينجذب إلى دائرة التجربة بواسطة البحث، إنّ الدولة إنّما لها من هذه الناحية وجود وقائعي»[٢١٧].

عرف شلنغ أيضاً برودان (٤٠٨)؛ ففي مراسلة مع مكسيميليان فون بايارن (٤٠٩) هو قد وصف الشيوعية باعتبارها «طوباوية متعصّبة»، تريد أن تحقّق على هذه الأرض مثلاً أعلى عن المجتمع الإنساني[٢١٨].

إنّ نقد الثورة في الثاني والعشرين إلى الرابع والعشرين من دروس **فلسفة الميثولوجيا**، التي صيغت قبل كل شيء إبّان السنوات ما بعد ١٨٥٠ لا يعكس بشكل يدعو إلى الاستغراب إلّا الشيء القليل عن تجربة شلنغ مع ثورة ١٨٤٨. إنّ الجُمل ضدّ فكرة الديمقراطية و«جريمة الانقلاب على الدولة» والدفاع عن حقوق الباطنية الفردية ضدّ الدولة الواقعية والمنافحة عن قانون العقل المشرّع للدولة في تاريخ الوجود (٤١٠)، هي أمور لا تؤثّر إلّا تأثيراً باهتاً على التجارب السياسية اليومية والآراء النسقية التي أودعها شلنغ في مذكّراته، وإنّ نصيحة شلنغ إلى الألمان قد اتّخذت كتعبير لها مسلّمات ومأثورات فهمه السياسي الذاتي لتاريخ عصره:

«دعوا [. . .] شعباً غير مسيَّس (٤١١) يرعد ويزبد، فإنّ أغلبكم يرغب في أن يكون محكوماً [. . .] أكثر ممّا يرغب في الحكم، وذلك أنّكم تحجزون راحة البال [. . .]، والروح والوجدان لأشياء أخرى، وتتطلّعون إلى سعادة أكبر من مشاحنات سياسية تعود كلّ سنة ولا تؤدي إلّا إلى الانقسامات الحزبية»[٢١٩].

---

(٢١٧) Ebd.

(٢١٨) Schelling, T/L, S. 278.

(٢١٩) Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie,* SW XI, S. 542 f.

وعلى ذلك فإنّ شلنغ الفيلسوف إنّما يتفكّر في المسألة السياسية على نحو مغاير؛ إذ بالنسبة إلى الفيلسوف، لم يجد مشكل الثورة حلاًّ على المستوى السياسي ولا هو قابل للحلّ من طريق عودة الملكية المظفّرة. إنّ شلنغ الشاهد على عصره قد انتظر لعام ١٨٤٩ «ثورةً جديدة، أكثر هولاً وأعمق نفاذاً»، وهذا التوقّع جعل «الحاضر على قدر من عدم البهجة [. . .] بحيث إنّ المرء سوف يرتدّ تماماً في نهاية الأمر إلى العالم الداخلي»[٢٢٠]. وبالرغم من ذلك فإنّ ثورة ١٨٤٨ قد أعادت شلنغ من الناحية الفلسفية إلى نواة نظريته، إلى فلسفة تاريخيّة الحرية، أمّا نبوءته فتقول:

«سوف تكون نهاية أزمة العالم الحاضر أنّ الدولة سوف توضع من جديد في مكانها الحقيقي ـ بوصفها شرطاً، بوصفها مسبَّقةً(٤١٢)، وليس باعتبارها موضوعاً وغاية للحرية الفردية»[٢٢١].

ويقدّم شلنغ التعليل التالي:

«وهكذا فإنّ الدولة هي، بالنسبة إلى التطوّر الأعلى، لا تعدو أن تكون سوى قاعدة، فرضية، نقطة مرور [. . .]. إنّ المتقدِّم إنّما يكمن في ما يتجاوز الدولة، لكنّ ما يتجاوزها هو الفرد، وبهذه العلاقة، بعلاقته الباطنية بالقانون، يجب علينا الآن أن نهتمّ مرة أخرى. إذا تأمّل المرء إلى أيّ حدِّ أنّ أغلب البشر لهم تعلّقٌ جدُّ ضعيف بالواجب، استنتج أنّه مهما كانت مراقبةُ القانون، المفروضة من خارج (من الدولة)، متسامحة، فهي قلّما تكون كافية؛ ذلك بأنّ القانون ذاته يتوجّه إلى الباطن، ومن أجل أنّ الدولة هي غير مكترثة إزاء النوايا (٤١٣)، فإنّ الامتحان بحسب تلك النوايا هو متروك تماماً للفرد. لا أحد عند الدولة هو منحطّ (٤١٤)، أمّا بالنسبة إلى القانون الخلقي فهو كذلك على نحو غير مشروط. إنّما الدولة هي شيء به يقبل المرء، وبإزائه هو يستطيع أن يسلك على نحو منفعل تماماً، على خلاف القانون الأخلاقي. إنّ الدولة، مهما كانت قوية، فهي لا تستطيع أن تؤدّي إلّا إلى عدالة خارجية وذلك يعني أيضاً إلى عدالة وقائعية؛ وعلى العكس من ذلك، مهما كانت الدولة أيضاً غير قوية،

(٢٢٠) Ebd., S. 549.

(٢٢١) Schelling an Karl [Schelling], 24. 7. 1849. In: Plitt, S. 220.

وحتى إذا انحلّت تماماً، فإنّ هذا القانون الباطني، المكتوب في القلوب، سيبقى، ولا يكون إلّا أكثر إلحاحاً. إنّ قانون (الدولة) الخارجي ليس هو ذاته سوى نتيجة لذلك الإكراه الباطني، ولذلك هو لن يدخل في الاعتبار حين يتعلّق الكلام بهذا الإكراه»(٢٢٢).

هذه الفكرة عن **الدولة**، التي هي «فقط قاعدة وفرضية ونقطة مرور»، والمعايير الأخلاقية والقانونية الناجمة عنها من شأنها أن تفوّض السلطة للدولة من منظور النظام الضروري و تضع لها حدوداً من منظور الحرية الفردية. وإنّ شلنغ لم يتّخذ أبداً أيّة مسافة عن فكرة القانون (٤١٥) بوصفه نتيجة الحرية وناظمها. أمّا ما يخصّ الدولة، فإنّ ثمّة لديه أسباباً ريبية ـ أنثروبولوجية وبراغماتية تتضافر معاً من أجل نظام إكراهي ومن أجل نزعة مضادة للدولة تحرّكها دوافع نظرية. وكان مكسيميليان الثاني فون بايرن قد سأل شلنغ في تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٨٥٣: «أيّة أفكار محرّكة للعالم من المرجّح أن تنتج عن اتجاه الزمن الحالي؟»(٢٢٣). في إجابته، أشار شلنغ قبل كلّ شيء وبشكل ملحّ إلى أنّ «إجابة مبرّرة علميّاً ينبغي أن ترجع في أقصى أعماقها إلى ضرب ما من فلسفة التاريخ»(٢٢٤)، من أجل أن تحصر استدلالها إلى أبعد حدّ ممكن في التاريخ المعاصر: كان شلنغ يخاصم، من جهة، ضدّ «الشيوعية»، ومن جهة، ضدّ «العقلانية السياسية»، لأولئك الذين وضعوا «النقاشات الدستورية»، وهو ينقد: «كونَ كلّ حسّ وفكر وإرادة للبشر هو أمر موجَّه إلى الدولة، وبالتالي إلى مملكة هذا العالم، ولكن في علاقة معادلة هو مصروف عن العالم الأعلى، عن مملكة الربّ، على نحو بحيث إنّ الأحزاب القصوى إنّما تريد، كما تقول، إحداث «السماء على الأرض»(٢٢٥).

[٢٠٠] لكنّ النتيجة النظرية التي يبلغها الفيلسوف هي على وجه

(٢٢٢) Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie,* SW XI, S. 553 f.

(٢٢٣) In: T/L, S. 240.

(٢٢٤) Ebd., S. 241.

(٢٢٥) Ebd., S. 278 f.

آخر؛ وهي تقول: إنّ «زمن التوجّه الحصري نحو الدولة» هو «إن لم يكن قد انقضى، فهو قد قارب تماماً على الانقضاء»[٢٢٦].

هنس يورغ زندكولر

٥ ـ هيغل

٥ ـ ١ «علم القانون» الفلسفي: المفهوم والفكرة

يرتكز التعريف الهيغلي المؤقت لفلسفة القانون على تمييز معيّن بين المفهوم والفكرة:

«إنّ علم القانون الفلسفي إنّما تتّخذ كموضوع لها فكرة القانون ومفهوم القانون وعمليّة تحقيقه الفعلي»[٢٢٧].

هذا التمييز يوحي بأنّ فكرة «المفهوم البسيط» أو المفهوم الذي هو، كما خصّصه هيغل عديد المرات، «المفهوم فحسب»[٢٢٨]، هي تضيف بُعدَ التحقيق الفعلي. إنّ تمييزاً من هذا النوع ومفهوم «الفعليّة» الذي هو مفهوم مفتاح، قد تمّ تأسيسهما وتبريرهما ضمن علم المنطق. ليس «المفهوم» تمثّلاً من تمثّلات ذات مفكّرة؛ وقد بدأ هيغل بمناقشة هذه الدلالة غير الصحيحة. ففي دلالته التامة، ليس المفهوم شيئاً آخر غير التفكير ذاته، الذي يطرح نفسه بوصفه ذاتاً لتطوّره الخاص؛ بذلك فإنّ المصطلح يشير إلى قدرة التفكير على توليد ذاته، إلى نشاط ذاتي (حتى نستعمل لغة فيشته) لا يفعل، إن صحّ التعبير، سوى مشاهدة «التفكير الذاتي» المعتاد (مثلاً تفكير الفيلسوف). بذلك فإنّ «الذات» الحقيقية للمفهوم ليست الوعي المتناهي، بل الواقع الفعلي في كلّيته، الذي يقول نفسه حسب تمفصلاته الأساسية (نعني حسب مفاهيم معيّنة) في المفهوم وبواسطته. ولذلك فإنّ «الأشكال المنطقية للمفهوم» ليست «أوعية ميّتة لا مبالية وغير فاعلة للتمثّلات أو الأفكار (٤١٦)»؛ إذ في هذه الحالة سوف

---

(٢٢٦) Ebd.

(٢٢٧) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), HW 7, S. 29.

(٢٢٨) Vgl. z. B. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 270.

تكون «معرفتها قصة تاريخية(٤١٧) هي بالنسبة إلى الحقيقة شيء زائد عن الحاجة ويمكن الاستغناء عنه»؛ بل هي بالأحرى «الروح الحي للواقع الفعلي»[٢٢٩]. وبالتالي فإنّ منطق هيغل هو إضفاء للموضوعية(٤١٨) على الفعل(٤١٩) الحاسم الذي بفضله يتجاوز المفهومُ باطنيّةً علاقة مفضّلة بنفسه ويختبر قدرته على تنظيم موضوعية الأشياء؛ وهكذا يجرّب نفسه بوصفه هيكلة محايثة للعالم. إنّ الفكرة من حيث هي «الموضوع ـ الذات»[٢٣٠] (٤٢٠) هي، في معنى المنطق التأمّلي، السيرورة»[٢٣١] (٤٢١) التي توحّد المفهوم الذاتي والموضوعية على نحو جدلي (أي من دون طمس للفرق بينهما).

وهكذا فإنّ الفكرة في المعنى الهيغلي هي شيء مغاير تماماً لـ «مجرّد فكرة»، حين يقصد المرء بذلك تمثّلاً ذاتيّاً يفتقر إلى الواقع الفعلي افتقاراً كاملاً؛ بل هي تعبّر بالأحرى عن هيئة المعقولية الخاصة بالعنصر الواقعي (بالموضوعية). ومتى نظرنا إليها على هذا النحو فإنّ المثالية التي يطالب بها هيغل («كلّ فلسفة حقيقية هي **مثالية**»[٢٣٢] إنّما تُردّ إلى الأطروحة الأساسية المضاعفة التالية: ليس ثمّة واقع فعلي، لا يكون من طبيعة مفهومية؛ ليس ثمّة مفهوم إلا من جهة ما يتموضع(٤٢٢) في العالم الطبيعي والإنساني. وأخيراً تعبّر هذه الأطروحة عن القناعة التأمّلية ـ الميتافيزيقية بأنّه توجد بين «العقلي» و«الفعلي»، أي بين «العقل الواعي بذاته» و«العقل الكائن»[٢٣٣]، اتّساق ديناميكيّ أساس.

بأيّ وجه يمكن لهذا التقديم للأطروحات الأساسية لمنطق المفهوم أن تساعد على فهم منزلة ما سمّاه هيغل «علم القانون الفلسفي»؟ إنّه يسمح له بأن يوضح التمييز الوارد في الفقرة ١ من **الخطوط الأساسية**

---

(٢٢٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 162 Anm, HW 8, S. 310.

(٢٣٠) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 466; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 162, HW 8, S. 309.

هذه التسمية مأخوذة من شلنغ.

(٢٣١) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 215; HW 8, S. 372.

(٢٣٢) Ebd., § 95 Anm., S. 203.

(٢٣٣) Ebd., § 6, S. 47.

لفلسفة القانون سنة١٨٢٠، لكنّ أوّل درس في فلسفة القانون ألقاه هيغل في فترة برلين هو يعود إلى سنة ١٨١٨[٢٣٤] بين «المفهوم» و«الفكرة»، والذي سيبرز من جديد من وراء الستار في الفقرة ٢:

«إنّ علم القانون هو جزء من الفلسفة، ومن ثَمّ فإنّ عليه أن يطوّر الفكرة، من حيث هي العقل الذي من شأن موضوع ما، انطلاقاً من المفهوم، أو، وهو الشيء نفسه، أن يرعى التطوّر المحايث الخاص بالأشياء ذاتها (٤٢٣). ومن حيث هو جزء فهو يمتلك نقطة بداية معيّنة، هي نتيجةُ وحقيقةُ ما مضى قبلُ وما يشكّل الحجة المزعومة عليه. ومن هنا فإنّ مفهوم القانون إنّما يقع، حسب صيرورته، خارج علم القانون؛ إذ إنّ استنباطه هو أمر مفترض سلفاً، وعلينا أن نأخذه بوصفه أمراً معطى»[٢٣٥].

وحين يذهب هيغل إلى القول بأنّ علم القانون هو «جزء من الفلسفة»، فإنّ الأمر لا يتعلّق بعلم القانون الوضعي، بل بـ «القانون الفلسفي»، أي بالقانون الطبيعي، وعلى نحو أكثر تحديداً: بالقانون العقلي. إنّه يمتنع عن أن يقابل، على طريقة نظرية القانون الطبيعي، ما بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، الواحد ضد الآخر على نحو مجرّد:

«أن نقول بأنّ القانون الطبيعي أو الفلسفي مختلف عن القانون الوضعي، وأن نحوّل ذلك إلى القول بأنّهما متضادّان ومتصارعان الواحد ضدّ الآخر، إنّما هو خطأ في الفهم كبير»[٢٣٦].

ما ينبغي علينا الآن أن نوضّحه هو لِمَ ذهب هيغل إلى أنّ «مفهوم القانون هو بحسب صيرورته إنّما يقع خارج إطار علم القانون»، هنا ينبغي علينا الإحالة على التميز المنطقي بين المفهوم والفكرة [٢٠١]، إنّ السبب في أنّ القانون هو «الحرية من حيث هي فكرة»[٢٣٧]، هو كونه يساهم في إضفاء الموضوعية على مبدإ هو لا يزال في بادئ الأمر مبدأ باطنياً وذاتياً؛ هذا المبدأ هو الحرية من حيث هي محمول نمطي للروح

---

(٢٣٤) Vgl. Klenner 1988.

(٢٣٥) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 2, HW 7, S. 30.

(٢٣٦) Ebd., § 3 Anm., S. 35.

(٢٣٧) Ebd., § 29, S. 80.

في تميّزه عن الطبيعة من حيث هي مملكة الضرورة. بذلك فإنّ الحرية هي المفهوم الذي يموضع نفسه على مستويات شتى (القانون المجرد، الخلقيّة، الحياة الأخلاقية. . .) ويتطوّر على هذا النحو بوصفه فكرة الشيء الذي هو القانون بالمعنى الأوسع نطاقاً. ويؤكّد هيغل بذلك أنّ القانون على الجملة (٤٢٤) إنّما يمثّل عملية موضعة لمبدإ ذاتي فحسب (للحرية)، هو «المفهوم البسيط» الذي من شأنه. هذا المفهوم ذاته هو نقطة انطلاق سيرورة الروح الذاتي، الذي هو الآن ما يجعل شيئاً من قبيل الاستنباط الفلسفي لمفهوم القانون أمراً ممكناً. ولهذا السبب تعرض الفقرات ٥ ـ ٢٨ من الخطوط الأساسية لفلسفة القانون تلخيصاً جامعاً للمراحل الأخيرة من تلك السيرورة، وبالتحديد لتلك التي تقود «الروح العملي» إلى أن يختبر ذاته بوصفه «روحاً حراً» أو بوصفه إرادة.

إنّ كلّ دائرة الروح الموضوعي أو دائرة القانون بالمعنى الواسع هي بسبب هذا المأتى مطبوعة ومختومة بالروح الحر الذاتي؛ إذ إنّ الحركة نفسها التي تشتمل عليها ـ تلك التي أطوارها هي القطاعات المختلفة لفكرة القانون ـ إنّما هي إجابة (٤٢٥) سالبة لحركة الروح الذاتي. وبينما ينبغي على هذا الروح أن يفوز بتعيّنه الخاص (الحرية) ضدّ الحالة الطبيعية (٤٢٦) المحيطة به على نحو أصلي في هيئة النفس (٤٢٧)، فإنّ القانون إنّما ينطلق من الحرية، من أجل أن يحوّلها إلى طبيعة. لكنّ هذه الطبيعة ليست بالطبيعة الأولى بل ـ ويمكن أن نقارن ذلك بأطروحة شلنغ ـ هي طبيعة ثانية. فهي مختلفة عن الأولى اختلافاً جوهرياً بقدر ما هي شيء «ينبغي أن يتمّ إنتاجُه وهو مُنتَج»[٢٣٨] من طرف الروح؛ ولذا السبب يمكن للمرء أن يقول إنّ الأمر يتعلق هنا بطبيعة ثانية «في ذاتها»:

«إنّ ميدان القانون هو العنصر الروحي بعامة، وأمّا مكانه الأقرب ونقطة انطلاقه فهي الإرادة التي تكون حرة على نحو بحيث إنّ الحرية إنّما تشكّل جوهره وتعيّنه الخاص، وإنّ منظومة القانون هي مملكة الحرية المتحقّقة، عالم الروح الذي هو مُنتَجٌ من رحم ذاته، بوصفه طبيعة ثانية»[٢٣٩].

---

(٢٣٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 385, HW 10, S. 32.

(٢٣٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 4, HW 7, S. 46.

هنا ينبغي أن نؤكّد طرافة ودلالة التفكير المتعلّق بضرورة أن نضفي على الحرية صبغة موضوعية: إنّ ترجمة مفهوم ذاتي فحسب عن الحرية إلى موضوعية منشأة إنشاء من طرفها هي ذاتها، هي الدافع الحاسم نحو سيرورة التحقيق الفعلي لـ «القانون المجرد». وإنّ نظرية هيغل عن الروح الموضوعي إنّما تصف عمليّة تطوّر الحرية المجردة للشخص القانوني نحو عالم من التعيّنات الموضوعية ومعاهد القانون (٤٢٨) والمؤسسات السياسية والاجتماعية، التي تخلق لها شكلها (٤٢٩) وواقعها الفعلي. إنّه فقط من جهة ما تصبح الحرية ـ الآن بما هي روح موضوعي ـ نسقاً من التشكّلات (٤٣٠) التاريخية، يكمن مفهومها أو مبدؤها في الذاتية الحرة للروح، فإنّها تحصل على طابع فكريّ(٤٣١) في المعنى الهيغلي. ولهذا السبب هو يذهب إلى أنّ فكرة الحرية هي «الواقع الفعلي للبشر، ليس التي يملكونها عنه، بل التي يكونونها»[٢٤٠]: فإنّها موضوعية، أو: هي لا توجد خارج سيرورة موضعتها.

إنّ القانون هو فكرة الحرية، من جهة ما إنّه هو ما يحيّن نزعتها لأنْ تترجم بُعدَها الذاتي والذي هو في أصله مُركّز على نفسه، في موضوعية عالم معيّن، وذلك يعني نزعتها لأنْ تعبّر عن نفسها تعبيراً يتخذ شكل المفارقة، في لغة الآخر الذي يقابلها:

«إنّ الحرية، حين تُصاغ على هيئة الواقع الفعلي، إنّما تأخذ شكل الضرورة»[٢٤١].

الحرية في شكل الضرورة ـ هذا أمر يمكن أن يؤخذ باعتباره تعريفاً تأمّلياً للقانون أو للروح الموضوعي. ليس هذا مفارقة إلّا في الظاهر فحسب، إذ إنّ الحرية، من منظور جدلي، «ليست مجرّد استقلال عن الآخر خارج الآخر، بل هي استقلال عن الآخر مظفور به داخل الآخر»[٢٤٢]؛ وهكذا فهي كينونة عند أنفسنا (٤٣٢) داخل الآخر. إنّ أساس الكينونة (الذاتية، الحرية) هو لا شيء إذا لم تتهيّأ الكينونة (موضوعية، ضرورة)،

---

(٢٤٠) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 482 Anm., HW 10, S. 302.

(٢٤١) Ebd., § 382 Zusatz, S. 26.

(٢٤٢) Ebd., § 484, S. 303.

وإذا لم تشكّل هذه الكينونة الحاضرة، ولكن في نمط عدم قابلية التصرّف، التناقض الذي يجب عليها أن تتجاوزه، من أجل البلوغ إلى ذات نفسها.

٥ ـ ٢ توسيع مفهوم القانون

ليست الحرية مجرّد خاصية ميتافيزيقية أو مجرد تعيّن عملي للإرادة الذاتية: فالحرية تتضمّن بُعداً هامّاً جدّاً هو بُعد إضفاء الموضوعيّة، من دونه هي لن تكون إلّا حرية ظاهرية وخالية من المعنى، وذلك أنّها لا تقارن نفسها ولا تقدّر نفسها بواسطة السالب. وإنّه فقط مع **الحياة الأخلاقية** (٤٣٣)، أي مع «المصالحة» بين القانون المجرّد والخلقيّة (٤٣٤)، إنّما تتجلّى كلّ خطورة التصوّر الهيغلي لحريّةٍ ما تنفكّ تضفي على نفسها طابعاً موضوعياً. فإنّ الحياة الأخلاقية هي «الحرية الواعية بنفسها التي صارت طبيعةً»[٢٤٣]. وبعبارة أخرى، هي تكمن في أنّ الفرد، الذي يدّعي الحرية ادّعاء مطلقاً وبالتالي ادّعاء ذاتيّاً ومجرّداً بشكل مطلق، هو إن صحّ التعبير يلاقي هذه الحرية بوصفها عالماً محيطاً به، يجب عليه أن يجعله عالمه الخاص. إنّه في عالم أخلاقي مهيكَل بواسطة المعايير والمؤسسات إنّما يكتشف الفردُ الشروطَ والمسبّقات الموضوعية التي تحكم ادّعاءه الخاص للتعيين المعياري لذاته؛ وإنّ هذه المسبّقات فقط هي التي تحرّر هذا الادّعاء من طابعه التعسّفي.

[٢٠٢] ومن هذه الناحية فإنّ نظرية الروح الموضوعي هي نزعة مؤسساتية (٤٣٥) طبقاً لها هي وحدها يحرز البشر على حريتهم الفعلية، بمعنى على إنسانيتهم الحقيقية، وذلك عندما يعترفون بالوسائط الموضوعية، التي تسمح للحرية بأن تتجسّد في حيّز الواقع. ولهذا السبب يجب عليهم ألّا يعاملوا المؤسسات باعتبارها عائقاً أمام استقلالهم الذاتي، بل أن يقبلوا بها بوصفها كينونة طموحاتهم الخاصة وجوهرها. إنّ القوانين والأخلاق والمؤسسات هي، حسب هيغل، «اللغة الكلية»، التي ضمنها يعبّر «الجوهر الكلي»[٢٤٤] عن نفسه؛ وهذا الجوهر يمارس على

(٢٤٣) Ebd., § 513, S. 318.

(٢٤٤) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 266.

الجزئيات(٤٣٦) «نفوذاً وسلطاناً مطلقاً وثابتاً على نحو لامتناهٍ بوصفه كينونة الطبيعة»[٢٤٥]. وهكذا فإنّ الروح الموضوعي يغرس الأهداف الذاتية ضمن مركّب معياريّ يظهر وكأنّه شبه طبيعي، هو على الحقيقة عمل الذاتية ذاتها، على أنّها ذاتية تقع ما وراء الذوات.

ولكن لماذا آثر هيغل تسمية «القانون» لوصف جملة الروح الموضوعي، وليس مثلاً «الحياة الأخلاقية»، بالرغم من أنّ هذه هي «وحدةُ هاتين اللحظتين المجرّدتين (أي القانون والخلقيّة) وحقيقتُهما»[٢٤٦]؟ إنّ السبب الأوّل ولكن الخارجي لذلك هو أنّ هذا الاصطلاح من شأنه أن يجعل استمرارية انخراط نظرية القانون الهيغلية داخل تقليد نظرية القانون الطبيعي بادية للعيان. بيد أنّ ثمّة سبب آخر متعلّق بالمضمون: إنّ لفظة «قانون (٤٣٧)» هي مناسبة بوجه خاص من أجل تخصيص تشكّل الذات (٤٣٨) داخل كينونة الغير، الذي هو معنى «الروح الموضوعي»، وذلك من حيث إنّ العلاقات القانونية هي التي تجعل موضوعيّة الروح جليّة واضحة؛ على المرء أن يفكّر فقط في المفهوم (القانوني ـ الروماني) عن «إرادة موضوعية». هذا القرار الحاسم لصالح «القانون» بوصفه تسمية شاملة للروح الموضوعي له بلا شك ثمن ما، ألا وهو توسيع معيّن لمفهوم القانون:

«لا ينبغي أن يؤخذ القانون بوصفه القانون الحقوقي (٤٣٩) بالمعنى المحصور، بل بوصفه الكيان القائم (٤٤٠) لكلّ تعيّنات الحرية [. . .]. وذلك أنّ كياناً ما لا يكون قانوناً إلّا على أساس الإرادة الجوهرية الحرة»[٢٤٧].

وتبعاً لهذا القرار فإنّ القانون، من جهة ما هو منظومة تعيّنات الروح الموضوعي، هو المفهوم ـ الجنس الجامع(٤٤١) الذي به يمكن أن يتمّ التفكير في وحدة الحقل المتنافر لأوّل وهلة الذي يؤلف الظواهر الموضوعية للحرية أو للإرادة. وبالنسبة إلى هيغل فإنّ هذا النوع من توسيع نطاق مفهوم القانون هو ضروري من أجل أنّ القانون إنّما يجب

(٢٤٥) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 146, HW 7, S. 295.

(٢٤٦) Ebd., § 33, S. 87.

(٢٤٧) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 29, HW 7, S. 80.

أن يُعتبَر بوصفه «كيان الإرادة الحرة»(٢٤٨)؛ ولهذا السبب لا يجوز أن يتمّ حصره في اللحظة المجردة والثانوية للقانون «بالمعنى الحقوقي(٤٤٢)»، مهما كان هذا الأخير هامّاً. وفي النهاية فإنّه ينتج عن المفهوم التأمّلي للقانون، كما هو معروض في مقدّمة كتاب **الخطوط الأساسية لفلسفة القانون**، أنّ كلّ ما يتّصل بالحرية الموضوعية إنّما يجوز أن يسمّى «قانوناً»، من دون أن يشتمل هذا القانون على أيّ تناقضات ما بين «القطاعات»(٤٤٣) المختلفة:

«إنّ كلّ مرحلة من مراحل تطوّر فكرة الحرية إنّما له قانونه الخاص، وذلك من أجل أنّه كيان الحرية في واحد من تعيّناتها الخاصة. وحين يتمّ الحديث عن تضادّ الخلقيّة أو الحياة الأخلاقية مع القانون، فإنّه لا يُقصَد من وراء القانون سوى القانون الصوري للشخصية المجردة. إنّ الخلقيّة والحياة الأخلاقية ومصلحة الدولة هي، كلٌّ بنفسه، قانون مخصوص، وذلك لأنّ كلّ واحدة من هذه الهيئات هي تعيّنٌ وكيانٌ للحرية. وهي لا يمكن أن تدخل في تصادم إلّا من جهة ما أنّ كونها قانوناً سيضعها على خط واحد؛ لو أنّ وجهة النظر الخلقيّة للروح لم تكن هي أيضاً قانوناً، الحرية في واحد من أشكالها، فإنّها لا يمكن أبداً أن تدخل في تصادم مع قانون الشخصية أو مع قانون آخر، من أجل أنّ هذا القانون إنّما يحتوي في ذاته على مفهوم الحرية، التعيّن الأعلى للروح، الذي بإزائه لا يكون أيّ أمر آخر سوى شيء بلا جوهر. لكنّ التصادم إنّما يحتوي في الوقت نفسه على هذه اللحظة الأخرى، ألا وهي أنّه محدود ومحصور، وبالتالي هو شيء ملحقٌ بشيء آخر وخاضع له؛ وحده القانونُ الخاص بروح العالم هو القانون المطلق بلا قيد أو شرط»(٢٤٩).

إلى جانب القانون الخاص والقانون الدستوري والقانون الدولي، يدخل أيضاً في إطار المفهوم الموسّع للقانون «قانون الإرادة الذاتية» كما «قانون روح العالم»، وذلك من دون أن يظهر ذلك كأنّه مجانسة(٤٤٤) صرفة أو كأنّه مجرّد لعب بالألفاظ. هذه نقطة هامة تمسّ العلاقة المركّبة

---

(٢٤٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 486, HW 10, S. 304.

(٢٤٩) Ebd., § 30 Anm., S. ProductID83 f83 f.

التي تربط هيغل بإشكالية القانون الطبيعي. لقد بدا له ضرورياً أن يعمل مثل نظرية القانون الطبيعي على بلورة مفهوم واحد وشامل للقانون، يتجاوز الطابع المجزّأ للفروع الوضعية، القانونية منها كما الأخلاقية والسياسية. وإنّه من المهمّ لديه أنّ هذا المفهوم ليس مجرّد توسيع لمفهوم القانون الخاص ـ مع علاقة الملكية (الخاصة) التي تنتمي إليه. إنّ مفهوم القانون (٤٤٥) هو من الناحية المنطقية مستقل عن البنية الأساسية للقانون الخاص، التي تقوم في إطار الملكية بوصفها علاقة الشخص ـ و ـ الشيء (٤٤٦)؛ على الضدّ من ذلك: فإنّما انطلاقاً من مفهوم القانون يجب أن يتمّ تأسيسها.

كذلك فإنّه ليس بالقرار التعسّفي، من وجهة نظر هيغل، أنّ هذا الشكل من إضفاء الموضوعية على الحرية قد مُنح اسم «القانون (٤٤٧)». فمن حيث إنّه قد وسّع من مفهوم القانون على هذا النحو، فهو قد حاول أن يرسّخ التطابق المبدئي للتمثّلات الجارية للقانون مع تصوّره التأمّلي لحرية تفترض عمليّةَ مَوْضَعتها الخاصة على نحو دائري. إنّه فقط من هذا المنظور المتعلّق [٢٠٣] بمفهوم «موسّع» للقانون إنّما يكون الانقسام إلى قانون خاص وخلقيّة وحياة أخلاقية أمراً قابلاً للتفكير بالنسبة إليه.

٥ ـ ٣ الطابع المجرّد لـ «القانون المجرّد»

إنّ تخصيص القانون «بالمعنى الضيق» بوصفه «مجرّداً» و«صورياً» ينطوي من دون شكّ على وجه من التنسيب لهذا التعبير الأوّل عن عملية إضفاء الموضوعية على الحرية. لكنّ الإشارة الملحّة إلى الطابع المجرّد للقانون لا ينبغي أن تؤوَّل على أنّها ازدراء أو احتقار له. فبقدر ما كان هيغل يرفض عبادة القانون (٤٤٨) التي تحوّل القانون إلى بُعد مقوّم للحياة الأخلاقية وإلى حقيقة الروح الموضوعي، بقدر ما كان يعارض محاولة النظر إليه بوصفه ظاهرةً هامشيةً أو فقط بوصفه حلّة يتحلّى بها الواقع. وإنّه على أساس طابعه المجرّد إنّما تكون للقانون ضرورةٌ منطقية وتاريخية خاصة، ينبغي أن يتمّ الاعتراف بها.

بأيّ وجه يكون «القانون بالمعنى الحقوقي» مجرّداً؟ إنّه كذلك أوّل الأمر وقبل كل شيء على أساس مبدئه الوحيد، الشخصية القانونية:

«وفي الواقع يتأسّس القانون وكلّ تعيّناته على الشخصية الحرّة فحسب، [فهو] تعيّن للذات بذاتها»(٢٥٠).

يمكن أن تُخصَّص الشخصيّة باعتبارها علاقةً للحرية مع ذات نفسها، تعبّر عن نفسها بوصفها علاقة غير معرَّفة وبهذا المعنى علاقة صورية بين الشخص والشيء. ومن جهة ما هو نقطة انطلاق سيرورة الروح الموضوعي فإنّ الشخص يشارك في التعيّن الذي يميّز الروح الحرّ من حيث هو نقطة انتهاء الروح الذاتي: فهو، كما يقول هيغل في **موسوعته**، «**الإرادة الحرة، التي توجد لذاتها بوصفها إرادة حرة**»(٢٥١)؛ وفي كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون** نحن نعثر على الصيغة التالية: «إنّ المفهوم المجرّد لفكرة الإرادة هو بعامة الإرادة الحرة، التي تريد الإرادة الحرة»(٢٥٢). غير أنّه حين يتمّ إضفاء طابع موضوعي وصوري على هيئة الشخص فإنّ الإرادة سوف تنفصل عن الدائرة التي في نطاقها ظهر مفهومها، نعني دائرة الذاتية: إنّ «الإرادة القانونية» ليست هي «الإرادة الذاتية» بل هي «إرادة موضوعية»(٢٥٣). فبينما تصرف الإرادة الذاتية جهدها في السعي وراء (٤٤٩) حريتها الخاصة، فإنّ الإرادة القانونية الموضوعية، وذلك يعني الشخصية القانونية (٤٥٠)، إنّما تنقل العلاقة بذاتها، التي تشكّل حريتها، إلى نطاق موضوعية هي ذاتها صورية وغير متعيّنة، وذلك يعني إلى عالم الأشياء. إنّ الإرادة إنّما تضفي على نفسها طابعاً موضوعياً من جهة ما تريد ذاتها في صلب الأشياء، ونعني بذلك من جهة ما تدّعي ذاتها بوصفها قوة تملّك للموضوعية هي من حيث المبدأ قوة بلا حدود ولا قيود، أو، وهو الشيء نفسه، بوصفها قوة لا متناهية لإضفاء الموضوعية على ذاتها في صلب الأشياء: «الإنسان [بوصفه] سيّداً على كلّ ما هو داخل الطبيعة»(٢٥٤).

---

(٢٥٠) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 502 Anm., HW 10, S. 311.

(٢٥١) Ebd., § 481; S. 300.

(٢٥٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 27, HW 7, S. 79.

(٢٥٣) Vgl. ebd., *Randbemerkungen zu* § 90, S. 178 und § 104, S. 201.

(٢٥٤) Ebd., *Randbemerkungen zu* § 39, S. 98. Vgl. ebd., § 44, S. 106.

ومتى أخذناها لذاتها فإنّ الأهلية القانونية (٤٥١) تعبّر عن نفسها في معنى تعريف هوبس للقانون الطبيعي بوصفه حقّاً في كلّ شيء (٤٥٢). وإذا كانت الشخصية هي «القاعدة المجردة هي ذاتها للقانون المجرد ومن ثم الصوري»[٢٥٥]، فإنّ التعبير الفعلي عنها هو الفعل (القانوني) الصوري لتملّك الأشياء، التي ضمنها ينبغي أن يُحسَب الجسد الخاص[٢٥٦] مثل الموضوعات الطبيعية والمصنوعات. وإنّه من واقعة أنّ الإنسان يمتلك جسده، من حيث ما يهذّب ويدرّب نفسه، إنّما استنتج هيغل الطابع غير المعقول قانونيّاً لكلّ شكل من الاستعباد أو الرقّ(٤٥٣): إذ هو يقوم على سلب مبدإ الشخصية. والحال أنّ حرية الملكيّة هي التنفيذ العيني «للقانون الكلي لامتلاك أشياء الطبيعة»[٢٥٧]، الذي في صلبه تكمن الأهلية القانونية للشخص.

«وحدها الشخصية [تمنح] حقّاً في الأشياء [. . .] ومن ثَمّ فإنّ الحق الشخصي [هو] في جوهره **حقّ عيني في الأشياء**»[٢٥٨].

ولهذا السبب لم يكن ك. روزنزفايغ (٤٥٤) على خطإ حين ذهب إلى أنّ المفهوم الهيغلي للقانون يتكلّم من وجهة نظر المالك الحرّ، الذي صار واقعياً مع إلغاء البنى الجامدة لمجتمع قائم على الطبقات (٤٥٥). وثمّة ملاحظة أثبتها هيغل في الهامش تدقّق أنّ الملكية هي «الأمر المستمر» في [كامل أطوار] البحث داخل دائرة القانون المجرد[٢٥٩]. وذلك أنّ الملكية إنّما تعبّر، حسب هيغل، عن ماهيّة القانون المجرد، والتي تتمثّل في تشيئة الحرية الشخصية. ولهذا السبب يمكن وينبغي أن تُنظَّم جملة التعيّنات التي هي متضمَّنة داخل هذه الدائرة (قانون التعاقد، أشكال خرق القانون وإعادة تثبيت القانون) تنظيماً نسقيّاً انطلاقاً من الملكية وحدها.

لا يمكن هنا أن تُحلَّل نظرية القانون المجرد بشكل مفصّل. لكنّ ما

---

(٢٥٥) Ebd., § 36, S. 95.

(٢٥٦) Vgl. ebd. § 57, S. 65 und § 66, S. 72.

(٢٥٧) Ebd., § 52 Anm., S. 115.

(٢٥٨) Ebd., § 40 Anm., S. 99.

(٢٥٩) Ebd., *Randbemerkungen zu* § 40, S. 101.

ينبغي أن نناقشه هو الدلالة العامة، وفي الواقع الموجبة، للطابع المجرد للقانون. إنّ طابعه الصوري هو بلا ريب يحول دون أن يكون القانون فعليّاً من ذات نفسه: إذا كان الشخص يملك حقّاً في كلّ شيء، فإنّه على مستوى الوقائع هو لا يملك أيّ شيء تحت سلطته، حتى [يوجد] مبدأ معيّن للتحقق الفعلي، هو ذاته لا يمكن أن يكون من طبيعة قانونية، يحوّل ذلك الحقّ غير المقيّد ولكن الصوري إلى حيازة محدودة ولكن واقعية. هذا المبدأ لا يظهر في دائرة القانون بل فقط في إطار الحياة الأخلاقية، وبالتحديد في نطاق المجتمع المدني. (ولو أنّ هيغل لم ينقد خرافة الحالة الطبيعية، لكان يمكن للمرء أن يزعم أنّه يستدلّ على القانون الطبيعي على طريقة هوبس[٢٦٠]. ولهذا السبب فإنّ النزعة الصورية للقانون، والتي يُبالَغ عادة في التجديف عليها، إنّما لها طابع موجب. إنّ القانون يحدّد الشكل الكلّي للعلاقة [٢٠٤] بين الإنسان والطبيعة، والتي تحصل من خلال العمل على تعبير ملموس وإن كان جزئياً، كما لعلاقات البشر في ما بينهم، وذلك طالما كانت هذه العلاقات وعلى نحو غير واعٍ منضوية تحت هدف أخلاقي.

ولقد سبق لهيغل أن صاغ هذا الأمر في المقالة حول أصناف التناول العلمي للقانون الطبيعي سنة ١٨٠٣ على النحو التالي: إنّ تحويل الجزئيّة إلى كلّية هو «ما بواسطته تتشكّل دائرة القانون»[٢٦١]. إنّ تقييديّة(٤٥٦) القانون المجرّد تكمن على الحقيقة في تجريديّته؛ بيد أنّه إنّما من هذه التجريدية هو يستمدّ أيضاً امتداده غير المحدود، والذي لا يظهر مداه الحقيقي إلّا إذا أمكن للعلاقات الملموسة، التي تتطوّر في نطاق المجتمع المدني، أن تستوفي هذا الشكل القانوني. وينضاف إلى ذلك أنّ تجريديّة القانون لها نتيجة عمليّة هامة: إنّ الطابع الصوري المحض والكلّي المجرّد للشخصية القانونية يقتضي أنّه لا أحد يبقى مستثنى منه ويتضمّن رفض الاستعباد ونظام الرقّ؛ وحسب هذا المبدإ ـ كما هو الحال في

---

(٢٦٠) Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 502 Anm., HW 10, S. ProductID311 f311 f.

(٢٦١) Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts* (1803), HW 2, S. 484.

القانون الروماني أو في المجتمع الإقطاعي ـ فإنّ الأهلية القانونية هي مرتبطة بوضع سياسي واجتماعي ملموس. إذا أمكن أن يُنظَر إلى حقّ الملكية بوصفه حقّاً غير قابل للاستلاب، وإذا كان يشكّل النواة الفعلية «لحقوق الإنسان الأبدية»(٢٦٢)، فذلك تحديداً على أساس طابعه الكلّي ـ الصوري. وبقدر ما امتنع هيغل عن اعتبار حقوق الإنسان أو القانون بعامة القاعدة الأساسية لكلّ سياسة لها معنى (إذْ في هذا المجال سوف يؤدّي الطابع المجرّد للمبدإ إلى الإرهاب)، بقدر ما اعتبر تلك الحقوق بمثابة الشرط الأوّلي للنظام الاجتماعي الحديث، الذي يقوم على ركنين أساسين هما حرية الشخص و أمن الملكية. بذلك فإنّ تجريديّة القانون الخاص هي الضمانة على الصلاحية الكلّية لمبادئه. ومن أجل أنّه مجرّد، فإنّ القانون غير مرتبط لا بزمان ولا بمكان (لكنّ ذلك يجب أن لا يعني أنّه سيكون متّبعاً في كلّ زمان وكلّ مكان). إنّ القانون (المجرد حقاً) لا يمنح الحرية مضمونها ـ فهذا الأخير هو أقرب لأن يكون من طبيعة أخلاقية وسياسية ـ، بل هو يشير إلى الشروط الصورية الكليّة لهذا الحرية. وإنّ القانون هو بهذا المعنى شيء لا يمكن تجاوزه. فإنّ حريّةً تعرّف نفسها ضدّ القانون أو خارجه هي بالنسبة إلى هيغل أمر لا يمكن تصوّره.

جان فرانسوا كيرفيغان

٥ ـ ٤ الجريمة والعقاب

تناول هيغل نظرية العقاب، نعني عملية إضفاء المشروعية على مؤسسة العقاب القانوني، بادئ ذي بدء في القسم الأوّل من كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون** الذي يحمل عنوان «القانون المجرد»، وبالتحديد في الفصل الثالث منه الذي عنوانه «الظلم» (٤٥٧) (الفقرات ٨٢ ـ ١٠٤). ههنا يتعلّق الأمر بمفهوم العقاب وتأسيس عدالته (٤٥٨). بيد أنّنا نعثر على استكمالات وإضافات حول الغاية من العقاب وتقدير العقاب في القسم الثالث من الكتاب «الحياة الأخلاقية»، وتحديداً

(٢٦٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 433 Zusatz, HW 10, S. 224.

في الفصل الثاني منه «المجتمع المدني» (الفقرات ٢١٤ و٢١٨ ـ ٢٢٠). في ما يخصّ المسألة نفسها علينا أن نذكر أيضاً الملاحظات الهامة عن نظرية الفعل ونظرية الإسناد الواردة في القسم الثاني من الكتاب الذي عنوانه «الخلقيّة» وتحديداً في الفقرات ١١٣ ـ ١٢٠ و١٣٢[٢٦٣]. (أمّا المحاولات المتباعدة والمتقطّعة عن فلسفة في القانون الجنائي والتي نجدها في الكتابات الأولى لهيغل، مثلاً في **روح المسيحية** (١٧٩٨ ـ ١٨٠٠) وفي مقالة **القانون الطبيعي** (١٨٠٢ ـ ١٨٠٣) أو في القسم الثالث من **الفلسفة الواقعية لفترة إيينا** (٤٥٩) (١٨٠٥ ـ ١٨٠٦)، فإنّنا لا نحتاج هنا للخوض فيها).

ما طالب به هيغل هو ضرورة بسط مفهوم العقاب بسطاً فلسفياً، فهو قد أدمجه في المنظومة المنطقية التأمّلية لمذهبه في ميتافيزيقا الإرادة[٢٦٤]. بذلك فإنّه حين يتكلم هيغل عن «المفهوم» علينا أن نفكّر في المعنى الهيغلي المخصوص للمنطق التأمّلي للمفهوم، الذي يريد مع التفريعات الجدلية للمقولات من حيث هي تعيينات للفكر أن يستخرج أيضاً بالتبادل (٤٦٠) التعيينات المادية للكينونة. وإنّه انطلاقاً من التعيين المنطقي التأمّلي لمفهوم الإرادة طوّر هيغل مفهوم القانون بوصفه «كيان الإرادة الحرة»[٢٦٥]. وإنّه في صلب هذه الإرادة مباشرةً إنّما صار مفهومُ العقاب ومقياسُ **عدالته** من حيث هي مؤسسة القانون متعيّنيْن.

إنّ نظرية العقاب القانوني هي عند هيغل قسم من نظرية الظلم. ويفرّق هيغل بين ثلاثة أنواع من الظلم: «الظلم غير المتعمّد» و«الاحتيال» و«الجريمة»[٢٦٦]. يكون هناك ظلمٌ غير متعمّد حين يقوم شخص، في إطار الاعتراف بالقانون، بأخذ شيء باعتباره قانوناً (وبالتالي العمل به)، والحال أنّه ليس بقانون (فهو ظلم). هنا يتعلق الأمر بخطأ قانوني (خطأ في الوقائع أو خطأ في المنع). أمّا في حالة الاحتيال فإنّ الشخص يقوم

---

(٢٦٣) حول شروح مفصّلة عن فلسفة القانون الجنائي لدى هيغل قارن: Flechtheim 1975, Primoratz 1986, Klesczewski 1991, Seelmann 1995, Mohr 1997.

(٢٦٤) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), §§ 4-29, HW 7, S. 46-83.

(٢٦٥) Ebd., § 29, S. 80.

(٢٦٦) Vgl. Ebd., § 83.

بفعل مخالف للقانون وهو يعلم ذلك، لكنّه يمنح فعله أمام الآخرين مظهر القانون. فهو يستخدم الاعتقاد الخاطئ للأشخاص الآخرين لصالحه. وأمّا في حالة الجريمة فإنّ القانون لا هو معترَف به ولا هو أيضاً يوحي فقط بمظهر القانونية (٤٦١). فإنّ المجرم يريد الظلم. من هنا أطلق هيغل أيضاً على الجريمة اسم «الظلم الحقيقي»(٢٦٧). وإنّما في صلة بالجريمة هو قد طوّر مفهوم العقاب. إنّ الجريمة تنتهك «القانون بما هو قانون»(٢٦٨). فهي تسلب الإرادة الجزئية للشخص الآخر كما تسلب أيضاً الإرادة الكلية للقانون وهي بما هي كذلك إكراه (٤٦٢). ويعرّف هيغل هذا الإكراه بوصفه «عنفاً ضدّ وجود طبيعي، حيث استقرّت إرادة ما»(٢٦٩). هذا النوع من الإكراه هو متناقض مع نفسه ومن ثَمّ هو يدمّر نفسه بنفسه: فهو تعبير عن إرادة حرة تعتدي على وجود الحرية.

[٢٠٥]» من أجل أنّ الإرادة لا تكون فكرة أو حرة فعلاً إلّا من جهة ما يكون لها وجودٌ (٤٦٣)، ومن جهة ما يكون الوجود الذي استقرّت فيه هو كينونة (٤٦٤) الحرية، فإنّ العنف أو الإكراه يدمّر نفسه بنفسه تدميراً مباشراً في صلب مفهومه، من حيث هو تعبير عن إرادة ما، يبطل (٤٦٥) التعبير أو الوجود الذي من شأن إرادة ما. بذلك فإنّ العنف أو الإكراه، متى أخذناه بشكل مجرّد، هو غير قانوني أو ظالم (٤٦٦)»(٢٧٠).

في هذا الموضع، وأثناء الانتقال من الفقرة ٩٢ إلى الفقرة ٩٣، يمكن أن يُمسَك بالتصوّر الأساس في فلسفة هيغل عن منطق تأمّلي يطوّر تعيينات المفهوم وتعيينات الكينونة ضمن استنباط مقولي واحد، وأن يُفهَم فهمًا جيّداً: إنّ التناقض مع الذات في صلب مفهوم الإكراه إنّما يصبح ههنا، حسب هيغل، «قابلاً للتصوير»:

«إنّ كون الإكراه هو في مفهومه يدمّر نفسه، إنّما يجد تصويره الواقعي في أنّ الإكراه لا يتمّ رفعه (٤٦٧) إلّا عبر الإكراه؛ ومن هنا فهو

(٢٦٧) Ebd., § 95, S. 181.

(٢٦٨) Ebd., § 90 Z, S. 178.

(٢٦٩) Ebd., § 92 R., S. 179.

(٢٧٠) Ebd., § 92, S. 179.

قانوني ليس فقط بشرط ما بل ضرورةً ـ وبالتحديد من حيث هو إكراه ثانٍ، هو رفعٌ لإكراهٍ أوّل»[٢٧١].

في هذه الحالة، هل يقوم هيغل باشتقاق «ضرورة» «إكراه ثان» انطلاقاً من التناقض مع النفس الذي يحتوي عليه «الإكراه الأول» أثناء الاعتداء على القانون؟ وأيّة ضرورة؟ إنّ ما يكون طبقاً لمفهومه متناقضاً مع نفسه هو باطل (٤٦٨). وهذا بالتحديد ما ينطبق على حالة الاعتداء على القانون. من دون شك، إنّ الجريمة لها من هذه الناحية «وجود خارجي، موجب»، وذلك لأنّها تتجسّد دوماً في حدث معيّن وفي الإضرار بالغير (٤٦٩). إلّا أنّها «في ذاتها هي شيء باطل»، لأنّها متناقضة مع نفسها. أمّا بطلانها فهو «يتجلّى» ـ حسب هيغل ـ في أن يتمّ «القضاء عليها» (٤٧٠). وكما أنّ الاعتداء على القانون «يوجد» أيضاً على الدوام في شكل حدوث ملموس للإضرار المخالف للقانون، فإنّ بطلان الاعتداء على القانون «يوجد» في شكل القضاء عليه. وإنّ القانون، من جهته، إنّما يثبت نفسه، من حيث ما يسلب سلبَه، بوصفه قانوناً فعلياً وساري المفعول. وإنّما العقاب هو سلب السلب.

أمّا بالنسبة إلى الأسس المنهجية المميّزة للفلسفة الهيغلية فإنّه لأمرٌ هام أن نرى أنّ هيغل لا يلجأ هنا إلى معايير فوق ـ وضعية، من جنس القانون الطبيعي، أو مؤسسة بشكل لاهوتي أو خلقية. فإنّ حجة هيغل لا تقوم على عمليّة إضفاء طابع معياري (٤٧١) على الإكراه القانوني بواسطة الفلسفة الخلقية، بل هي تعيين للإكراه القانوني مستمَدٌّ من «مفهوم» الإكراه وعلى نحو غير مباشر من مفهوم الإرادة الذي يؤدي دوراً نسقيّاً أساسياً في فلسفة القانون الهيغلية.

«إنّ القانون المجرّد هو قانون إكراه، وذلك من أجل أنّ الظلم المقترَف ضدّه (٤٧٢) هو عنف ضدّ وجود حريتي في شيء خارجي، وإنّ الحفاظ على هذا الوجود ضدّ العنف هو بذلك يوجد هو ذاته بوصفه فعلاً خارجياً وعنفاً رافعاً (٤٧٣) لذلك العنف الأول»[٢٧٢].

وإنّه لذو دلالة، سواء من ناحية تاريخية أو من ناحية نسقية، أنّ

---

(٢٧١) Ebd., § 93.

(٢٧٢) Ebd., § 94, S. 180.

هيغل هو، باعتماده على «الاشتقاق المفهومي التحليلي»، قد حرّر العقاب بشكل متسق من كلّ معاني الثأر أو ردّ الاعتبار. كذلك لا يمكن أن يتعلّق الأمر بمقابلة (٤٧٤) الشرّ بشرّ آخر (أي بالثأر) أو بالردع عبر التخويف بإنزال الشرّ. فإنّ هيغل قد عارض نظرية الوقاية، التي دافع عنها الفلاسفة أو منظّرو القانون الذين فكّروا في نطاق التنوير الأوروبي دفاعاً تقدّمياً صارماً، ووجّه لها نقداً حادّاً: فهي تحطّ من قدر الإنسان إلى مرتبة حيوان قابل للتعيين الحتمي. إنّ نظرية التخويف ـ وهيغل يحيل هنا على بول يوحنا أنسلم فيورباخ (٤٧٥) (١٧٧٥ ـ ١٨٣٣) ـ إنّما تقترف خطأ فلسفياً فادحاً، وذلك أنّها:

«تفترض سلفاً أنّ الإنسان ليس حرّاً وتريد أن تمارس عليه إكراهاً ما من خلال تمثّل شرّ ما. لكنّ القانون والعدالة إنّما ينبغي أن يكون مقرّهما في الحرية والإرادة وليس في اللّاحريّة التي إليها يتوجّه التهديد. إنّ حال تأسيس العقاب على هذا النحو كحال من يرفع العصا في وجه كلب فإذا بالإنسان يُعامَل ليس حسب شرفه وحريته، بل مثل كلب.»[٢٧٣]

إنّ السؤال الحاسم في أيّ نظرية فلسفية في العقاب قد وقع تجاهله من قِبل نظرية الوقاية: «ماذا عندئذ عن قانونيّة التهديد؟»[٢٧٤] إنّ عدالة العقاب القانوني لا يمكن حسب هيغل أن تجد تبريرها وتأسيسها إلّا في أمر واحد هو كونها توجد في صلب عملية الجريمة نفسها. وبالتحديد هذا الأمر هو مغزى التأسيس الهيغلي لقانون العقوبات: ليس العقاب شيئاً آخر سوى «تصوير» و«عرض» ذلك القانون الذي كان المجرم من خلال فعلته قد وضعه بنفسه.

«إنّ الإساءة التي تُسلَّط على المجرم هي ليس فقط عادلة في ذاتها ـ فمن حيث هي عادلة هي في الوقت نفسه إرادتُه الكائنة في ذاتها، وجودٌ معيّن لحريته، وهي قانونُه ـ ، بل هي أيضاً حقّ للمجرم ذاته، بمعنى مطروح في صلب إرادته الموجودة، في فعله الخاص. إذْ في صلب فعله من حيث هو كائن عاقل، يوجد أنّ هذا الفعل هو شيء كلّي، إنّه من

---

(٢٧٣) Ebd., § 99 Z, S. 190.

(٢٧٤) Ebd.

خلاله قد تمّ سنّ قانون (٤٧٦)، فيه يكون المجرم قد اعترف بذاته، وإليه إذاً يجوز أن يتمّ إخضاعه كما إلى قانونه (٤٧٧) الخاص»[٢٧٥].

كما هو الحال مع كنط، فإنّ هيغل يقصد بالفاعل أو المذنب كائناً عاقلاً، تكون أفعاله على الدوام تطبيقاً لجملة من القواعد (٤٧٨) (أو المسلمات). ومن ثَمّ ليس العقاب شيئاً آخر سوى [٢٠٦] القانون المطروح والمعترَف به من قِبل المجرم في صلب فعله، الذي طُبِّق عليه: إنّه الإدراج الذاتي (٤٧٩). إنّه على هذا النحو فقط تتمّ معاملة المجرم بوصفه كائناً عاقلاً، بدل معاملته بوصفه حيواناً، ويقع إدراك العقاب بوصفه ضرورياً على صعيد المفهوم، بدل إدراكه بوصفه ثأراً. وإنّه هكذا فحسب ينبغي تبرير العقاب أمام المجرم؛ فهو يشارك في «الموافقة على المعاقبة [. . .] من خلال فعلته نفسها»[٢٧٦].

«أن يُنظر إلى العقاب على أنّه [في صلب الفعل] يتضمّن الحقّ الخاص بالمجرم، هو أمر يقتضي أنّ المجرم يُشرَّف بوصفه كائناً عاقلاً. ـ هذا الشرف ما كان له أن يُمنَح له لو أنّ مفهوم عقابه ومقياسه لم يؤخذا من صلب فعلته نفسها؛ ـ وأكثر من ذلك لو تمّ اعتبارُه مجرّد حيوان مضرّ، يكون علينا أن نجعله غير مضرّ، أو أن نقصد إلى ترهيبه وإصلاحه»[٢٧٧].

يسمّي هيغل إبطال (٤٨٠) الجريمة ضمن عملية العقاب «اقتصاصاً» (٤٨١)، ولكن ليس في معنى شرّ ما باعتباره اقتصاصاً من شرّ آخر، بل بناءً على سببين. أوّلهما هو أنّ العقاب هو «طبقاً للمفهوم إساءة للإساءة»[٢٧٨]، وهو ما يخصّصه هيغل أيضاً بوصفه «سلب السلب». ينبغي أن يتمّ رفع الجريمة، لأنّها «لولا ذلك لكان لها أن تجوز ويُعمَل بها(٤٨٢)»[٢٧٩]. ومن حيث إنّ العقاب يكشف أنّ الجريمة لا تجوز (إنّه «ينبغي أن نبيّن صراحةً أنّ الجريمة لا تجوز»[٢٨٠]، فهي بمثابة «إعادة

---

(٢٧٥) Ebd., § 100.

(٢٧٦) Ebd., § 100 Z, S. 192.

(٢٧٧) Ebd., § 101, S. 192.

(٢٧٨) Ebd., § 100 A, S. 191.

(٢٧٩) Ebd., § 99, S. 187.

(٢٨٠) Ebd., § 96 R., S. 185.

تنصيب (٤٨٣) القانون»[٢٨١]. وأمّا السبب الثاني فهو أنّ هذا السلب إنّما له «امتداد كمي وكيفي معيّن»، هو متعيّن من خلال الجريمة التي يُراد سلبُها. ومن هنا فإنّ الأمر لا يتعلّق بالتساوي (٤٨٤) بين الجزاء الجنائي المخصوص والفعلة المخصوصة (مبدأ المعاقبة بالمثل، «السرقة بالسرقة والغصب بالغصب والعين بالعين والسن بالسن، حيث يمكن للمرء فضلاً عن ذلك أن يتخيّل الفاعل أعوراً أو أهْتَماً»[٢٨٢]، بل الأمر يتعلق «بالهوية (٤٨٥) بينهما [...]حسب القيمة التي من شأنها»[٢٨٣]. هذا يعني قابليّة المقارنة (٤٨٦) بين الفعل والعقاب بناءً على «خاصيتهما العامة بأنّهما نوعان من الإساءة» وبالتالي العلاقة النسبية (٤٨٧) بوصفها «القاعدة الأساسية بالنسبة إلى الأمر الجوهري، الذي استحقه المجرم، ولكن بالنسبة إلى الهيئة الخارجية المخصوصة للجزاء[٢٨٤]». وعند تقدير العقاب يمكن وينبغي أيضاً، حسب هيغل، أن توضَع مقاييس اجتماعية لتشخيص الإجرام ومقاييس تاريخية للإجرام. ومن ثَمّ هنا أيضاً تؤدي جوانب الوقاية دوراً ما.

«إنّ مدوّنة جنائية إنّما تنتمي [...] قبلاً وبالخصوص إلى عصرها وإلى حالة المجتمع المدني فيه»[٢٨٥].

إنّ كنط وفيشته وهيغل إنّما هم متفقون على بعض التحديدات والأدلة المفهومية الأساسية. وينتمي إلى هذا: مطلب العدل وذلك حتى في صلب نظرية العقاب القائمة على الأهلية العقلية للإنسان؛ إنّها الأطروحة القاضية بأنّ الفاعل هو بفعلته قد أنزل بنفسه وبالجميع ما كان أنزله بضحيته؛ والنتيجة هي أنّ العقوبة هي التعبير المطابق عن هذا الإدراج الذاتي؛ والأطروحة القائلة بأنّ العقاب هو إعادة تنصيب القانون المعتدى عليه من قِبل المجرم. ومما هو مشترك بينهم أيضا بشكل أساس هو التمييز الهام من جهة نسقية بين تبرير عدالة العقاب بوصفها مؤسسة قانونية وبين ذكر

---

(٢٨١) Ebd. § 99, S. 187.

(٢٨٢) Ebd., § 101 A, S. 194.

(٢٨٣) Ebd., § 101, S. 192.

(٢٨٤) Ebd., § 101 A., S. 194.

(٢٨٥) Ebd., § ProductID218 A218 A, S. 372.

المقياس الذي يحدّد كيفية تقدير العقاب. أمّا الفوارق المهمة فهي تهمّ قبل كل شيء عملية تعيين الهدف من العقاب وشكل إضفاء المشروعية المرتبط بها. فبينما تكمن عدالة العقاب بالنسبة إلى كنط وهيغل في الإقرار الذاتي للقانون ضدّ عملية الاعتداء على القانون (التي بإزائها هما يستعملان مصطلح «الاقتصاص»)، فإنّ العقاب لا يمكن حسب فيشته أن يُشرَّع إلّا بأنّه مستعمَل بوصفه وسيلة لتحقيق أمن الجماعة القانونية وبقائها وإنّ التهديد به بشكل وقائي من شأنه أن يؤدي إلى منع (أو على الأقل إلى الحدّ من) الاعتداءات على القانون. وبالرغم من هذه الفوارق المفهومية الأساسية في نظرية العقاب فإنّ المؤلفين الثلاثة قد صوّبوا وجهتهم معاً مرة أخرى نحو «نظرية مصالحة» حديثة (ممثّلة بوجه ما في علم القانون الألماني): لا أحد من أهداف العقاب الثلاثة (القصاص، الترهيب، الإصلاح) يمثّل وحده لذاته تشريعاً مرضياً كافياً للعقاب، بل ينبغي على هذه الأهداف، وخصوصاً تحت شرط المقياس الصعب والدقيق لمشروعية دولة القانون، أن تكمّل بعضها وأن ترسم حدوداً لبعضها بشكل متبادل.

جورج مور

٥ ـ ٥ المجتمع المدني بوصفه توسّطاً وحياة أخلاقية «مفقودة»

ضدّ القصّة المختلقة عن التمجيد الهيغلي للدولة، وهي قصة محبَّبة إلى الناس وتعود من جديد على الدوام، ينبغي علينا أن نؤكّد طرافة نظرية الحياة الأخلاقية[٢٨٦]. وكان هـ. ماركوز وبالخصوص ج. لوكاتش قد أبرزا إلى الصدارة[٢٨٧] أنّ وصف العنصر «الاجتماعي» هو الجدّة الحقيقية في التصوّر الهيغلي للروح الموضوعي. بلا ريب كان البحث عن فهم «جديد» للمجتمع بوصفه تشكّلاً غير سياسي، من الأمور التي أهمّت الناس في نهاية القرن الثامن[٢٨٨]. وعلى ذلك فإنّ هيغل كان أوّل من نجح في بلورة مفهوم المجتمع المدني الحديث. وإنّ تصوّره لمجتمع

---

(٢٨٦) Vgl. u/a. Riedel 1970; Rosenzweig 1920; Pippin 1996; Taylor 1979.

(٢٨٧) Vgl. Marcuse 1976; Luk?cs 1986.

(٢٨٨) Vgl. Waszek 1988.

متميّز عن الدولة وبالرغم من ذلك هو تابع لها، ومؤسَّس على آلية اقتصاد السوق المعدّلة ذاتياً بهذا القدر أو ذاك، هو المحاولة الكبرى الأولى للتعبير عن التحويل العميق لفكرة المجتمع المدني (٤٨٨) منذ القرن السابع. فبالنسبة إلى هيغل من الجوهري ألّا نخلط أو نبادل الدولة مع المجتمع المدني(٢٨٩): من جهة، من أجل إبراز الوظيفة السياسية الحقيقية للدولة، والتي [٢٠٧] لا تُستنفَد في سلسلة من الأوامر أو التكاليف «الاجتماعية»؛ ولكن من جهة أخرى، من أجل التوكيد عمليّة تنسيب العنصر السياسي من قبل المحدثين.

إنّ العنصر المميّز للحياة الأخلاقية الحديثة هو أنّ الوجود السياسي قد كفّ ههنا عن فهم نفسه انطلاقاً من نفسه. وكان هيغل في الكتابات المبكّرة لفترة يينا، وعلى طريقة روسو، قد أعلى من شأن صورة(٤٨٩) «المواطن» ضدّ صورة «البرجوازي»(٢٩٠) (٤٩٠). أمّا في كتابيْ **الخطوط الأساسية** و**الموسوعة** فإنّ المجتمع المدني (٤٩١) هو على الضدّ من ذلك قد تحوّل إلى «أرضية توسّط»(٢٩١) بين الفرد والدولة. وإنّ ما يلفت النظر أكثر من أيّ شيء آخر هو أنّ هذا التوسّط هو مُنجَزٌ من قِبل الشيء الذي هو، في المجتمع المدني، الأكثر اغتراباً والأكثر خلوّاً إلى الروح، نعني من قِبل ما يُسمّى «منظومة الحاجات»، أي من قِبل السوق. ومع أنّ «منظومة التبعيّة من كلّ ناحية»(٢٩٢) هذه هي بالفعل موضع الانفصال بين الجزئي والكلي وبذلك هي موضع تفكّك معيّن للحياة الأخلاقية، فإنّها في الوقت نفسه هي شرط مصالحتها (السياسية) الحقيقية. أمّا ضمن منظومة الحاجات نفسها، فإنّ هذه المصالحة تبقى مصالحة موضوعية بحتة، تحدث بواسطة عملية تعديل الأفعال الفردية عبر «يد خفية»؛ ولهذا السبب هي لا تُعاش من قِبل الفاعلين بوصفها مفعولاً وأثراً

(٢٨٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 258 Anm., HW 7, S. 399; § 270 Anm., S. 424; und § 324 Anm., S. 492.

(٢٩٠) Vgl. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts* (1803), HW 2, S. 494; *System der Sittlichkeit*, GW 5, S. 336; *Philosophie des Geistes* (1805), GW 8, S. 261 f.

(٢٩١) Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (hrsg. V. K. H. Ilting), Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 567.

(٢٩٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 183, HW 7, S. 340.

لحريتهم، بل بوصفها إذعاناً للضرورة(٢٩٣). وعلى ذلك فإنّ أيّة مصالحة أخلاقية (٤٩٢) إنّما تفترض ليس فقط توسّطاً موضوعياً بل في الوقت نفسه توسّطاً موضوعياً وذاتياً: هذا التوسّط هو مُنجَزٌ من قِبلِ الدولة وحدها باعتبارها دولة التجسيد المؤسساتي للحرية. وهكذا يظهر أنّ إدخال مفهوم المجتمع المدني، في نظرية الروح الموضوعي، ما وراء تبريره التاريخي الإمبريقي (تطوّر اقتصاد السوق الرأسمالي) إنّما يهدف إلى تجسيد التوسّطات عبر مؤسسات من قبيل العدالة وفئات المجتمع (٤٩٣) والاتحادات المهنية، تكون قادرةً على تجاوز التوتّرات الهيكلية في المجتمع الحديث. وهكذا يتعلّق الأمر في نظرية المجتمع المدني بالنجاح في جعل أفق المصالحة الذي في موضوعة «الحياة الأخلاقية» ضمن دولة العقل أمراً مقبولاً ومستساغاً.

بيد أنّ هذا التوسّط الذي يحقّق المصالحة هو أمر لا يحدث من غير احتكاك ولا بشكل نهائي. إنّ المجتمع المدني هو بالفعل حقل خصب لضرب ما من التطوّر المرضي الممكن. وقد وصفه هيغل في واحد من المقاطع الأكثر شهرة من كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون** والتي تومئ إلى الفكر الماركسي بشكل مباشر:

«(الفقرة ٢٤١) بيد أنّه كما هو الحال مع المشيئة الخاصة التعسّفية، يمكن للظروف العابرة والفيزيائية والملازمة للعلاقات الخارجية أن تنحدر بالأفراد إلى حالة الفقر، إلى حالة تترك لهم حاجات المجتمع المدني ولكنّها ـ من جهة ما تُنتزَع منهم وسائل الكسب الطبيعية وتُقطَع لديهم الرابطة الواسعة للأسرة بما هي نسب كبير ـ تجعلهم على الضدّ من ذلك يفقدون بهذا القدر أو ذاك كلّ امتيازات المجتمع مثل القدرة على اكتساب المهارات والثقافة بعامة بل حتى الرعاية القانونية والعناية الصحية بل وفي بعض الأحيان عزاء الدين... إلخ. إنّ السلطة العامة إنّما تأخذ لدى الفقراء مكانَ العائلة، وذلك سواء في ما يتعلق بالخصاصة المباشرة أو في الإحساس بالرهبة من العمل وبالسوء والنقائص الأخرى التي تنجم من هذا الوضع أو من الشعور بالظلم المصاحب له.

---

(٢٩٣) Ebd., § 186, S. 343.

(الفقرة ٢٤٢) إنّ ما هو ذاتي في الفقر وبعامة في كلّ أشكال الفاقة التي يكون كلّ فرد معرّضاً لها في دائرة الطبيعة، إنّما يتطلّب أيضاً إعانة ذاتية، سواء في ما يخص الظروف الخاصة أو في ما يتعلق بالعاطفة والمحبة. ههنا هو الموضع حيث تجد الخلقيّةُ (٤٩٤) ما يكفي لتفعله بالرغم من كلّ التنظيمات الكلية. ولكن من أجل أنّ هذه المعونة هي لذاتها وفي مفاعيلها خاضعة للمصادفة، فإنّ جهد المجتمع سيذهب نحو العثور على الكلي وإقامته في صلب الاحتياج ووسائل علاجه ونحو جعل هذه المعونة بلا فائدة.

وإنّ الطابع العرضي للحسنات والأوقاف واشتعال المصابيح عند صور القدّيسين. . . إلخ. قد وقع استكماله عبر المؤسسات العمومية للفقراء والمستشفيات وإضاءة الشوارع. . . إلخ. ولكن لا يزال أمام الإحسان (٤٩٥) الشيء الكثير ليفعله لنفسه، وإنّه لرأي خاطئ أن يسعى فقط إلى معرفة كيفية الاحتفاظ بهذا النحو من وسائل علاج الفاقة على مستوى خصوصية العاطفة وعرضيّة الإحساس بها ومعرفتها وأن يشعر أنّه قد أُسيء إليه وتمّت إهانته عبر الترتيبات والأوامر الإلزامية الكلية. إنّ الحالة العمومية إنّما ينبغي على الضدّ من ذلك أن يُنظَر إليها بوصفها تزداد اكتمالاً بقدر ما يكون الشيء الذي يُترَك للفرد كي يفعله لذاته بحسب رأيه الخاص أقلّ شأناً بالمقارنة مع ما يتمّ القيام به بطريقة كلية.

(الفقرة ٢٤٣) حين يجد المجتمع المدني نفسه داخل فعالية بلا أيّة عوائق فإنّه متصوَّرٌ كمجموعة سكانية وصناعية في حالة تقدّم داخل ذاتها. ـ ومن خلال إضفاء طابع كلّي على العلاقة بين البشر عبر حاجاتهم وعبر وسائل تهيئتها واستجلابها، يزداد، من جهة أولى، تراكم الثروات ـ إذ إنّه انطلاقاً من هذه الكلية المضاعفة يقع استخراج أكبر المكاسب ـ كما يزداد، من جهة أخرى، تفتيت وتقييد العمل الجزئي ومن ثمة تبعيّةُ [٢٠٨] وخصاصةُ الطبقة (٤٩٦) المرتبطة بهذا العمل، وما يتصل بذلك من عدم القدرة على الشعور والتمتّع بالحريات الأخرى وعلى الخصوص بالامتيازات الروحية للمجتمع المدني.

(الفقرة ٢٤٤) إنّ انحدار جمهرة (٤٩٧) كبيرة من البشر تحت خطّ مستوى معيّن من العيش، يتعدّل من نفسه بوصفه أمراً ضرورياً بالنسبة

إلى أيّ عضو من المجتمع ـ وبالتالي فقدان المرء لشعوره بالحق في البقاء وبشرعية البقاء وبشرف البقاء بالاعتماد على نشاطه وعمله الخاص، ـ إنّما يؤدي إلى تكوّن الرعاع (٤٩٨) على نحو يجلب معه في الوقت نفسه بالمقابل سهولة كبيرة في تركيز ثروات غير متكافئة في أيد قليلة.

(الفقرة ٢٤٥) إذا ما فُرض على الطبقة الغنية عناء الاهتمام المباشر بالجماهير المشرفة على الفقر في طريقة حياتها اليومية أو كانت الوسائل المباشرة لذلك حاضرة في نطاق الأملاك العمومية (مستشفيات غنية، أوقاف، أديرة)، فإنّ بقاء المحتاجين سوف يتمّ تأمينه من دون أن يكون متحقّقاً بواسطة العمل، والحال أنّ ذلك هو على الضدّ من مبدإ المجتمع المدني وشعور أفراده بالاستقلالية والشرف؛ أو إذا ما كان هذا البقاء يتمّ بواسطة العمل (مع توفير الفرصة لذلك)، فإنّ كمية المنتوجات سوف تتزايد، وإنّ الشرّ ليكمن تحديداً في الإفراط في ذلك الإنتاج مع نقص المستهلكين المقابلين له والذين يكونون هم أنفسهم منتجين، وهو شرّ لا يلبث أن يتعاظم من الجهتين. ويظهر للعيان هنا أنّ المجتمع المدني، مع الكم المفرط للثروات، هو ليس غنيّاً كفايةً، بمعنى أنّه من جهة قدرته الحقيقية هو لا يملك كفاية بما يقاوم به أو يحدّ من الكمّ المفرط من الفقر ومن تكوين الرعاع.

هذه الظواهر يمكن دراستها في خطوطها الكبرى بالاعتماد على المثال الإنكليزي، وكذلك على نحو أكثر قرباً النتائج التي نجمت عن الضرائب على الفقراء والمؤسسات التي لا حصر لها وكذلك الأعمال الخيرية الخاصة غير المحدودة، وقبل كل شيء أيضاً عملية حلّ الاتحادات. إنّ الوسيلة الأكثر مباشرة التي اختُبرت هناك (قبل كل شيء في اسكتلندا) ضدّ الفقر وكذلك بخاصة ضدّ انعدام الحياء والشرف، وهما من القواعد الذاتية للمجتمع، وضدّ الكسل والإسراف. . . إلخ. الذي ينتج الرعاع، هي ترك الفقراء لمصيرهم وتحويلهم إلى التسوّل العمومي»[(٢٩٤)].

إنّ أيّ تفكّك للحياة الأخلاقية إنّما ينتج بذلك عن تكوّن فئة «غير اجتماعية»(٤٩٩) داخل المجتمع، يمنعها وضعها المادي من اكتساب

(٢٩٤) Ebd., § 253, S. 395.

الكفاءات الذاتية المطلوبة من أجل حياة اجتماعية مطابقة لنظام ما ومن أجل إعادة إنتاج هذا النظام. يتعلّق الأمر بالنسبة إلى هيغل هنا في المقام الأول بالانتماء إلى اتحاد مصالح معترَف به بشكل مؤسساتي(٢٩٥). وعلى وجه الدقة فإنّ هذا الوعي مفقود لدى «الرعاع» الذين يقودهم وضعُهم «إلى فقدان المرء للشعور بحق البقاء وشرعية البقاء وشرف البقاء بالاعتماد على نشاطه الخاص وعلى عمله الخاص». إنّ تفقير الجموع الذي خطى خطوات واسعةً في إنكلترا الثورة الصناعية إنّما يهدّد ليس فقط القطاعات الواسعة من المجتمع المدني، بل في المقام الأول فكرة الحياة الأخلاقية ذاتها وبُعدها أو منظورها التصالحي داخل الروح الموضوعي. وقد أخذ هيغل ظاهرة نشوء «بروليتاريا السّفلة» مأخذ الجدّ كثيراً، من أجل أنّه تفطّن بانتباه كبير إلى التناقض الحاد الذي تشكّله في قلب المجتمع المدني الحديث.

بذلك تحتّم على هيغل أن يطرح السؤال (١) عمّا إذا كان فقر الجماهير وبؤسها ونزع الطابع الاجتماعي (٥٠٠) عنها هو نتيجة ضرورية أم فقط أثر جانبي للتصور الاجتماعي و(٢) عمّا إذا كانت ظواهر الأزمة داخل المجتمع المدني ممّا يمكن تلافيه وإصلاحه. على هذين السؤالين هو قد أعطى إجابات حذرة. (أ) من جهة أولى، يظهر أنّه لا يشكّ في وجاهة القبول بوجود أفق تصالحي يتراءى في صلب مفهوم الحياة الأخلاقية ولا كذلك في راهنيته. ومباشرة بعد أن عرض التناقض الأساس، الذي لا يمكن للمجتمع المدني أن ينحني له إلّا بتوسّط عملية نشر لذاته(٢٩٦) منتِج لتناقضات أخرى، لا نهاية لها، عمد هيغل إلى عرض الجمعية المهنية (٥٠١) باعتبارها الوسيلة التي بها «يعود العنصر الأخلاقي (٥٠٢) إلى صلب المجتمع المدني بوصفه شيئاً محايثاً له»(٢٩٧). (ب) من جهة أخرى، فإنّه لا عملية مأسسة ناجحة للحياة الاجتماعية ولا عملية تجذيرها في كلّي سياسي ـ حكومي لإعلان أساس كافٍ بوجه ما، يمكن أن تساعد على أن وجود منظور تصالحي ههنا حيث يظهر المجتمع

(٢٩٥) Ebd., § 241-245, S. 387-391.

(٢٩٦) Ebd., § 246-249.

(٢٩٧) Ebd., § 249, S. 393.

المدني منزوعاً أو مجرّداً من معقوليته (٥٠٣)، أي حيث تكون مسارات تعديل «منظومة الحاجات» ـ كما هو الحال بالنظر إلى فقر الجماهير الذي تمّ وصفه في الفقرات (٢٤٤ ـ ٢٤٥) ـ قد تعطّلت ولم تعد تؤدّ وظيفتها. وأخيراً يظهر أنّ اقتناع هيغل بوجود إمكانية دائمة لتخفيض حدّة التوتّرات الاجتماعية إنّما يستوجب وسيلة الروح الموضوعي. وعلى الأرجح هي لا يمكن تأسيسها إلّا بواسطة فلسفة التاريخ (انظر الفصل ٨: التاريخ)، أي مباشرة عبر نظرية الروح المطلق(٢٩٨). وذلك أنّ هيئات الروح المتناهي (الذاتي والموضوعي) هي من دون ضمانة الروح المطلق ليس لها سوى اتّساق هشّ؛ وهذا يصحّ حتى بالنسبة إلى الهيئات العليا من بينها، حتى بالنسبة إلى الدولة العقلية. وهكذا يبقى [٢٠٩] علينا أن نسأل عمّا إذا كان هيغل قد عزا إلى المجتمع المدني قدرة على المصالحة أقوى من تلك التي يتمتع بها بالاعتماد على قوته الخاصة.

٥ ـ ٦ الدولة بما هي مؤسسة وامتداد(٥٠٤) تاريخي في «مثالية» الدولة: في ذاتية الشأن السياسي وموضوعيته

إنّ كون قسم «الدولة» يشكّل تقريباً ثلث كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون** هو أمر يشهد بعدُ على الدلالة الممنوحة لجملة نظرية الروح الموضوعي. وإنّ هيغل إنّما يعزو إلى الدولة الحديثة (أي ما بعد الثورة (٥٠٥)) صفات مفخّمة مستقاة من المعجم الديني: فهي على سبيل المثال «العنصر الإلهي الكائن في ذاته ولذاته»(٢٩٩). وهذا يبدو لأول وهلة مبرّراً للحكم الذي سبق أن تمّت صياغته مباشرة بعد ظهور كتاب **الخطوط الأساسية**: أنّ فلسفة هيغل السياسية هي محمَّلة بنفحة بروسيّة (٥٠٦) معيّنة، لا تتماشى مع الصورة التي للفرد الحديث عن نفسه ومع المجتمع المدني غير المُسيَّس. هذه الأطروحة أخذت عبارتها النهائية مع رودولف هايم (٥٠٧) سنة ١٨٥٧ في كتابه **هيغل وعصره**، الذي هو كتاب رزين في ما عدا ذلك؛ هو يلاحظ قائلاً على سبيل المثال: «لقد تحوّل النسق الهيغلي إلى مأوى علمي لروح عودة الملكية

---

(٢٩٨) Vgl. Theunissen 1970.

(٢٩٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 258 Anm., HW 7, S. 400.

(٥٠٨) البروسية»، بحيث إنّ هذه الفلسفة قد كانت «الصيغة المطلقة للنزعة السياسية المحافظة والراحة الصوفية (٥٠٩) والتفاؤلية»[٣٠٠]. هذا التقديم المشوّه جدّاً قد تمّ تصحيحه منذ أمد طويل من خلال كتب ودراسات واسعة النطاق. فقد بيّن مثلاً د. لوزوردو (٥١٠) بشكل واضح تماماً أنّ صورة هيغل بوصفه «فيلسوف عودة الملكية» هي ليست فقط صورة فظّة بل هي بكل بساطة صورة مغلوطة[٣٠١].

إنّ الأمر يتعلّق من دون شكّ ليس فقط بخطأ سياسي بل في المقام الأوّل بخطأ نظري. وذلك أنّ المآخذ التي رُفعت ضدّ التصوّر الهيغلي للدولة هي قائمة على سوء فهم: فإنّ تصوّره للدولة هو أبعد ما يكون عمّا يُسمّى «دولة» حسب التمثّلات الرائجة. إنّ هيغل قد أنكر الافتراض المسبق للأسئلة التي تجيب عنها تلك التمثّلات أكثر ممّا ناقض تلك التمثّلات ذاتها؛ كان ليكون ذلك هو الحال لو أنّه زعم مثلاً أنّ الدولة لا تشكّل أيّ تهديد للحرية الفردية أو أنّ الأمر يتعلّق بتهديد مشروع. أمّا ذلك الافتراض المسبق فهو ينصّ على هذا: إنّ الدولة هي مؤسسة أو مركّب مؤسساتي، كما إنّ المرء قد تعوّد من دهره أن يتمثّل أيضاً دستورها ومشروعيتها، فهي غريبة في أساسها عن الأفراد وعن طرق وجودهم المختلفة. ولكن إذا ما استنبط المرء ـ كما هو الأمر في نظرية القانون الطبيعي ـ مشروعيّة الدولة (والإرادة العامة) من الفرد ومن الإرادة الجزئية، فإنّ هذه الأخيرة سوف تُثبَّتُ باعتبارها شيئاً معطى: بذلك فإنّ الفردية (٥١١) لا تُشكَّل على نحو اجتماعي أو سياسي، وبالتالي فإنّ على الدولة (أو «المجتمع») أن تفترض وجودها سلفاً. وبعبارة أخرى: يبدو من الجليّ تماماً أنّ «موضوعية» العالم الاجتماعي والسياسي هي بطبعها منفصلة عن «ذاتية» الفرد وحتى عن التمثّلات الجمْعيّة للهوية (من طبقة ووطن. . . إلخ).

إنّ هيغل يستنكر هذا التوجّه وذلك على أساس التصوّر الجديد للذاتية والموضوعية الذي وضع أسسه ضمن كتاب علم المنطق. إذ يتعلّق

---

(٣٠٠) Haym 1857, S. 359, 365.

(٣٠١) Vg. Losurdo 1989 und 1992.

الأمر عنده، وذلك بعين الضدّ من أيّ ضرب من «فلسفة الذات»، بالتفكير في الذاتية من جهة المفهوم وليس التفكير في مفهوم الذات. ولهذا السبب فإنّ التعارض ذات ـ موضوع لا ينشأ من نفسه؛ إذ ينبغي على الأرجح أن يتمّ استنباطه:

«إنّه لسلوكٌ خال من الفكر أن نعمد إلى تلقّي تعيّنات الذاتية والموضوعية من دون قيد أو شرط ومن دون أن نسأل عن منشأ كل منهما [...] وحين يُقال عن المفهوم إنّه ذاتيّ وذاتيّ فحسب، فإنّ ذلك صحيح من جهة أنّه من دون ريب هو الذاتية نفسها[...] بيد أنّه علينا أن نضيف أنّ هذه الذاتية، بتعيّناتها المشار إليها ههنا [...] لا يمكن اعتبارها بمثابة إطار (٥١٢) فارغ ينبغي أن يُملأ من خارج، بواسطة موضوعات قائمة بذاتها، بل إنّ الذاتية نفسها، من حيث هي جدلية، هي التي تكسر الحواجز وتنفتح بواسطة القياس على الموضوعية»(٣٠٢).

ماذا يعني هذا بالنسبة إلى الفلسفة السياسية ونظرية الدولة؟ يريد هيغل في المقام الأول أن يضع جانباً تمثّلات العلاقة دولة/ فرد، حيث يتمّ النظر إلى هذين بوصفهما ذاتيةً وموضوعيةً معطاتيْن كليْهما. وبدلاً من ذلك، يجب على المرء أن ينطلق من ديناميكية الروح الموضوعي، الذي هو ما يؤسّس (٥١٣) عنصريْ هذه العلاقة. إنّ الروح الموضوعي يحمل في طيّاته نزعةً إلى إضفاء الموضوعية، تؤثّر في الفردية في كلّ هيئاتها. فإنّ الشخص، في نطاق القانون المجرد، هو «إرادة موضوعية»، تتموضع(٥١٤) على أساس آليات امتلاك الأشياء. وفي دائرة الخلقيّة (انظر الفصل ٦: حرية، خلقيّة، حياة أخلاقية) تتمّ موضعةُ الذات عبر المركّب فعل/ معيار، الذي سبق أن انكشف مخزون الكونية فيه على يدي كنط. أمّا الحياة الأخلاقية فهي تضفي طابعاً موضوعياً على الفرد عبر الهيئات المؤسساتية(٣٠٣) التي يتّخذها عضوُ العائلة والبورجوازيُّ (٥١٥) الذي تمّ إضفاء طابع اجتماعي عليه بواسطة نظام السوق وقواعد القانون والجمعيات المهنية وأخيراً يتخذها المواطنُ، الذي يجمع ويوحّد

---

(٣٠٢) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 190 Anm., HW 7; S. 348.

(٣٠٣) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 192 Zusatz, HW 8, S. 345.

في ذاته «بين الحدّ الأقصى للفردية العارفة والمريدة لذاتها و[٢١٠] الحدّ الأقصى للكلّية العارفة والمريدة للعنصر الجوهري»[٣٠٤].

هذه الذاتية الفردية الملحقَة بالكلية الموضوعية تنطبق مع ما يسمّيه هيغل العاطفة(٥١٦) السياسية. إنّه «الإرادة التي صارت عادةً»[٣٠٥]، وذلك من دون أن تستطيع الدولة في الواقع أن تكون ذلك النحو من عمود التشهير(٥١٧) الذي تعوّد المرء أن يقارنها به. ليست العاطفة السياسية شيئاً آخر غير النزعة الوطنيّة مفهومةً بشكل صحيح؛ وكان يكون خطأً كبيراً أن يُساء فهم النزعة الوطنيّة على أنّها «مزاج للتضحيات والأعمال الخارقة للعادة»[٣٠٦]. فمن جهة الذاتية الفردية للمواطن، ليست هذه العاطفة لا خضوعاً منفعلاً صرفاً ولا تمثّلاً تعسّفيّاً لما يجب أن تكون عليه الدولة؛ بل هي بالأحرى قبولٌ بالذات عبر القبول بالكلّي: فهي تعبّر عن الواقعة المتمثّلة في أنّ الدولة «هي بشكل مباشر ليست آخراً بالنسبة إليّ» وأنّ «الأنا في صلب هذا الوعي هو أنا حرّ»[٣٠٧]. إنّ النزعة الوطنيّة الأصيلة هي الوعي الواضح بأنّ إدراجي تحت الكلي ليس هو أبداً إضراراً بكينونتي وجهودي الذاتية. ومهما كانت تلك العاطفة متواضعة في تمظهراتها ـ فإنّ هذا الخُلق(٥١٨) السياسي ينطوي على معقوليّة هي تترك وراءها تمثّلات الذوات من دون أن تتحوّل هذه الذوات إلى مجرّد دمى في خدمة أيّ «مقصد أعلى». وحتى بطريقة سابقة على عملية التفكّر، فإنّ هذه النزعة الوطنية اليومية والتي لا تتطلّب أيّة فضيلة خاصة، إنّما تعبّر عن الدلالة العميقة للمؤسسة السياسية: الرغبة في العيش المشترك (٥١٩)، كما تنتج عن أشكال العيش معاً التي تمّت مأسستُها وكما تعزّزها أيضاً. هذا الطابع الذاتي والموضوعي في الوقت نفسه للعنصر السياسي يتّفق هو نفسه والتعريف العام للحياة الأخلاقية؛ إنّه طابع الترجمة الملموسة لها. إنّه فقط من خلال توافق هذين البعدين إنّما تكتسب الحياة الأخلاقية وتكتسب الدولة محتوى المعقولية الخاص بها

---

(٣٠٤) Ebd., § 264, S. 411.

(٣٠٥) Ebd., § 268, S. 413.

(٣٠٦) Ebd.

(٣٠٧) Ebd.

بوصفه وجه التعبير الكلي عنها. ومن هذا المنظور فإنّ عقد النيّة إبّان الثورة الفرنسية على تكوين نمط جديد من المواطنة (٥٢٠) إنّما كان هامّاً بقدر أهمّية تشييد مؤسسات جديدة.

ومن جهة أخرى فإنّ الدولة هي ذاتها لها بُعدٌ من أبعاد الذاتية. وهي تتجلّى أوّلاً في الدور البارز الممنوح للأمير، ضمن دستور الدولة الهيغلية، بوصفه ذاتية فردية بشكل جذري:

«إنّ السيادة، التي هي ليست في بادئ الأمر سوى الفكر الكلي الذي من شأن هذه المثالية [أي مثالية الدولة]، هي لا توجد إلّا بوصفها الذاتية الموقنة بذاتها وبوصفها التعيين الذاتي المجرّد وبالتالي على غير أساس، الذي في صلبه يكمن القرار الأخير. إنّ ذلك هو العنصر الفردي للدولة بما هي كذلك، الذي لا يكون هو ذاته واحداً ووحيداً إلّا في هذا الأمر. لكنّ الذاتية لا توجد في حقيقتها إلّا بوصفها ذاتاً، كما أنّ الشخصية لا توجد إلّا بوصفها شخصاً، وفي دستور ممتدّ إلى معقولية الواقع (٥٢١) تمتلك كلّ واحدة من هذه اللحظات الثلاثة للمفهوم تشكّلها (٥٢٢) الخاص والفعلي (٥٢٣) لذاته. ومن ثَمّ فإنّ اللحظة الحاسمة بشكل مطلق في صلب الكلّ ليست الفردية بعامة، بل فردٌ واحد، هو العاهل (٥٢٤)»[٣٠٨].

حول هاتين الأطروحتين ـ إنّ ذاتية الدولة تتجسّد في ذات معيّنة؛ وأنّها تعبّر عن نفسها من خلال الفعل غير المعقول إطلاقاً للقرار السياسي للعاهل ـ تتوفّر دراسات متميّزة[٣٠٩]. هنا يجب أن تتمّ إنارةُ بُعد آخر «للدستور الذاتي للدولة»: الطابع المتبادل بشكل قاطع بين المكوّنات الذاتية والموضوعية لمؤسسة الدولة، بين العاطفة السياسية للأفراد وبين بُنَى الدولة، التي تنمّي تلك العاطفة. وليست موضوعية المؤسسات غير بُعدٍ من أبعاد العنصر السياسي. يجب أن تُفهَم الدولة بوصفها «جوهريّة ذاتية» أو عاطفة سياسية مثلما يجب أن تُفهَم أيضاً بوصفها «[جوهريّة] موضوعية»، وبوصفها تنظيماً للسلطات مطابقاً للدستور[٣١٠]. وتبعاً لذلك

---

(٣٠٨) Ebd., § 279, S. 444.

(٣٠٩) Vgl. Bourgeois 1992; Cesa 1982.

(٣١٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 267, HW 7, S. 412.

فهي علاقة ذاتية (بينيّة (٥٢٥))، رابطة معيشة، رغبة مشتركة في العيش الواحد مع الآخر، مثلما هي أيضاً منظومة موضوعية من المؤسسات، بمعنى «دستور». على هذا النحو يُفهم تعريف الدولة بوصفها «الواقع الفعلي للفكرة الأخلاقية»[٣١١]. فهي لا يمكن أن تُقدَّم بوصفها 'فكرةً' إلّا بقدر ما يقع إحياء بُناها وتنشيطها من طرف الإرادة الفردية وبقدر ما تثبت نفسها في هذه الإرادة.

هكذا ينبغي أن نفهم التصريح القائل بأنّ «الاتحاد (٥٢٦) بما هو ذلك [هو] ذاته المضمون والقصد الحقيقي» للدولة، التي هي، من جهتها، ما يمكّن الفرد من تحقيق «مصيره»، ألا وهو «أن يزاول حياة كلّية»[٣١٢]. هذا الإلحاق بالكلّية هو على وجه الدقة ما يشكّل الفرق بين المواطن والبورجوازي. وفي أعماله الأخيرة لم يعد هيغل بلا شك يقيم تضاداً بين «الحياة الأخلاقية المطلقة» للمواطن (٥٢٧) و«الوجود الباطل» (٥٢٨) للبرجوازي[٣١٣]. أمّا في نطاق الدولة الحديثة، دولة ما بعد الثورة الفرنسية، فإنّ الماهية الاجتماعية للبورجوازي هي التي تضمن التوسّط ما بين الدستور السياسي الموضوعي والعاطفة الذاتية للمواطن. ولذا السبب يمكن لهيغل أن يصرّح بأنّ النزعة الوطنيّة الأصيلة (أي العاطفة السياسية) من شأنها أن تنمو وحتى تصبح ممكنة من خلال الميول الأنانية للحياة المدنية.

«إنّ الروح التعاضدي (٥٢٩) الذي يتولّد عن مشروعية (٥٣٠) الدوائر الجزئية، إنّما ينقلب في ذاته في الوقت نفسه إلى روح الدولة، من أجل أنّه يجد لدى الدولة وسيلة البلوغ إلى غاياته الخاصة. وهذا هو سرّ وطنيّة المواطنين من هذه الجهة، أنّهم يعرفون الدولة باعتبارها جوهرهم، من أجل أنّها هي التي تحفظ لهم دوائرهم الجزئية ومشروعيتهم ونفوذهم (٥٣١) كما تحفظ رفاهيتهم. ففي روح التعاضد، بسبب أنّه يتضمّن عمليّة تجذير الجزئي في الكلّي بشكل مباشر، إنّما

---

(٣١١) Ebd., § 257, S. 398.

(٣١٢) Ebd., § 258 Anm., S. 399.

(٣١٣) Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts* (1803), HW 2, S. 483, 487.

يوجد عمق الدولة وبأسُها اللذيْن تجدهما في عنصر العاطفة»[٣١٤].

وطبقاً لذلك، فإنّ الحياة الاجتماعية المُمَأْسَسَةَ هي لحظة كبرى في تشكيل(٥٣٢) الهوية السياسية للفرد، ومن ثَمّ أيضاً لهوية الدولة ذاتها من حيث هي فكرة ذاتية وموضوعية في آن للدولة العقلية. وذلك أنّ معقولية الدولة أو مثاليتها ـ هنا يرى المرء أنّ هذا القاموس لا يدل أبداً على مجرّد ولع هيغلي باللغة ـ إنّما تكمن على وجه التحديد في أنّ الدولة تزاول نحواً من التفاعل بين الذاتية والموضوعية، بين النسق والعالم المعيش:

«إنّ المعقولية، متى اعتبرناها بشكل مجرّد، إنّما تتمثّل بعامة في الوحدة العميقة بين الكلّية والفردية، وهنا هي تتمثّل بشكل ملموس، من جهة المضمون، في الوحدة ما بين الحرية الموضوعية، نعني الإرادة الجوهرية الكلية، وبين الحرية الذاتية من حيث هي إرادة المعرفة الفردية والباحثة عن غاياتها الجزئية»[٣١٥].

الدستور وتقسيم السلطات

هذا التصوّر المخصوص للمؤسسة السياسية بوصفها تركيباً يجمع بين الموضوعية والذاتية لا يمكن ألّا تكون له نتائج على التعريف الكلاسيكي للدستور. وحسب هيغل يجب عدم اختزاله بأيّ وجه من الوجوه في سلسلة من التعليمات واللوائح المعيارية والقانونية. إذ يجب أن يُفهَم الدستورُ فهمًا ديناميكيّاً بوصفه الطريقة التي بها تتكوّن الدولة في إطار التفاعل ما بين العواطف الذاتية والمؤسسات الموضوعية: بذلك فهو بالفعل «الجهاز العضوي للدولة»، والمسار الذي من خلاله «ينتج الكلّيُّ نفسه على الدوام [. . .] بطريقة ضرورية و[. . .]يحفظ نفسه»[٣١٦]. من هنا تأتّى الرفض الهيغلي للدّسترة(٥٣٣) التعسّفي. فمن أجل أنّ الدستور يعني الطريقة التي بها تتشكّل الوحدة السياسية، فإنّه سيكون في رأيه

(٣١٤) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 289 Anm., HW 7, S. 458 f.

(٣١٥) Ebd., § 258 Anm., S. 399.

(٣١٦) Ebd., § 269, S. 414.

خطأ نظرياً وسياسياً كبيراً أن نعتقد أنّه ثمّة مؤسّسات جيّدة في ذاتها، ويمكن لنا تعسّفاً أن نشيّدها أو أن نلغيها.

«أن نريد أن نمنح شعباً ما دستوراً بشكل قبلي(٥٣٤)، حتى وإن كان من جهة مضمونه دستوراً عقليّاً بهذا القدر أو ذاك، ـ فهذه مزحةٌ تتغافل تحديداً عن اللحظة التي عبرها هو يكون أكثر من شيء من صنع الفكر»[٣١٧].

هذه الأطروحة لها نتائج سياسية ونظرية هامة. فعلى الصعيد السياسي هي تعني رفضاً ما لمحاولات الثورة أو ما بعد الثورة فرض دستور بالمعنى الحديث على شعب غير متهيء لذلك بواسطة العنف. إنّ أميراً أو طليعةً قيادية (٥٣٥)، ومهما كانت نيّتهما سليمة أيضاً، هما ليسا في وضع يسمح لهما بأن «يمنحا» أمّةً (٥٣٦) ما دستوراً. إذ يجب أن يكون الدستور الحقيقي لشعب ما في تناغم مع روح الشعب والذي لا يمكن أن يُمارَس عليه أيّ عنف من دون معاقبة. ولهذا السبب فإنّ الاستنتاج القائل «إنّ لكلّ شعب الدستور الذي يناسبه والذي ينتمي إليه»، هو ليس محافظاً إلّا في الظاهر فحسب. فهو يتضمّن أيضاً الوجه الآخر من الأمر: حين تكون الشروط والأوضاع المطلوبة قد نضجت، فإنّ الفشل لا بدّ أن يصيب كلّ محاولة لمنع الجهود الرامية إلى إقامة حكم دستوري، أي إلى إقامة «دستور العقل الذي بلغ شأوه من التطوّر»[٣١٨]. وحتى حين كان هيغل مرتاباً من تطرّف نشطاء (٥٣٧) الثورة، فهو لم يقف في معسكر الحلف المقدس (٥٣٨)؛ وبالتالي لم يكن متفقاً مع فريدريتش فون غينتس (٥٣٩)، الذي كان يرى سنة ١٨١٧ أنّه من الممكن ومن المأمول أن يتمّ إلغاء «الدساتير التمثيلية» والعودة إلى نيابات (٥٤٠) الأقاليم (٥٤١) القديمة[٣١٩].

ليس فقط اختيار الدستور هو أمر يفلت عن أيّة إرادة تحكّميّة (٥٤٢)؛ بل كلّ واحد من أنماط الدستور المعروفة إنّما يظهر بوصفه طوراً من أطوار المسار التاريخي، التي تكون نهايته هي الملكيّة الدستورية، وذلك من أجل أنّها تتضمّن في ذاتها الأنماط الأخرى بوصفها لحظات وقع رفعها أو نسخها.

(٣١٧) Ebd., § 274 Anm., S. 440.

(٣١٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 542, HW 10, S. 339.

(٣١٩) Von Gentz 1818.

وهذا المسار ليس أقلّ ما فيه أنّه هو «قضية (٥٤٣) التاريخ الكلي للعالم»[٣٢٠]. إنّه من الطبيعي ولكن قليل الجدوى أن نرى في ذلك مثالاً على أوهام الفلاسفة المعتادة التي تدفعهم إلى الاعتقاد بأنّ عالمهم هو بداهةً نقطة بداية التاريخ (والأمر ليس كذلك في واقع الأمر (٥٤٤): فإنّ بروسيا لم تصبح مملكة دستورية إلّا بعد موت هيغل بعشرين سنة). ولذلك من المجدي أكثر أن نعمل على إبراز طرافة فكرةٍ تقدّم تاريخيّ للمعقولية السياسية بفضل تعاقب الدساتير. وهي تعني بالفعل أنّه لا يوجد على الحقيقة سوى دستور واحد (كما أنّه لا توجد حسب هيغل سوى فلسفة واحدة)، تقوم الشعوب باكتشافه واحداً بعد الآخر. وهكذا لا ينبغي أن يُنظر إلى الدستور باعتباره صياغة تحكّميّة (٥٤٥) بهذا القدر أو ذاك؛ بل هو بالأحرى معقولية الروح الموضوعي بالفعل (٥٤٦)، والحرية في مسار تحقّقها التاريخي الفعلي.

وإنّ المفاهيم الهيغلية عن الدولة والدستور إنّما تؤسّس التصوّر الفريد لتقسيم السلطات (٥٤٧) في كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون**[٣٢١]. ومن البيّن بادئ الأمر أنّ فكرة الدولة باعتبارها كلّية (٥٤٨) أخلاقية ذاتية وموضوعية ومفهومَ الدستور باعتباره «كياناً [٢١٢] عضوياً»[٣٢٢] كانا يمنعان هيغل من القبول بالتمثّلات السائدة عن تقسيم السلطات. فبدلاً من الحديث عن ضرب من «الفصل» (٥٤٩) يجدر بنا الكلام عن تمييز تفاضلي (٥٥٠) داخل سلطة سيادية واحدة للدولة. ويذهب هيغل إلى أنّ تقسيم السلطات (٥٥١) هو «اللحظة المطلقة لعمق الحرية وفعليّتها»[٣٢٣]. وانطلاقا من هذا الأساس تتميّز الدولة الدستورية عن الاستبداد الشرقي كما تتميّز أيضاً عن أيّة ديمقراطية جذرية: إنّه بالفعل يؤسّس (٥٥٢) الدولة. ولذلك لا يعني التقسيم (٥٥٣) أيّ ضرب من الفصل (٥٥٤) (في معنى الاستقلال وعدم التبعية)؛ وهنا ينقلب هيغل ضد التمثّلات الليبرالية السائدة. وماذا عندئذ عن استقلال القضاة؟ لا ينظر هيغل إلى مسألة إقامة العدل

---

(٣٢٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 273 Anm., HW 7, S. 436.

(٣٢١) Vg. Kervégan 2005; Siep 1986, S. 387-420.

(٣٢٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 267, HW 7, S. 412, § 269, S. 414; Vgl. Wolff 1984.

(٣٢٣) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 541 Anm., HW 10, S. 337.

بوصفها تدخل في حقل اختصاص الدولة. فهو يعالجها في سياق المجتمع المدني، من أجل أنّ إقامة العدل هي حقّاً تُمارَس من طرف موظفي الدولة، إلّا أنّها وظيفة اجتماعية: يجب على المجتمع المدني أن يهتمّ بفضّ نزاعاته القانونية بنفسه. وإنّ استقلال القضاة إنّما يجد حدوده الحقيقية في الاعتراف بما يُسمّى الأحكام السلطانية (٥٥٥) للملك والتي يتّخذها في مصلحة القرارات العادلة(٣٢٤)؛ وبالتالي هي ليس لها من صلة مع نظرية تقسيم السلطات إلّا قليلاً.

كذلك فإنّ هيغل قد استنكر فكرة الضوابط والتوازنات (٥٥٦)، كما كان طوّرها مؤلّفو الأوراق الفيدرالية (٥٥٧) في أمريكا الشمالية على أثر منتسكيو، وذلك من أجل أنّ هذا النظام هو حقاً «توازن كلّي» لكنّه لا يستطيع أن يولّد أيّة «وحدة حيّة»(٣٢٥). إنّ نظرية التوازن لها النقص نفسه الموجود في تمثّل العقد السياسي للدولة: هما الاثنان يفترضان استقلال اللحظات (هنا السلطات المختلفة، وهناك الإرادات الجزئية) عن الكلّ الذي توجد فيه بوصفها مظاهر أو جوانب منه مختلفة ولكن مندمجة؛ لا يمكن أن يقع تمثّل الكلّية (٥٥٨) بوصفها تجاوراً بين الأشياء جنباً إلى جنب. وبعين الضدّ من التمثيلات «الذرية» المتقابلة، يتعلّق الأمر لدى هيغل بالتفكير في السلطات التشريعية والحكومية والأميرية باعتبارها لحظات منطقيّة من سلطان (٥٥٩) واحد للدولة:

«هذان التعيّنان، أنّ الوظائف والسلطات الجزئية للدولة لا توجد قائمة بنفسها أو ثابتة لا لذاتها ولا في الإرادة الجزئية للفرد، بل إنّها تمتلك جذورها البعيدة في وحدة الدولة بوصفها ذاتهما البسيطة، هما ما يشكّل سيادة الدولة»(٣٢٦).

تنتمي السيادة إلى الدولة بما هي كذلك، وليس إلى هذا المرجع

---

(٣٢٤) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 295 Anm., HW 7, S. 463.,

وهو تلويح إلى القضية الشهيرة للطحّان أرنولد التي حكم فيها الملك فريدريتش الثاني. [قضية حول ملكية طاحونة دامت طيلة عشرين سنة بلغت أوجها في أواخر سبعينيات القرن الثامن عشر].

(٣٢٥) Ebd., § 272 Anm., S. 433.

(٣٢٦) Ebd., § 278, S. 442.

(٥٦٠) أو القطب (٥٦١) المتنفّذ داخل الدولة. لا الشعب ولا جهاز الحكم ولا التمثيل الوطني والأمير نفسه (الذي لا يعدو أن يكون سوى وجود أو ظهور السيادة فحسب) هو العاهل أو صاحب السيادة (٥٦٢)؛ وعلى العكس من ذلك فإنّ العاهل بما هو فكرة (٥٦٣) لا يوجد إلّا على أساس هذه اللحظات المتفاضلة أو المتمايزة. وينتج عن ذلك أنّ «كلّ واحدة من هذه السلطات في ذات نفسها هي الكلّ (٥٦٤، من جهة أنّها تمتلك اللحظات الأخرى في ذاتها بشكل فعّال وتحتفظ بها»[٣٢٧]. كلّ واحدة تأخذ كلّ وظائف الدولة على عاتقها وتساهم بذلك في تكوين نشاطها العقلي. وهكذا لا يجوز احتكار السلطة التشريعية من قِبل الفئات (٥٦٥) [الاجتماعية]:

«إنّ التجمّعات الفئوية قد سبق أن وُصفت خطأً بأنّها السلطة التشريعية، باعتبار أنّها لا تشكّل سوى فرع من هذه السلطة، تُعدّ المصالح الحكومية الجزئية قسماً جوهرياً منه وحيث تمتلك السلطة الأميرية النصيب المطلق من القرار النهائي»[٣٢٨].

كذلك علينا القول ـ لكنّ هيغل لا يفعل ذلك بشكل صريح ـ بأنّ الحكومة والفئات [الاجتماعية] يشاركان في التطلّع إلى «القرار الأخير للإرادة» الذي يجسّده العاهل ويمارسه[٣٢٩].

«إنّ الدولة هي الوجود الفعلي (٥٦٦) للفكرة الأخلاقية»[٣٣٠].

هذه الصياغة إنّها تمسك بنظرية الدولة الهيغلية برمّتها. إنّ الدولة هي واقع (٥٦٧) أخلاقي. وهذا يعني أنّها لا يمكن أن تُتصوَّر بوصفها «جهازاً»، بل هي تجمع في تركيب واحد بين بُعدَيْ الموضوعية والذاتية، اللذيْن تعوّد الوعي الحديث أن يُضادّ بينهما. إنّها تنتمي، حتى نقول ذلك في عبارات هابرماس، إلى «النسق» كما تنتمي إلى «العالم المعيش». إنّ الدولة هي أكبر من «واقع» العنصر الأخلاقي، فهي فعليّتُه، وذلك يعني

---

(٣٢٧) Ebd., § 272, S. 432.

(٣٢٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 544 Anm., HW 10, S. 343.

(٣٢٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 273, HW 7, S. 435.

(٣٣٠) Ebd., § 257, S. 398

المعقولية المتحقّقة بالفعل. وبعبارات أخرى: من أجل أنّ الدولة الهيغلية هي «فكرة» بالمعنى الهيغلي، فهي ليست «مجرّد فكرة» في المعنى المعتاد للكلمة، بل هي مفهوم حيّ. إنّ هذا المفهوم هو مَعيشٌ على نحو متعدّد ومتناقض، فذلك ما يفسّر التوتّرات التي تطرأ داخل كل وحدة سياسية كما بين الدول على مسرح تاريخ العالم. ولكن لأنّ هذا التاريخ هو تاريخ فكرة ما (عن الحياة الأخلاقية) فإنّ «عمله»[٣٣١](٥٦٨)، مهما كان في بعض الأحيان وحشياً، هو على الدوام عبارة عن «عرض الروح الكلي وتحقيقه الفعلي»[٣٣٢]. فهو بذلك فعلُ الحرية، وبلا ريب، حرية تفهم نفسها تحت أثر النفي.

جان فرانسوا كيرفيغان

[٢١٢]

أدبيات للتوسّع في البحث

عن المثالية الألمانية

Jurgen Stolzenberg and Karl P. Ameriks, «Einleitung: Der Begriff des Staates im Deutschen Idealismus.» in: Karl P. Ameriks and Jurgen Stolzenberg, eds. *Internationales Jahrbuch Des Deutschen Idealismus: Begriff Des Staates: The Concept of State v. 2: International Yearbook of German Idealism*. Berlin: Walter de Gruyter and Co., 2004.

حول كنط

Batscha, Z. (ed.). *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 171)

Busch, Werner. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1979.

Cavallar, Georg. *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des*

(٣٣١) Ebd., § 344, S. 505.

(٣٣٢) Ebd., § 342, S. 504.

Entwurfs «Zum ewigen Frieden» (1795) von Immanuel Kant. Wien; Köln; Weimar: Bohlaum 1992.

Fulda, Hans Friedrich. *La Théorie kantienne de la séparation des pouvoirs*. Paris: Presses universitaires de France, 2001. (Les Etudes philosophiques; 1/2001)

Goyard-Fabre, Simone. *Kant et le problème du droit*. Paris: J. Vrin, 1975. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Höffe, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Paris: J. Vrin, 1993.

______. *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Berlin: Friedrich Nicolovius, 1995.

______ (ed.). *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre Klassiker Auslegen*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 1999.

Kersting, Wolfgan. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- Und Staatsphilosophie*. Berlin: W. De Gruyter, 1984.

Ludwig, Bernd. *Kants Rechtslehre*. Hamburg: Meiner, 1988.

Mulholland, Leslie Arthur. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.

Gérard Raulet. *Kant, histoire et citoyenneté*. Paris: Presses universitaires de France, 1996 (Philosophies)

Vlachos, G. K. *La Pensée politique de Kant; métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*. Préf. de Marcel Prélot. Paris: Presses universitaires de France, 1962. (Bibliothéque de la science politique. 2. sér.: Les Idées politiques)

Weil, Eric [et al.]. *La Philosophie politique de Kant*. Paris: Presses universitaires de France, 1962. (Annales de philosophie politique 4)

حول فيشته

Baumanns, Peter. *Fichtes ursprüngliches System: Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1972.

Frischmann, Bärbel. «Fichte über den Rechtsstaat als Sozialstaat.» *Fichte-Studien*: vol. 29, 2005.

Merle, Jean-Christophe (ed.). *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 2001.

Merle, Jean-Christophe. «Eigentumsrecht (§§ 18-19).» in: Jean-Christophe Merle, ed., *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 2001.

Mohr, Georg. «Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel.» in: Dieter Sturma, ed., *Person: Philosophiegeschichte-theoretische Philosophie-praktische Philosophie*. Paderborn: Mentis, 2001. (Ethica; Bd. 2)

______. «Recht als Anerkennung und Strafe als Abbüssung: Trifft Hegels Kritik der Präventionstheorie Fichtes Begründung der peinlichen Gesetzgebung?.» in: Barbara Merker, Georg Mohr and Michael Quante (eds.). *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis, 2004.

Renaut, Alain. *Le Système du droit: Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Schottky, Richard. *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes - Locke - Rousseau - Ficte)*. München: Rodopi, 1962.

Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Unters. zu Hegels Jenaer Philosophie d. Geistes*. Freiburg [Breisgau]; München: Alber, 1979. (Reihe praktische Philosophie; Bd. 11)

______. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft)

Verweyen, Hansjürgen. *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*. Freiburg; München: Zimmermann, 1975.

Zaczyk, Rainer. *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*. Berlin: Duncker and Humblot, 1981. (Schriften zur Rechtstheorie; Heft 96)

حول شلنغ

Cesa, C. «F. W. J. Schelling.» in: Iring Fetscher und Herfried Münkler, eds., *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. München: Piper, 1985-1993. 5 vols.

Bd. 4: *Neuzeit, von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus*.

Hofmann, Markus. *Über den Staat hinaus: Eine historisch-systematische Untersuchung zu F. W. J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie.* Zürich: Schulthess, 1999.

Hollerbach, A. «Die Geschichte, das Recht und der Staat als zweite Natur: Zu Schellings politischer Philosophie.» *Zeitschr. f. philos. Forschung*: vol. 55, no. 2, 2001.

Stolzenberg, Jurgen. «Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat: Schelling und Hegel.» in: Karl P. Ameriks and Jurgen Stolzenberg, eds. *Internationales Jahrbuch Des Deutschen Idealismus: Begriff Des Staates: The Concept of State v. 2: International Yearbook of German Idealism.* Berlin: Walter de Gruyter and Co., 2004.

Schraven, Martin. *Philosophie und Revolution: Schellings Verhazum Politischen im Revolutionsjahr 1848.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 11)

Schraven, Martin. «Recht, Staat und Politik bei Schelling.» in: Hans Jörg Sandkühler, ed., *F. W. J. Schelling.* Stuttgart: J. B. Metzler, 1998.

حول هيغل

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State.* London: Cambridge University Press, 1972. (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics)

Bourgeois, Bernard. *Etudes hégéliennes. Raison et decision.* Paris: Presses universitaires de France, 1992.

Fulda, Hans Friedrich. *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts.* Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1968.

Henrich, Dieter und Rolf-Peter Horstmann (eds.). *Hegels Philosophie des Rechts : die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik.* Stuttgart, 1982. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Bd. 11)

Hösle, Vittorio (ed.). *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus : in Verbindung mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filisofici.* Hamburg: Meiner, 1989. (Schriften zur Transzendentalphilosophie; Bd. 9)

Honneth, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Stuttgart: Reclam, 2001.

Kervégan, Jean-François. *L'Effectif et le rationnel: Perspectives sur la «philosophie pratique" de Hegel.* Paris: J. Vrin, 2005. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie)

Klesczewski, Diethelm. *Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine systematische Analyse des Verbrechens- und des Strafbegriffs in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin: Duncker and Humblot, 1991.

Luckács, Georg. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft.* Berlin: Aufbau-Verlag, 1986.

Marcuse, Herbert. *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie.* Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1976.

Neuhouser, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualising Freedom.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Riedel, Manfred. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur von Hegels Rechtsphilosophie.* Neuwied; Berlin: Luchterhand Verlag, 1970.

______. *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

Ritter, Joachim. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel.* Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1969.

Rosenzweig, Franz. *Hegel und der Staat.* Berlin: Oldenbourg, 1920.

Siep, Ludwig (ed.). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin: Akademie Verlag, 1997.

Talor, Charles. *Hegel and Modern Society.* Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1979. (Modern European Philosophy)

Waszek, N. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of «Civil Society».* Dortrecht: Springer, 1988. (International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées)

Weil, Eric. *Hegel et l'(EE)tat.* Paris: J. Vrin, 1950.

تعليقات المترجم

(وهي مشار إليها بأرقام موضوعة بين قوسين تمييزاً لها من هوامش المؤلفين)

(١) Sozietät

(٢) *Prima* und *secunda philosophia*

(٣) Grotius

(٤) Pufendorf

(٥) Rechtswissenschaft

(٦) *Terreur*

(٧) *Federalist Papers*

(٨) باليوناني في النص: VOUS

(٩) *Recht und Moral*

(١٠) Grotius

(١١) Sittenlehre

(١٢) Robespierre

(١٣) بالفرنسية في النص الألماني: «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen»

(١٤) moralisch-sittlich

(١٥) Recht und Moral

(١٦) *Sittlichkeit*

(١٧) Recht und Moral

(١٨) Rechtsstaat

(١٩) Recht

(٢٠) Partikularität

(٢١) Besonderheit

(٢٢) Bildung

(٢٣) das Einzelne. الخاص في معنى «المفرد» أو «الفردي».

(٢٤) identisch

(٢٥) gelt

(٢٦) Kosmopolitismus

(٢٧) das Vermögen

(٢٨) Gebrauch der einen Vernunft

(٢٩) Vermögen

(٣٠) festgestellt

(٣١) «Es ist so»

(٣٢) Normativität

(٣٣) Universalisierung

(٣٤) Verallgemeinerungsfähigkeit

(٣٥) ملاحظة: هذه الجملة مكتوبة بخط مائل في أعمال كنط. وقد سقط هنا هذا التنصيص.

(٣٦) Autonomie

(٣٧) Verbindlichkeit

(٣٨) *Universalisierbarkeit*. قابليّة الاستجابة لمطلب الكلّي.

(٣٩) Verallgemeinerung. ـ عمليّة إضفاء الطابع الكوني.

(٤٠) die *Absicht*

(٤١) verallgemeinerungsfähig

(٤٢) Intention

(٤٣) Begehrungsvermögen. أولى بنا أن نقول: القوة الراغبة (على وزن: القوة الناطقة...)

(٤٤) «Moral der Absicht»

(٤٥) das Verallgemeinerungsfähige. في معنى: العنصر القادر على النجاح في اختبار الكونية.

(٤٦) Gesinnung

(٤٧) «الكيفيات الثانوية» للجسم هي اللون والرائحة والصوت

والطعم في مقابل «الكيفيات الأولية» مثل المقدار والحركة والسكون.

(٤٨) verallgemeinerbar

(٤٩) *Normativität*

(٥٠) deontisch

(٥١) Theorie

(٥٢) Grundlehren

(٥٣) Lehre

(٥٤) Lehre

(٥٥) Verpflichtung

(٥٦) Heteronomie der Willkür

(٥٧) die Domäne. المعنى التقني هو: ملك أميري أو ملك الدولة. وتعني الكلمة أيضاً «دائرة» اختصاص.

(٥٨) das Gebiet. يستثمر كنط هنا معجماً مزدوجاً: زراعياً (أرض، إقليم، . .) وقانونياً (ملك أميري، دائرة اختصاص، . . .). والرهان هو: بلورة فهم متعال (طوبيقي وحقوقي) لجغرافية العقل البشري بمناطقه الكبرى (الحساسية، المخيلة، الذهن، العقل، العقل العملي، ملكة الحكم. . .).

(٥٩) ما يوجد بين معقوفين ولم يأت ذكره هو الآتي: «(بل الإقامة فحسب، domicilium)». ونحن أوردناه للفائدة: نعني بيان التمييز المتعالي (الجغرافي والقانوني) الذي يجريه كنط بين «الإقليم» (das Gebiet) المستقل برأسه ومجرد «الإقامة» (der Aufenthalt).

(٦٠) zufällig

(٦١) gesetzt *gebend*. المعنى الحرفي: «واهب للقوانين» أو «مصدر للقوانين».

(٦٢) gesetzt*mässig*

(٦٣) liebte. أحبّ (الماضي) و«كان يكون أحبّ» (صيغة الاحتمال في الماضي).

(٦٤) verfassungsgebend. «تأسيسي». وبالمعنى الحرفي هو «مانح

للدستور» أو «مصدر للدستور». وربما نقول «دستوري» أو «مُدَسْتِر» الدساتير على وزن «مشرِّع» التشريعات، وهو يقابل بالفرنسية «constituant» وبالإنكليزية «constituent». ـ ويكمن المجاز المشار إليه في النص في اللعب على صيغة اللفظة الألمانية «gesetzt*gebend*» فهي مكونة من «gesetz» (قانون) و«gebend-» (واهب أو مانح). وعلى الأغلب فإن كنط لم يستعمل عبارة «verfassungsgebend» (واهب الدستور) بهذه الصيغة، فهي لفظة منحوتة وصناعية على وزان «gesetzt*gebend*» (مشرّع، وبالمعنى الحرفي: واهب القوانين) التي نعثر عليها بكثرة في نصوص كنط.

(٦٥) deontisch

(٦٦) Grotius

(٦٧) inhaltlich

(٦٨) Hans Kelsen

(٦٩) *Sollen-Sätzen*

(٧٠) *Sein-Sätzen*

(٧١) moralisch-praktisch

(٧٢) der Adressat. der Norm-Adressat. هو المرسل إليه أو المخاطَب أو المعني بالأمر ولكن أيضاً المحاور أو الشريك في الخطاب. هو من يتمّ توجيه الدعوة إليه كي يجعل أفعاله متطابقة مع المعيار المعلَن عنه.

(٧٣) *Legalität* . المعنى الحرفي والمجرد هو «القانونية» أو «مطابقة القانون»، وهي لفظ من أصل لاتيني. ولذلك عمل كنط على تبيئتها في اللسان الألماني من خلال عبارة أخرى مرادفة لها هي «Gesetzmässigkeit» (مطابقة القانون) تفسّرها وتقوم مقامها بشكل أكثر عينيّة. والفرق بين اللفظتين أن الأولى تنتمي إلى المعجم الحقوقي التقني (الروماني) وتشير إلى مقولة مجرّدة هي مطابقة القوانين الحقوقية؛ في حين أن الثانية مصطلح كنطي يشير إلى المعنى العام لمطابقة القوانين مهما كان نوعها. وبعامة فإن «الشرعية» هي مطابقة القانون «الحقوقي» في حين أن «الخلقيّة» هي مطابقة القانون «الأخلاقي».

(٧٤) ـ die Ethik . الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية بما هي فلسفة في الآداب العامة (آداب إزاء النفس، إزاء الغير. . .). لكنّ طرافة كنط أنّه

قد افترض إمكانية تحويل «الآداب» الخاصة (كما تصوّرها اليونان أو العرب..) إلى «واجبات» معيارية كونية، ولكن شريطة أن تستجيب إلى التعريف المتعالي للأخلاق الذي يقترحه.

(٧٥) das Recht

(٧٦) معنى التدقيق هنا هو لعب الكاتب الألماني على الصلة الاشتقاقية بين لفظة «die Pflicht» (الواجب) ولفظة «Verpflichtung» (التكليف أو الإلزام)، أي بالمعنى الحرفي بين الواجب والوجوب. مع أن اللفظة الألمانية أثرى من ذلك: فهي تعني أيضاً التعهّد والفرض والإلزام والالتزام...

(٧٧) باللاتينية في النص الألماني: fori externi. ـ يعود هذا المصطلح إلى توماس هوبس، حيث إن هذا الأخير قد ميّز في آخر الفصل ١٥ من المقالة الأولى من كتاب **التنّين**، بين قوانين طبيعية تلزمنا «in foro interno»، أي بالمعنى الحرفي «أمام المحكمة الباطنية»، وقوانين أخرى تلزمنا «in foro externo»، أي «أمام المحكمة الخارجية». إذ أن لفظة «forum» تعني في اللاتينية الرومانية «الساحة العامة» أو «المحكمة» وبالعربية القديمة «الملأ». والقصد هو تمييز هوبس بين قوانين تلزمنا بأن «نرغب» في أن تصبح سارية المفعول وبين قوانين تلزمنا بأن يقع تطبيقها. ـ مع الملاحظة أن عبارة «المحكمة الباطنية» (أي الضمير) ليست غريبة عن كنط. راجع: **ميتافيزيقا الأخلاق**، «نظرية الفضيلة»، الفقرة ١٣.

(٧٨) Moral und Ethik

(٧٩) Moral

(٨٠) المقصود هو لوحة وردت في آخر مقدّمة **نظرية الحقّ** (القسم الأوّل من كتاب ١٧٩٧ **ميتافيزيقا الأخلاق**)، عنوانها «في تقسيم الأخلاق بما هي منظومة من الواجبات بعامة» وهي تتكوّن من بابين كبيرين: ١ ـ نظرية العناصر؛ و٢ ـ نظرية المنهج. وحيث تتكوّن نظرية العناصر من: ١ ـ واجبات حقوقية؛ ٢ ـ واجبات متعلقة بالفضيلة.

(٨١) المقصود هو بيرند لودفيغ الذي قام سنة ١٩٨٦ بنشرة محقّقة لكتاب كنط: **المبادئ الميتافيزيقية الأساسية لنظرية الحقّ**. انظر: .Bernd Ludwig, ed
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Hamburg: Meiner, 1986).

(٨٢) Moral

(٨٣) هما ملحقان وردا في آخر كتاب في **السلم الأبدية** (طبعة الأكاديمية، VIII، ص ٣٧٠ ـ ٣٨٦)، الملحق I، تحت عنوان «حول الخلاف بين الأخلاق والسياسة بالنظر إلى السلم الأبدية»، أمّا الملحق II فعنوانه «في اتفاق السياسة مع الأخلاق طبقاً للمفهوم المتعالي للقانون العمومي».

(٨٤) Moral

(٨٥) ihr Knie vor ihr beugen. المعنى الحرفي: هو أن يحنوا الركب أمامها، أن يركعوا لها ساجدين. والانحناء هنا ليس إجلالاً فقط بل انقياداً وإذعاناً وديناً وطاعةً ورضاً أيضاً.

(٨٦) زيادة موجودة في النص الألماني.

(٨٧) أي نظرية الحقوق.

(٨٨) entsubjektiviert. لا يعني ذلك أن كنط قد خرج من براديغم الذات إلى براديغم اللغة مثلاً. بل إن تصوّر كنط للحقوق قد تخطّى كلّ نزعة ذاتويّة مغلقة وصار قادراً على اقتراح معايير ذات صبغة كونية. وبهذا المعنى هي معايير «موضوعية» في معنى محدّد: أنّها ذاتية بشكل «بيذاتي» أو بشكل يتجاوز حدود الرغبات الفردية الأنانية للإنسان الحديث (كما صاغها هوبس) من أجل اعتناق قوانين حقوقية يجب أن تأخذها «الذات» بوصفها «واجبات موضوعية».

(٨٩) Sittlichkeit

(٩٠) das Recht. علينا أن نأخذ هذه اللفظة في معانيها المتعددة: الحقّ في معنى «النظام الحقوقي» أو «علم الحقوق» أو «الحقّ» بالمعنى الضيق أو كما شاع في العربية المعاصرة «القانون» (كما نقول «القانون الروماني» أو «دولة القانون». . .) ولكن ليس بالمعنى الضيق أي «das Gesetz» (كما في عبارة «سنّ القوانين»).

(٩١) positive Rechtswissenschaft. علم الحقوق الوضعي.

(٩٢) باللاتينية في النص. ـ هذان السؤالان أثارهما كنط في الفقرة ب من مقدمة «نظرية الحقّ» من كتاب **ميتافيزيقا الأخلاق** (طبعة الأكاديمية، VI، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠)، حيث ميّز كنط بين السؤال الحقوقي

والوضعي: «quid juris?» (ما هو الحلّ الحقوقي أو القانوني لهذا المشكل؟ ماذا يقول الحقّ أو القانون في هذه الحالة المحدّدة؟ ما هو الشيء القانوني أو الموافق للحقّ الذي ينبغي أن نقوم به؟) وهو سؤال يجيب عنه القانون الوضعي، حيث المطلوب هو تحديد القانون أو البند الذي يجب تطبيقه؛ وبين السؤال الفلسفي: «quid jus?» (أي ما هو الحق؟ أو ما هو القانون؟ وبلغة كنط: was ist Recht?، وهو ما سيقوده رأساً إلى سؤال أخطر هو: ما هو العدل؟)، وهو سؤال تجيب عنه فلسفة الحق، وحيث يكون المطلوب هو الكشف عن ماهية الحق وعن فكرة العدالة وعن أساس الإنصاف. . . .

(٩٣) وتبعاً لثراء اللفظة اللاتينية (في التقليد الحقوقي الغربي الذي يعود إلى القانون الروماني)، علينا أن نقول أيضاً بنفس القدر: «ما هو القانون؟»، «ما هو العدل؟»، «ما هو الإنصاف؟»، «ما هي الشرعية»؟. . .

(٩٤) seien

(٩٥) *Rechtslehre*. والأجدر أن نقول «نظرية الحق» لأنّ الجملة تحتوي على لفظة «القانون» في المعنى التقني «das Gesetz». لكنّ المعنى واضح.

(٩٦) das «Juristenrecht». أو «علم الحقوق» كما يفهمه الحقوقيون.

(٩٧) Moral

(٩٨) Gattung. «الجنس» بالمعنى المنطقي الأرسطي.

(٩٩) sittlich

(١٠٠) «Moralgesetze»

(١٠١) Verbindlichkeit. يثبت شرّاح كنط أنّه لا يميّز تمييزاً اصطلاحياً بين لفظتيْ «Verbindlichkeit» و«Verpflichtung». وإن كانت الأولى تفترض معنى «الربط» أو «القيد» (verbinden أي ربط وأوثق وقرن)، في حين أن الثانية توحي بمعنى «الفرض» و«التكليف» و«الوجوب» و«ما يجب علينا» (من لفظة die Pflicht، الواجب). ونحن نميّز لفظياً بين المعنيين من خلال عبارتي «الإلزام» (Verbindlichkeit) و«الالتزام بالواجب» (Verpflichtung). ـ وبعامة فالإلزام نوع من الضرورة الناجمة عن «الأمر القطعي» الذي يمليه العقل العملي في شكل «واجب» محض. والواجب الخلقي هو شكل الإلزام. ـ لذلك فالإلزام ليس مجرّد

«التزام» (بالمعنى الوجودي الغريب عن كنط) أو انحياز بالمعنى السياسي أو تعهّد شخصي (das Engagement). وهذا اللفظ الأخير لم يستعمله كنط لكنّه يعرفه إذ ورد مذكوراً في بعض الرسائل التي وُجّهت له سنة ١٧٩٠ و١٧٩٦ (عددها ثلاثة واحدة بالفرنسية واثنتان بالألمانية).

(١٠٢) *Rechts*verpflichtung

(١٠٣) Recht

(١٠٤) باللاتينية في النص الألماني: «بين **المحكمة الخارجية والمحكمة الباطنية**». وهو تمييز، كما أشرنا سابقاً، ابتدعه هوبس في الفصل ١٥ من المقالة الأولى من كتاب **التنّين**.

(١٠٥) Rechtsverpflichtungen

(١٠٦) der Gehalt. من الممكن أن نقول أيضاً «مضمون». لكن سبق أن استعمل المؤلف لفظة «der Inhalt» للدلالة على معنى المضمون أو والمحتوى.

(١٠٧) *seine* Handlung

(١٠٨) حاولنا هنا تأمين الفرق بين «Handlung» (فعل) و«die Tat» (عمل).

(١٠٩) Zurechnung. نسبة الفعل إلى صاحبه.

(١١٠) باللاتينية في النص الألماني: «علة حرة».

(١١١) يلمّح كنط هنا إلى المعنى اللاتيني للفظة «factum» من فعل «facere» أي «عمل» في معنى «صنع» (كما نقول صنع أبياتاً من الشعر)، ومنه «facticius» أي المصطنع و«factitatus» أي «معمول».

(١١٢) Gesetzen

(١١٣) das Recht

(١١٤) ـ كان كنط قد تعرّض في كتاب **نقد العقل المحض** (تحليلية المبادئ، الفصل ٢، المماثلة الثالثة للتجربة) إلى توضيح دلالة هذين المصطلحين اللاتينيين (communio وcommercium) من حيث إنّهما يقابلان في الألمانية لفظاً واحداً يحتملهما الاثنين هو «Gemeinschaft». والفرق بينهما هنا في فلسفة القانون هو أن communio لفظة تحيل على

«الاشتراك» القانوني في الملكية، في حين أن commercium يشير إلى معنى التفاعل والتبادل الفيزيائي فقط.

(١١٥) ـ اللفظان وردا باللاتينية من دون ترجمة.

(١١٦) das Recht

(١١٧) die Willkür

(١١٨) أفعال يمكن نسبتها إلى أصحابها.

(١١٩) W. Kersting

(١٢٠) Juristisch

(١٢١) Verträglichkeit

(١٢٢) Freiheitsgesetz

(١٢٣) باللاتينية في الألماني. صيغة تعني: لهذا السبب بالذات، لهذا السبب نفسه، لهذا السبب وحده...

(١٢٤) besonder. مادة خاصة في معنى مادة معيّنة أو خصوصية أي شخصية أو فردية، أي خاصة بهذا الفرد أو ذاك.

(١٢٥) das Recht. نظراً لاستعمال كنط لمصطلح «das Gesetz» (القانون بالمعنى الضيق) في الجملة نفسها فلا نستطيع أن نعوّل على لفظة «قانون» هنا لتأدية معنى «Recht».

(١٢٦) das Gesetz

(١٢٧) nicht verallgemeinerungsfähig

(١٢٨) Normativität

(١٢٩) juristisch

(١٣٠) präskriptiv

(١٣١) recht

(١٣٢) niedriger

(١٣٣) die Extension. «الما صدق» (حسب التراث المنطقي العربي) أو «الشمول» بالمعنى المنطقي: أي جملة الأفراد أو المسمّيات التي يصدق عليها اللفظ أو الاسم أو يشير إليها الحدّ.

(١٣٤) باللاتينية في النص الألماني: ipso facto.

(١٣٥) die Intension. «التضمّن» (أو حسب اصطلاح المناطقة العرب «المفهوم») بالمعنى المنطقي. ونحن تحاشينا لفظة «المفهوم» لأنّنا بصدد استعمال عين اللفظة مقابلاً لمصطلح «der Begriff». وطبعاً كان يمكن أن نقول «مفهوم التصوّر». ولكنّها لغة تقادمت. ويشير التضمّن إلى مجموعة الخصائص الذاتية التي تكوّن مفهوماً.

(١٣٦) ausblenden

(١٣٧) ـ باللاتينية في النص: provisio. لها ١. معنى الادخار والحيطة؛ ٢. السلفة أو الدفعة على الحساب؛ ٣. معنى «الشيء المؤقت».

(١٣٨) Rechtspflichten

(١٣٩) Rechtsverbindlichkeit

(١٤٠) الاسم الكامل هو: غنايوس دوميتوس أنيوس أولبيانوس (Gnaeus Domitius Annius Ulpianus). عالم حقوق ورجل قانون روماني، عاش ما بين ١٧٠ و٢٢٨ م. كان من الأقاليم الشرقية فهو أصيل مدينة طور من سوريا الفينيقية (لبنان حالياً). له تآليف حقوقية كثيرة، تُعدّ من المصادر الكبيرة التي اعتمدها إمبراطور بيزنطة في القرن السادس للميلاد في جمعه للقوانين الرومانية على مدى تاريخها في مدوّنة واحدة.

(١٤١) باللاتينية في النص الألماني: Corpus Juris civilis. هو **متن أو مدوّنة الحقوق المدنية** (قانون المواطنة الرومانية). يُعرف أيضاً باسم «قانون جوستينيانُس الأوّل» (٤٨٢ ـ ٥٦٥)، إمبراطور بيزنطة. وهو أكبر مدوّنة للقانونين الرومانية، حاولت أن تجمع كلّ التقاليد القانونية الرومانية في مدوّنة جامعة تجبّ ما قبلها وتحمل نفساً جديداً هو توافقها مع المسيحية. تُرجم حوالى سنة ٩٠٠ إلى اليونانية حتى يسهل استعماله من طرف رجال القانون البيزنطيين. وسُمّيت هذه الترجمة اليونانية بازيليكا (Basilica). وهي مدوّنة كان لها أهمّية كبيرة بالنسبة إلى الغرب المسيحي في القرون الوسطى، حيث إنّه قد وقع الأخذ بها بداية من القرن ١٢، ولم تكن التشريعات الأوروبية الحديثة غير استلهامات واسعة منها.

(١٤٢) عنوان الفقرة في الأصل الألماني لمؤلفات كنط هو:

«التقسيم العام للحقوق». ولذلك ارتأينا أن نضع عبارة «تقسيم» الحقوق حتى يتيسّر الفهم.

(١٤٣) عبارة «die Rechte» هكذا في الجمع لا تعني «الحقوق» (جمع حق) بل «الحقوق» في معنى «علم الحقوق» أو «علم القانون» أو المؤسسة الحقوقية أو القانونية أو التشريعية. ولذلك أثبتنا لفظة «الحق» في المفرد.

(١٤٤) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٤٥) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٤٦) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٤٧) statutarisch . من اللاتينية status أي الحالة أو الوضع. المعنى هو ما وقع وضعه أو سنّه من قبل مشرّع بشري. والعبارة تعني عادة: قانوني، دستوري، تأسيسي، متعلق بنظام أساسي.

(١٤٨) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٤٩) gesetzlich

(١٥٠) لفظة واردة باللاتيني في الأصل. وتعني «لقب» أو «صفة» بالمعنى القانوني.

(١٥١) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٥٢) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٥٣) das Privatrecht . القانون الخاص.

(١٥٤) das öffentliche Recht . القانون العام أو العمومي.

(١٥٥) das Vernunftrecht

(١٥٦) bürgerlich . نقول «das bürgerliche Recht» أي القانون المدني.

(١٥٧) nachrevolutioär . المقصود هو الثورة الفرنسية. واستعمال لفظة «bügerlich» للإشارة إلى «der Bürger» أي «المواطن». فهي في الحقيقة ثورة «المواطنة» أو التمييز بين الإنسان والمواطن، والديني والمدني.

(١٥٨) freies Eigentum

(١٥٩) die Ständegesellschaft . «der Stand» في معنى «الفئة»

الاجتماعية التي تؤلف طبقة لوحدها مثل طبقة العلماء أو القساوسة أو الأعيان. ولكن دون أن نخلط ذلك مع مفهوم «الطبقات» (Klassen) بالمعنى الماركسي أي الطبقة الاقتصادية.

(١٦٠) das «Sachenrecht». الحق في الأشياء.

(١٦١) «provisorisch».

(١٦٢) باللاتينية في النص: «الحق في شيء ما».

(١٦٣) باللاتينية في النص: «حيازة باطنية».

(١٦٤) «peremptorisch». البتّ بالمعنى القانوني أي القطع أو الحسم الذي يبطل كلّ اعتراض.

(١٦٥) ein Rechtsgesetz der Natur

(١٦٦) der empirische Titel. السند بالمعنى القانوني أي الحجة أو الصفة القانونية أو الأساس القانوني لامتلاك شيء ما.

(١٦٧) Erwerbung

(١٦٨) *provisorisch*. من هنا استقى المؤلف عنوان المقطع الذي بين أيدينا.

(١٦٩) *peremtorisch*

(١٧٠) der Sinn

(١٧١) بالفرنسية في النص الألماني: «garantie sociale».

(١٧٢) Condorcet

(١٧٣) Grotius

(١٧٤) Pufendorf

(١٧٥) نسبة إلى الثورة الفرنسية.

(١٧٦) باللاتينية في النص الألماني: *de facto*

(١٧٧) Lorenz von Stein

(١٧٨) das Staatsrecht. يسمى أيضاً القانون السياسي أو العام أو العمومي. لكن العبارة تعني بالمعنى الحرفي: قانون الدولة.

(١٧٩) sinnvoll

(١٨٠) Rechtsgesetzen

(١٨١) statutarisch

(١٨٢) Selbständigkeit

(١٨٣) Sieyès. هو إيمانويل جوزف سياياس (١٧٤٨ ـ ١٨٣٦). رجل دين وسياسي وكاتب فرنسي شارك بشكل حاسم في قيام الثورة الفرنسية وبناء دولة الثورة. عُرف خاصة بمقالته سنة ١٧٨٩ تحت عنوان «ما هي الطبقة الثالثة؟»، وهذه المقالة هي أحد النصوص التأسيسية للثورة الفرنسية؛ ولكن أيضاً باختراعه حوالى ١٧٨٠ مصطلح «سوسيولوجيا» خمسين عاماً قبل أوغست كونت. ويميّز سياياس بين «مواطنين فاعلين» يدفعون ما يكفي من الضرائب وقادرين على الانتخاب و«مواطنين منفعلين» لا يملكون ثروة تستوجب الضرائب، وبالتالي غير قادرين على الانتخاب.

(١٨٤) Autokratie. الانفراد بالمجد أو الحكم أو الحكم الفردي أو الاستبداد بالدولة.

(١٨٥) Unform

(١٨٦) Friedrich II. فريدريك الثاني أو الكبير (١٧١٢ ـ ١٧٨٦) ملك بروسيا في عصر كنط، له مراسلات مع فولتير اشتُهر بأنّه أحد ملوك أوروبا الذين حملوا صورة المثل الأعلى السياسي للأنوار تحت عنوان «المستبدّ المستنير».

(١٨٧) Monarchie

(١٨٨) die Staatsform. في معنى شكل السيادة.

(١٨٩) Tyrannei. حكومة الطغيان القائم على اغتصاب السلطة.

(١٩٠) Oligarchie. حكم القلة المسيطرة المتنفّذة من أجل استغلال السلطة.

(١٩١) Ochlokratie. حكومة الغوغاء.

(١٩٢) Rechtsphilosophie

(١٩٣) das rechtliche Recht _

(١٩٤) das Recht

(١٩٥) die Rechtsstrafe

(١٩٦) das Rechtsgesetz

(١٩٧) das Grundgesetz

(١٩٨) die §§ D-E

(١٩٩) die Zwangsbefungnis. يتعلق الأمر بتصريح أو إذن أو سلطة تسمح باستعمال الإكراه للدفاع عن الحرية المشروعة قانوناً.

(٢٠٠) das Staatsrecht. هو القانون السياسي أو القانون الدستوري.

(٢٠١) die Strafgerechtigkeit

(٢٠٢) Institution

(٢٠٣) Korrelat

(٢٠٤) Strafwürdigkeit. إن سلوكاً ما هو شيء يعاقب عليه القانون أو الوقوع تحت طائلة القانون.

(٢٠٥) sittlich

(٢٠٦) juridisch

(٢٠٧) moralisch

(٢٠٨) der Strafzweck

(٢٠٩) Vergeltungstheorien

(٢١٠) utilitaristisch

(٢١١) das Sachenrecht

(٢١٢) strafbar

(٢١٣) Mitbürger

(٢١٤) das Strafgesetz

(٢١٥) pharisäisch. ـ من اليونانية «pharisaios» من العبرية «paruchim» أي «المنفصلون الذين هم على حدة». وهو فرقة قديمة من اليهود حرصوا على العيش وفقاً للمعنى الحرفي للتوراة والتقاليد الشفوية. وكانت الأناجيل تتهمهم بالشكلانية والنفاق. والعبارة تستعمل للإشارة إلى «المرائين» أو «المنافقين».

(٢١٦) Menschheit

(٢١٧) die Menschenwürde

(٢١٨) باللاتيني في النص الألماني: conditio sine qua non.

(٢١٩) legitimatorisch

(٢٢٠) Vergeltung

(٢٢١) Retribution

(٢٢٢) Wiedervergeltungsrecht

(٢٢٣) ius talionis. بالمعنى الحرفي «قانون المثل بالمثل»، إذ إن talionis هي من اللاتينية *talis* الذي يعني المثل أو النظير. ولذلك تُعرف الصيغة غالباً من خلال العبارة «العين بالعين والسنّ بالسنّ». وأوّل جذور هذا القانون نعثر عليها في «شريعة حامورابي» (حيث ترد عبارة «العين بالعين والسن...» في الفقرتين ١٩٦ و٢٠٠) في مملكة بابل (١٧٣٠ قبل المسيح). لكنّها وردت أيضاً في التوراة (مثلاً سفر الخروج ٢١: ٢٣ ـ ٢٥) والإنجيل (متى ٥: ٣٨) والقرآن (البقرة: ١٧٨ ـ ١٧٩).

(٢٢٤) das Talionsprinzip

(٢٢٥) «Bestialität»

(٢٢٦) modern

(٢٢٧) das Strafgesetzt

(٢٢٨) das Völkerrecht. حرفياً: «قانون الشعوب» أو «الأمم» أو «القوميات». وحسب كنط هذه عبارة مضلّلة في الألمانية، حيث كان الأجدر أن نقول «قانون الدول» (das Staatenrecht). راجع: **ميتافيزيقا الأخلاق**، نظرية الحق، الفقرة ٥٣.

(٢٢٩) das Weltbügerrecht. وهو ما يعرف أيضاً تحت مسمّى «القانون الكسموسياسي» أو «الكسموبوليطيقي».

(٢٣٠) ein «Recht *zum* Kriege»

(٢٣١) ein «Recht *in* Kriege»

(٢٣٢) فيس عبارة «السلم الدائمة».

(٢٣٣) eine Habe

(٢٣٤) باللاتينية في النص الألماني: « patrimonium» ـ إرث أو تراث الآباء.

(٢٣٥) «auto-nom»

(٢٣٦) باللاتينية في النص الألماني: الكتائب العسكرية الدائمة.

(٢٣٧) rechtlich

(٢٣٨) rechtlich

(٢٣٩) das Staatsbürgerrecht. أي «قانون المواطنة ضمن دولة واحدة».

(٢٤٠) das Weltbürgerrecht

(٢٤١) rechtlich

(٢٤٢) Dignität

(٢٤٣) die Befugnis

(٢٤٤) rechtlich

(٢٤٥) rechtlich

(٢٤٦) ein Völkerstaat

(٢٤٧) geseztlos

(٢٤٨) ein Besuchsrecht

(٢٤٩) ein Gastrecht

(٢٥٠) Gesellschaft

(٢٥١) rechtlich

(٢٥٢) nicht-gesetzlich

(٢٥٣) Recht

(٢٥٤) das Mein und Dein

(٢٥٥) das Veto

(٢٥٦) fortdauernd

(٢٥٧) Publizität

(٢٥٨) unrecht

(٢٥٩) Öffentlichkeit

(٢٦٠) *Leiblichkeit*

(٢٦١) *Interpersonalität*

(٢٦٢) Rechtsgebiet

(٢٦٣) das Ephorat. من اليونانية القديمة: «إيفوروي» (*éphoroi*) وهي لفظة تعني حرفياً «الرقيب» أو «المراقب» من «oráô» أي «راقب وحرس». وهو لقب القضاة الخمسة الذين كانوا يحكمون إسبرطة القديمة ويجري سلطانهم حتى على الملوك.

(٢٦٤) Institutionalisierung

(٢٦٥) ضبط طريقة اعتراف الأشخاص بعضهم ببعضٍ ودخولهم في علاقات شخصية متبادلة (بيشخصية) ضبطاً مؤسّساتياً. أو تحويل الاعتراف إلى مؤسسة حقوقية.

(٢٦٦) «selbsttätig»

(٢٦٧) tätig. ناشط، نشيط، نشط، عامل، مجتهد.

(٢٦٨) Lehrsätzen

(٢٦٩) Staatsbürgervertrag. عقد الوطنية، العقد الوطني.

(٢٧٠) Selbstzuschribung

(٢٧١) Wirksamkeit

(٢٧٢) das «Setzen»

(٢٧٣) *Intersubjektivität*. يقال أيضاً: التذاوت، التذاوتية، الذاتية المتبادلة. . .

(٢٧٤) vernünftiges Wesen -

(٢٧٥) الأغلب أن فيشته يأخذ لفظة «das Moment» هنا بالمعنى الفيزيائي أي ما سمّاه أسلافنا «عزم القوة». وليس غفي معنى «اللحظة».

(٢٧٦) Intelligenz

(٢٧٧) Fremdzuschreibung

(٢٧٨) das erstere

(٢٧٩) Fremdzuschreibung

(٢٨٠) Individuum

(٢٨١) der *Leib*

(٢٨٢) *Wissenschaftslehre nova methodo* -

(٢٨٣) Karl Christian Friedrich Krause (١٧٨١ ـ ١٨٣٢). فيلسوف ألماني. التحق سنة ١٧٩٧ بجامعة إيينا حيث درس الفلسفة والرياضيات. هناك استمع إلى دروس فيشته وشلنغ. وخاصة درس فيشته «نظرية العلم بمنهج جديد» في سداسي شتاء ١٧٩٨/١٧٩٩ الذي احتفظ لنا منه بنسخة مخطوطة تمّ العثور عليها لأوّل مرة سنة ١٩٨٠ وتمّ نشرها.

(٢٨٤) der Krausismo

(٢٨٥) Nötigung

(٢٨٦) «Rechtsgesetz»

(٢٨٧) ein *Gesetz*

(٢٨٨) die *Moral*

(٢٨٩) das *Recht*

(٢٩٠) *hypothetisch*

(٢٩١) das Recht

(٢٩٢) willkürlich

(٢٩٣) Rechtsgemeinschaft

(٢٩٤) Bürgervertrag. أي «العقد الاجتماعي».

(٢٩٥) Zwangsrecht

(٢٩٦) Staatsrecht. بالمعنى الحرفي هو قانون الدولة.

(٢٩٧) der Inbegriff

(٢٩٨) *«ein Recht»*. من الواضح أن اللفظة الألمانية تطرح مشكلاً هنا: فهي تعني دلالتين معاً: أ ـ الحقّ؛ وب ـ القانون. ولا يمكن التضحية بأحدهما.

(٢٩٩) die *Urrechten*

(٣٠٠) Universalisierung

(٣٠١) Fiktion

(٣٠٢) das gemeine Wesen. أي جماعة سياسية.

(٣٠٣) ein *Zwangsrecht*

(٣٠٤) Veranstaltung

(٣٠٥) ein *Staatsbürgervertrag*. هو «عقد مواطنة»

(٣٠٦) ein *Unterlassung svertrag*. عقد كفّ اليد عن ملكية الغير والإقلاع عنها وتركها.

(٣٠٧) der *Schutzvertrag*

(٣٠٨) *Vereinigungsvertrag*

(٣٠٩) das Gesetz

(٣١٠) der Kontrakt

(٣١١) ein Untertan. أي محكوم أو مرؤوس.

(٣١٢) - rechtlich

(٣١٣) Arbeitsrecht. قانون التشغيل أو العمالة. وهو مصطلح علينا أن نميزه عن مصطلح « Recht auf Arbeit » الذي يعني «الحق في العمل».

(٣١٤) mitschliessen

(٣١٥) die Gerechtsame. الحق أو القانون المعترف به.

(٣١٦) der Körper.

(٣١٧) Bürgereigentum. أي ملكيته بوصفه مواطناً.

(٣١٨) Egalitarismus

(٣١٩) George Herbert Mead. عالم اجتماع ونفسانيات وفيلسوف أمريكي (١٨٦٣ ـ ١٩٣١). طوّر فلسفة اجتماعية تفهم الفرد على أساس التفاعل الرمزي مع لغة الجماعة التي ينتمي إليها.

(٣٢٠) totalitär. شمولية.

(٣٢١) *Über die peinliche Gesetzgebung*

(٣٢٢) Abbüssungsvertrag . بالمعنى الديني «التكفير عن الخطيئة» وبالمعنى القانوني «التكفير عن الخطأ» في معنى مخالفة القانون. ولذلك يعني هذا المصطلح أيضاً معنى «قضاء المدة»، مدة العقاب.

(٣٢٣) *ipso facto*

(٣٢٤) Rechte hat nur, wer sich nach dem Recht richtet . ـ جملة تنكشف فيها مهارة اللغة الألمانية حيث تشتق ثلاثة مصطلحات من جذر واحد أو نسيب وتجعل الترجمة غير قادرة على مجاراتها: «الحقوق» (die Rechte) و«القانون» (das Recht) و«يهتدى نحو ويتوجّه قبلةً» (sich richten nach).

(٣٢٥) *vogelfrei*

(٣٢٦) Vergeltung

(٣٢٧) gerecht

(٣٢٨) Cesare Beccaria

(٣٢٩) retrospektiv

(٣٣٠) Gegengewicht

(٣٣١) als Gebesserte

(٣٣٢) potentiell

(٣٣٣) Wiederholungstäter . مجرم عائد أو مرتدّ إلى الإجرام أو صاحب سوابق.

(٣٣٤) die *poena talionis*

(٣٣٥) institutionalisieren

(٣٣٦) unpolitisch

(٣٣٧) Formen des Politischen

(٣٣٨) ein *Gegen*

(٣٣٩) Relegitimierung

(٣٤٠) altständisch

(٣٤١) بالفرنسية في النص الألماني: l'ancien régime . ـ تشير عبارة «النظام القديم» إلى فترة في تاريخ فرنسا تفصل بين عصر النهضة (القرن ١٦)

والثورة الفرنسية (آخر القرن ١٨). والنظام السياسي القديم هو الملكية أو الحكم المطلق. ويمكن القول إن ألكسيس دو توكفيل هو الذي ثبّت المعنى الاصطلاحي لهذه العبارة في كتابه **النظام القديم والثورة** (١٨٥٦). وهي على كل حال تسمية من اختراع دعاة الثورة الفرنسية.

(٣٤٢) eine Klasse

(٣٤٣) *Gründe*zusammenhang

(٣٤٤) faktisch

(٣٤٥) eine *Maschine*

(٣٤٦) der Herzog

(٣٤٧) Karl v. Würtemberg

(٣٤٨) plädieren

(٣٤٩) das *Recht*

(٣٥٠) das Seyn

(٣٥١) das Daseyn

(٣٥٢) behaupten. فعل مهمّ جداً في الفلسفة ويعني، علاوةً على الزعم والادعاء، معاني الإثبات والإقرار والصيانة والتثبيت والمحافظة والفوز.

(٣٥٣) das *Recht*

(٣٥٤) pragmatisch

(٣٥٥) die Vernunftdefizite

(٣٥٦) das Organische

(٣٥٧) das Einzelne

(٣٥٨) Recht

(٣٥٩) Gesetze

(٣٦٠) Mechanisirung

(٣٦١) Würzburger

(٣٦٢) menschenfreundlich. إنسانية في معنى حب الناس واللطف

والأنس بني البشر. وهو المعنى الأصلي للفظ العربي «إنسان».

(٣٦٣) Entitäten

(٣٦٤) Bestimmungen

(٣٦٥) die Willkür

(٣٦٦) Gesetz

(٣٦٧) ein Naturgesetz

(٣٦٨) das Rechtsgesetz. ربما القانون الحقوقي أو المدني أو القانون القانوني أو الناموس المدني.

(٣٦٩) plausibilisieren

(٣٧٠) Implementierung

(٣٧١) باللاتينية في النص الألماني: per se.

(٣٧٢) Verfasstheit. ينبغي تمييز عبارة «Verfasstheit» التي تعني «التأسيس الاجتماعي» للجماعة المدنية عن عبارة «Verfassung» التي تعني «التأسيس السياسي».

(٣٧٣) zur

(٣٧٤) an

(٣٧٥) ein Gesolltes

(٣٧٦) Güterabwägung. هذا مصطلح قانوني وأخلاقي وليس لفظاً من اللغة العادية.

(٣٧٧) نقرأ هنا «حول» (über) وليس «في» (zur) كما جاء في عنوان هذا النص في هذا الفصل. ولا ندري إن كان الأمر سهواً أم أن هناك نصّين مختلفين.

(٣٧٨) «Organismus»

(٣٧٩) J. Görres

(٣٨٠) A. Müller

(٣٨١) Überhöhungen. هو لفظ يصف شكل الطريق أو السكك الحديدية: انحناءات أو انحدارات جانبية.

(٣٨٢) باللاتيني في النص: in praxi.

(٣٨٣) *Stuttgarter Privatvorlesungen*

(٣٨٤) Stände

(٣٨٥) Veto

(٣٨٦) restaurativ. نسبة إلى «Rectauration» بالمعنى السياسي أي «عملية إرجاع سلالة ملكية إلى الحكم».

(٣٨٧) München. بالعربية ميونخ أو ميونيخ. هي ثالث أكبر مدن ألمانيا بعد برلين وهامبورغ. تقع المدينة في جنوب ألمانيا، قريبة من جبال الألب.

(٣٨٨) *Grundlegung der positiven Philosophie*

(٣٨٩) ـ monarchisch. نسبة إلى Monarchie أي النظام الملكي لكنّ المعنى الدقيق هو حسب الاشتقاق من اليونانية (mono أي أوحد أو وحده، وarchein أي الحكم) نظام الحكم الواحد أو نظام حكم الواحد: ليس حكم فرد واحد بل الحكم مجسّداً في فرد واحد. ولذلك لا يتعلق الأمر بالضرورة بمملكة.

(٣٩٠) bayrisch. نسبة إلى بافاريا.

(٣٩١) Wilhelm

(٣٩٢) General Reyher

(٣٩٣) Oberst v. Weber

(٣٩٤) Cousin

(٣٩٥) St.-Simonismus

(٣٩٦) Cota

(٣٩٧) Tübingen

(٣٩٨) Claude Henri de Saint-Simon

(٣٩٩) Augustin Thierry

(٤٠٠) *Von dem Wiederaufbau der europäischen Staaten-Gesellschaft*

(٤٠١) Bazard

(٤٠٢) Blanqui

(٤٠٣) Buchez

(٤٠٤) Carnot

(٤٠٥) Comte

(٤٠٦) Enfantin

(٤٠٧) Pierre Leroux

(٤٠٨) Proudhon

(٤٠٩) Maximilian von Bayern

(٤١٠) Seinsgeschichte

(٤١١) unpolitisch

(٤١٢) Voraussetzung

(٤١٣) Gesinnung

(٤١٤) verfallen

(٤١٥) *Recht*

(٤١٦) Gedanken

(٤١٧) *Historie*

(٤١٨) Objektivierung

(٤١٩) die Tat

(٤٢٠) das «Subjekt-Objekt»

(٤٢١) der *Prozess*

(٤٢٢) sich objektiviert

(٤٢٣) die Sache selbst. الأمر نفسه أو نفس الأمر، الشأن، المسألة، القضية، . . .

(٤٢٤) باللاتينية في النص الألماني: in toto.

(٤٢٥) Replik

(٤٢٦) Natürlichkeit

(٤٢٧) die Seele

(٤٢٨) Rechtsinstitute

(٤٢٩) Gestalt

(٤٣٠) Gestaltungen

(٤٣١) *ideell* . تأخذ طابع «الفكرة».

(٤٣٢) ein Beisichsein

(٤٣٣) *Sittlichkeit*

(٤٣٤) *Moralität*

(٤٣٥) *Institutionalismus*

(٤٣٦) die Einzelnen

(٤٣٧) «Recht»

(٤٣٨) Selbstkonstitution

(٤٣٩) das juristische Recht

(٤٤٠) Dasein

(٤٤١) der Genus-begriff

(٤٤٢) juristisch

(٤٤٣) «Schichten» . طبقات أو رقائق (جيولوجية مثلاً).

(٤٤٤) Homonymie

(٤٤٥) der *Rechtsbegriff*

(٤٤٦) Person-Sache-Verhältnis

(٤٤٧) Recht

(٤٤٨) der Rechtskult . تأليه القانون أو تقديس القانون.

(٤٤٩) das Wollen . المعنى: في «إرادة» حريتها الخاصة.

(٤٥٠) *Rechtspersönlichkeit*

(٤٥١) Rechtsfähigkeit . القدرة القانونية.

(٤٥٢) باللاتينية في النص الألماني: jus in omnia .

(٤٥٣) Leibeigenschaft. نظام السُّخرة أو المماليك.

(٤٥٤) K. Rosenzweig.

(٤٥٥) Ständegesellschaft. نظام الطبقات بالمعنى قبل الحديث (طبقة القساوسة، طبقة العلماء، طبقة العبيد، . . .).

(٤٥٦) Beschränktheit

(٤٥٧) das Unrecht. ـ بالمعنى الدقيق: «اللّا ـ قانون» أو «غياب القانون». لكنّ اللفظ الألماني له معان كُثْر أخرى من قبيل «الباطل» و«الخطأ» و«الإثم» والفعل «بغير حق» وعلى نحو «غير قانوني».

(٤٥٨) Gerechtigkeit. ـ هنا أيضاً الجذر اللغوي هو «Recht»: القانون والحق معاً. ولذلك فالعادل (gerecht) هو الصفة المقوّمة للحق كما للقانون. وغيابها هو «الظلم» (Unrecht).

(٤٥٩) Jenaer Realphilosophie. نُشرت دروس هيغل في يينا (١٨٠٥ ـ ١٨٠٦) لأوّل مرة سنة ١٩٣١ من طرف جوهانس هوفمايستر ثمّ أُعيد نشرها ضمن نشرة نقدية سنة ١٩٧٦. علينا أن نأخذ عبارة «Realphilosophie» في معنى الفلسفة التي تدرس الموضوعات الواقعية أو المادية سواء من العلوم الطبيعية (الفلك أو البيولوجيا) أو الروحية (التاريخ والثقافة) وذلك في مقابل المنطق المحض.

(٤٦٠) ineins

(٤٦١) Rechtlichkeit

(٤٦٢) der Zwang. في معنى القسر والعسف والإجبار والقهر والغصب. . .

(٤٦٣) Dasein

(٤٦٤) Sein

(٤٦٥) aufheben

(٤٦٦) unrechtlich. أي غير قانوني.

(٤٦٧) aufheben

(٤٦٨) nichtig

(٤٦٩) ein Dritter . في المصطلح القانوني: الغير أو الخارج عن الخصومة.

(٤٧٠) vernichten

(٤٧١) Normierung

(٤٧٢) gegen dasselbe

(٤٧٣) auhebend . بالمعنى الهيغلي: يرفع أي يبطل ويحتفظ بالجوهر.

(٤٧٤) vergelten . قابل في معنى جازى واقتص وانتقم.

(٤٧٥) Paul Johann Anselm Feurbach .

(٤٧٦) ein Gesetz

(٤٧٧) Recht

(٤٧٨) Regeln

(٤٧٩) *Selbstsubsumtion* . معنى منطقي: أن ندرج فئة صغرى تحت فئة كبرى. أو أن نفكّر في شيء جزئي بوصفه داخلاً تحت شيء كلي. المعنى هنا هو أن المجرم ينخرط طواعية تحت القانون الذي ينتهكه، ويعترف بصلاحيته حتى وهو يخالفه. فهو إدراج أو اندراج ذاتي تحته بشكل حر وإرادي.

(٤٨٠) Aufhebung

(٤٨١) Wiedervergeltung

(٤٨٢) gelten

(٤٨٣) Wiederherstellung

(٤٨٤) Gleichheit

(٤٨٥) Identität

(٤٨٦) Vergleichbarkeit

(٤٨٧) Verhältnismässigkeit . المناسبة.

(٤٨٨) *societas civilis*

(٤٨٩) Gestalt

(٤٩٠) بالفرنسية في النص الألماني: le «bourgeois». في العصر الوسيط يعني «burgeis» ساكن الـ «bourg» أي المدينة التي تتمتع بوضع خاص. وهو شخص لا هو نبيل ولا هو كاهن ولا هو يعمل بيديه، بل له أملاك. فهو «الحضري» صاحب الأملاك.

(٤٩١) من المهمّ أن نعرف أن اللفظ الألماني «bürgerlich» - «المدني» أو «الحضري» هو المقابل الألماني للفظة «bourgeois» الفرنسية.

(٤٩٢) *sittlich*

(٤٩٣) Stände

(٤٩٤) *Moralität*

(٤٩٥) Mildtätigkeit

(٤٩٦) die Klasse

(٤٩٧) die Masse

(٤٩٨) der *Pöbel*

(٤٩٩) 'asozial'

(٥٠٠) Entsozialisierung

(٥٠١) Korporation

(٥٠٢) das *Sittliche*

(٥٠٣) Rationalität

(٥٠٤) eine Grösse

(٥٠٥) الفرنسية.

(٥٠٦) ein Preussentum

(٥٠٧) Rudolf Haym

(٥٠٨) *Restauration*

(٥٠٩) *Quietismus*

(٥١٠) D. Losurdo

(٥١١) Individualität

(٥١٢) das Fachwerk. مصطلح معماري هو عبارة عن مجسّم أو بناء

حديدي فارغ يُملأ بالآجر أو غير ذلك من مواد البناء.

(٥١٣) *instituiert*. في معنى «المؤسسة». أي ينصّب وينشئ ويقيم.

(٥١٤) sich vergegenständlicht. ـ أي تضفي على نفسها طابعاً موضوعياً أو تعامل نفسها بوصفها موضوعاً.

(٥١٥) der Bourgeois. صاحب الأملاك.

(٥١٦) Gesinnung. في معنى الرأي أو القناعة أو وجهة النظر أو النية أو حتى الحس أو الروح (في معنى الروح الوطنية والحس الوطني). خاصة وأنّ هيغل (الفقرة ٢٦٨ من كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون**) يأخذ «الوطنيّة» كمثال أساسي على معنى مصطلح «Gesinnung».

(٥١٧) der Pranger. هو حكاية عن عمود للتمثيل بالمتهمين والمدانين، يُربَط به المتهم أو المحكوم عليه لعرضه على الناس.

(٥١٨) *Ethos*

(٥١٩) das Mit-Leben

(٥٢٠) Staatsbürgerlichkeit

(٥٢١) reell

(٥٢٢) Gestaltung

(٥٢٣) *wirklich*

(٥٢٤) der Monarch. علينا أن نضع في الاعتبار المعنى الأصلي اليوناني «monarchia» أي «حكم الواحد»، والتلميح إلى المعنى الجذري اليوناني «monos» أي الواحد أو الفرد أو الفريد من نوعه.

(٥٢٥) (inter-) subjective

(٥٢٦) *Vereinigung*. التوحيد الذي يجمع بين الذاتية والموضوعية في الفكرة.

(٥٢٧) باليوناني في النص: politès. أي «من المدينة» (الدولة) بالمعنى اليوناني، «المديني» أو المواطن.

(٥٢٨) «Nichtigkeit»

(٥٢٩) Korporationsgeist

(٥٣٠) Berechtigung

(٥٣١) Autorität

(٥٣٢) Verfassung

(٥٣٣) Konstitutionalisierung

(٥٣٤) a priori

(٥٣٥) eine Avantgarde

(٥٣٦) eine Nation

(٥٣٧) Aktivismus

(٥٣٨) die Heilige Allianz. الحلف المقدس: حلف وُقّع سنة ١٨١٥ بين الممالك الأوروبية التي هزمت فرنسا الثورة، وهي روسيا والنمسا وبروسيا. وأهمّ ملامح هذا الحلف: إنّه وحدة مسيحية سلمية ولكنّه تضمّن دعوى «حق التدخل» في الدول التي تهدد أمن أوروبا باسم أيّ نوع من الثورة أو النزعة القومية، على طريقة حروب نابليون. وهو حلف انتهى نظرياً مع موت راعيه الأكبر القيصر ألكسندر الأول سنة ١٨٢٥.

(٥٣٩) Friedrich von Gentz. كاتب وسياسي ألماني (١٧٦٤ ـ ١٨٣٢)، كان تلميذ كنط ومن أبرز الناشطين ضد حركة الثورة الفرنسية وربما عدو نابليون الأكثر نشاطاً في أوروبا.

(٥٤٠) Repräsentation

(٥٤١) landständisch

(٥٤٢) die Willkür

(٥٤٣) die Sache. الشيء أو الشأن العظيم أو القضية أو الأمر الكبير أو المسألة.

(٥٤٤) باللاتيني في النص الألماني: de facto.

(٥٤٥) willkürlich

(٥٤٦) باللاتيني في النص الألماني: in actu.

(٥٤٧) Gewaltenteilung. بالمعنى الحرفي «تقسيم السلطات» على عكس العبارة الفرنسية التي تعني «فصل السلطات» (séparation des pouvoirs). والصيغة الكلاسيكية للفصل بين السلطات تعود إلى جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ومونتيسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥).

(٥٤٨) Totalität

(٥٤٩) Trennung. في معنى الفصل العنيف والتجزئة وفكّ الأوصال والتقطيع...

(٥٥٠) eine Differenzierung

(٥٥١) die Teilung der Gewalten

(٥٥٢) *konstituiert*. يضع المؤلف هذا اللفظ بخط مائل تلميحاً إلى الجذر المشترك بين الفعل «konstituieren» («شكّل» و«قوّم» و«أسّس»...) وبين عبارة «Konstitution» (التقويم ولكن بخاصة «الدستور»). والقصد هو أن تقسيم السلطات هو ليس فقط يشكّل الدولة بل هو ما «يُدَسْتِرُ» الدولة أو يمنحها دستوراً.

(٥٥٣) *Teilung*

(٥٥٤) *Trennung*

(٥٥٥) Machtsprüche

(٥٥٦) *checks and balances*. نظرية قانونية ألهمت محرّري الدستور الأمريكي الذين وضعوا سنة ١٧٨٧ نظاماً رئاسياً على أساس فصل بين السلطات، معدَّل بواسطة طريقة «*checks and balances*» أي نظرية «الضوابط والتوازنات»: ضوابط تحكم كل سلطة في حدود صلاحياتها وتوازنات بين السلطات في معنى التقاسم الصارم للسلطة الشرعية بين مكوّنات الدولة.

(٥٥٧) *Federalist Papers*

(٥٥٨) die Ganzheit

(٥٥٩) Macht

(٥٦٠) Autorität

(٥٦١) die Grösse

(٥٦٢) der Souverän

(٥٦٣) ideell

(٥٦٤) *Totalität*

(٥٦٥) die Ständen. الطبقات أو الفئات المكونة للمجتمع المدني (ولكن ليس بالمعنى الماركسي للطبقة).

(٥٦٦) Wirklichkeit

(٥٦٧) Realität

(٥٦٨) das Geschäft. ـ في معنى الصفقة والمتجر والمعاملة التجارية والبيع والشراء. . .وقد نقول «السوق» لسابقة وجدناها في **مقدّمة** ابن خلدون عن «سوق العالم».

الفصل الثامن

التاريخ (ص ٢١٨)(*)

١ ـ مدخل

يمثّل التاريخ(**) أحد مجالات الإشكال المركزية التي انشغل بها المثاليون الألمان[١]. كما إن الكثير من الفلاسفة قد كتبوا خلال هذه الحقبة في موضوع التاريخ. فديفيد هيوم على سبيل المثال قد اشتهر بين معاصريه بكونه مؤرخاً. لكن ما يتميز به مفهوم التاريخ المثالي هو نوع الاعتناء بالتاريخ وكيفيته ثم الكيفية التي أدرج بها التاريخ في الفلسفة وأدرجت بها الفلسفة في التاريخ على الأقل في المراحل المتأخرة من المثالية(***).

(*) أرقام الصفحات الواردة في متن نص الكتاب تعود إلى صفحات النسخة الألمانية (الطبعة الأولى).

(**) هذه الإشكالية من أهم مجالات التهميش المقارن من وجهين: **أولهما** أهمية التاريخ في الثقافات الدينية **وثانيهما** أهميته في المقارنة مع ابن خلدون بالذات كما سيتبين من باب التأسيس من الضميمة للكتاب المترجم.

(١) Vgl. Hierzu Bourgeois, 1996.

(***) التلازم بين فلسفة التاريخ وأرخنة الفلسفة عند ابن خلدون. سبق وأشرنا إلى هذا التلازم وإلى عدم الانتباه إليه في الدراسات الخلدونية التي ركزت على تأسيس علمي التاريخ والاجتماع ولم تر أن ذلك كان مشروطاً بعملية ذات مدخلين **أولهما** من الفلسفة إلى التاريخ وهو ما اهتمت به البحوث **والثاني** من التاريخ إلى الفلسفة وهو ما وقع إهماله بالرغم من أن الثاني هو شرط الأول حتماً: فلا يمكن أن يكون التاريخ علماً إذا لم يكن العلم تاريخياً. فالتاريخ علم الحدث العيني للعمران البشري والاجتماع الإنساني والثاني كلي والأول جزئي وعيني، ولا يكون الوصل ممكناً بين العلمين ما لم يكن علم الكلي هو بدوره تاريخياً، وتلك هي تاريخية الفلسفة.

فالبنسبة إلى هيغل كانت **دروسه حول فلسفة التاريخ** واسطته التي عرض بها فهمه الفلسفي للتاريخ، وفي **دروسه في تاريخ الفلسفة** عرض هيغل الفلسفة بوصفها ظاهرة تاريخية. فالفلسفة يمكن أن تبدو من النظرة الأولى مجرد توالٍ من نظريات متنافسة وغير قابلة للتوافق في ما بينها. لكنها يمكن مع ذلك أن تُفهم من منطلق موقف علم التاريخ بكونها التحصيل المتدرج لفهم عالم وحيد وشامل.

إن تأثير تصوّرات التاريخ التي وضعتها المثالية الألمانية لا تزال إلى اليوم آثاره مشهودة، فالمثاليون خلفوا اصطلاحاً جديداً (أو على الأقل اصطلاحاً تمت مراجعته بقوة) صاغوا به فهمهم للمجتمع والتاريخ، ومن الأمثلة المهمة مفهوم التكوين ومفهوم فلسفة التاريخ و ـ بصورة مركزية خاصة ـ مفهوم الروح، إلا أن من إرثهم كذلك مشكلات لا يزال الشعور بطابعها الملح سارياً. والمقدّم من هذه المشكلات هو مشكل التأويل. فإذا كان الروح يتغيّر خلال التاريخ ويتطوّر فكذلك ينبغي أن يكون الشأن بالنسبة إلى البنى العقلية التي تلتقي فيها المجتمعات بالعالم فتكون مختلفة هي بدورها. فكيف يمكن لمجتمع أن يفهم مجتمعاً آخر إذا كان لا يقاسمه أي موضع مشترك من مواضع الروح؟ وهل المعرفة التاريخية الكلية ممكنة؟ ويمكن ألا نجد إلا القليل ممن يساند مسلمات الحل الذي يقدمه هيغل لهذا المشكل. إلا أنه من العلامات الدالة على أن هذا المشكل الذي يبدو لنا من المسائل الراغمة بخصوص إمكانية فهم التاريخ لم يوضع خلال تفكير فلسفي دام ألف سنة سبقت المثالية الألمانية. وبهذا المعنى يمكن اعتبار المثاليين الألمان الآباء الأصليين للوعي التاريخي الحديث(*).

تتمثّل مهمة هذا الفصل في تقديم صورة دقيقة إلى أقصى حدود الإمكان حول ما تتقوّم منه التغيرات التي أدخلها المثاليون الألمان على فهم التاريخ. وبالرغم من أننا ندعي فيه أن المثاليين الألمان قد طوّروا فهماً للتاريخ وحيد النوع وجديداً فإنه لا بد من أن نقدم على ذلك نقطة

(*) إن هذه الفكرة الزائفة التي تستند إلى المركزية الأوروبية فيها نظر، فيمكن أن نقبل هذه الفكرة لو تحددت بسياقها فقال مثلاً إن ذلك لم يحصل قبلئذٍ في أوروبا أو في الفكر الغربي، لكن البحث في إشكالية التاريخ وإمكانية فهمه مسألة عادية في الفكر العربي الإسلامي.

أهم إذا كان علينا ألا نهمل علاقات فكرهم بفكر المتقدمين عليهم، كما إن رؤية فلاسفة عصر التنوير للعالم لم تكن إلا تاريخيةً، ففيها فُهمت المجتمعات على نحو يعتبرها متطورةً بحسب مراحل مادية ومعنوية في آن. لذلك فالمقابلة بين التنوير والمثالية الألمانية مقابلة خاطئة. فمثل هذا التصور للتاريخ لم يكن تجديداً أدخلته المثالية بل هو كان العقيدة السائدة في منتصف القرن الثامن عشر وفي أواخر سنواته، وبهذا المعنى فإن المثالية الألمانية لم تكن «ضديدة التنوير» بل هي مواصلة له.

لكن الأطروحة القائلة إن المثاليين الألمان قد نجحوا في تطوير فهم للتاريخ جديد النوع أطروحة قابلة للتأسيس المتين أيضاً. وهذه الرؤية كما علينا أن نعرضها هنا بلغت نموها الأكثر نضوجاً في كتابات هيغل المتأخرة، لكنه من المهم حتى نفسر هذا الفهم التاريخي أن نقارنه بما تقدّم عليه.

٢ ـ الأفق المسيحي: أغسطينوس

كثيراً ما يقال إن اليونان لم يصلوا إلى مفهوم للتاريخ موحد. (والدعوى القائلة إن اليونان قد لا يكون لهم مفهوم التقدّم أصبحت مسألة فيها نظر، والتأويل الأفضل للمعطيات تثبت أن اليونان لعلهم قد اعتقدوا في وجود تقدّم في الكثير من المجالات. لكنهم لم يعتقدوا أن التاريخ ككل له طابع التقدم). وإذ كانت المسيحية وخاصة أغسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠) معتنية بالتاريخ الدنيوي فإن ذلك قد حصل من أجل بيان تطابقه مع التاريخ التوراتي. وعندما تدّعي المسيحية «ذات العقيدة السُّنية (الأرثوذكسية)»[*] وحدة التاريخ فإن قصدها ليس وحدة التاريخ الدنيوي بل وحدة التاريخ المقدس[٢]. وموقف المسيحيّة المبكرة من التاريخ كالحال مع أغسطينوس مقيدة بأن التاريخ تاريخ مقدس. فمعنى التاريخ (ص ٢١٩) يتأسّس على تاريخ «مملكة الرب» التي تصبح قائمة على الأرض مشهوداً «جسدُها الصوفي المقدس» في الكنيسة المقدسة. والحياة في هذه الدنيا ينبغي أن

(*) لا يمكن أن نستعمل أورثوذكسية من دون خطر الخلط بين المعنى العام والمعنى الذي أصبح للكلمة بعد أن أصبحت علماً على فرقة مسيحية.

(٢) Vgl. Manuel, 1965, s.30.

تُحيا في ظل الخطيئة الأصلية (الموروثة). وهي خطيئة تحجب أخيار الرب عن الإنسان إذا لم يستقبل الله وكنيسته، وإذا ما وجد تقدّم فإننا لن نفهمه حاصلاً في الدنيا فضلاً عن أن يكون تقدماً مادياً.

تتضمن نظرة أغسطينوس للتاريخ عنصرين ذويْ أهمية خاصة:

١ ـ إذا كان التاريخ هو تاريخ ما يريده الله للإنسانية فإن التاريخ وحدة مكانية زمانية. ومن ثَم فلن يوجد أي حدث إنساني يمكن ألا يكون جزءاً من هذا النسيج العظيم. وحتى الأحداث التي لا تترابط بالرابطة السببية فإنها ـ وإن بصورة غير مباشرة ـ يحيل بعضها إلى بعضها الآخر بمقتضى كونها خاضعةً لرقابة الرب ولحكمه. إن هذه الفكرة القائلة بتاريخ متحد بفضل قاضٍ يراقبه تركت إرثاً دنيوياً مهماً. وإذ إن تصور الإله القائم خارج التاريخ والقاضي فيه زال إلى الأبد فإننا صرنا نرى عملية التاريخ ذاتها ـ وخاصةً ملاحظة التاريخ من خلال الآخرة ـ مضفية للمعنى: فتاريخ العالم هو محكمته كما يرى شللر. وهكذا فالتاريخ ليس مقصوراً على كونه مصيراً يحدّد نجاح مشروعات البشرية أو فشلها ويجيب عن سؤال هل إن التضحية التي قدمناها أو التي طلبناها من غيرنا قد أثمرت فكانت لها تبعات خيرة أم لا. فقد شُخِّص التاريخ فاعتبر قاضياً بوسعه أن يوحد الماضي بنظره وأن يبرئه. وقد كتب ديدرو في هذا المضمار «إن الخَلَف عند الفيلسوف هو الآخرة عند رجل الدين»[٣].

٢ ـ وصورة التاريخ بوصفه «مملكة الرب» يؤسّسها بكاملها عند أوغسطينوس مبدآن:

أ ـ أن الله قدير وعليم ومريد للخير أعني أن مقاصده نحو الإنسان خيرة وأنه قادر على تحقيقها مهما بدا ذلك غير راجح بمقتضى الأحداث الضمنية.

ب ـ وأن الإنسان منفصل عن أخيار الرب بسبب خطيئته الذاتية. وهذه الخطيئة قد علمها الله بصورة سابقة حتماً (وهذا «القدر» ينتج عن المبدأ الأول). وكان بوسع الرب أن يحول دون ذلك وينبغي أن يكون قد قاضى

(٣) Becker, 1932, s.119.

كبوة الإنسان باعتبارها غير قابلة للتوفيق مع أخياره. وبعبارة أخرى: فحتى سقطة الخطيئة فإنها ينبغي أن تعتبر خيراً بوصفها جزءاً من العناية الربانية. فهي تمكن من نجاة الإنسان بفضل المسيح من حيث هو «نتيجة مقصودة» من خطيئة آدم أعني «خطيئة الإنسان السعيدة» (فيليكس كولبا)(٤).

وحسب أغسطينوس فحتى العالم الذي يكون فيه الإنسان منفصلاً عن أخيار الرب (وبعبارة أدق: الذي فصل فيه الإنسان نفسه عن أخيار الرب) فإنه هو بدوره عالم «عبارة مختومة بهذه الأخيار» (=آية هذه الأخيار). إلا أن دور العناية هو الآن دور تعليمي: إنه يبين للإنسان أن أخيار هذه الدنيا ليست الأخيار الحقيقية حتى يبعده عن الدنيا ويوجهه نحو الآخرة. وبيان ذلك هو معنى التاريخ الإنساني كله ومعنى المعجزة الأعظم: موت المسيح ورجعته. فالله ليس مؤثراً بتحقق مقومات الطبيعة التي نزلت من عنده بصورة مسبقة عملياتها المنتظمة فحسب بل هو مؤثر كذلك بفضل تدخلاته النوعية التي ليست قابلة للتوقع من قبل العقل الإنساني ولا هي قابلة للفهم. فما يحققه التاريخ ليس خطة أو قصداً قابلين لأن يكتشفهما (عقل) الإنسان.

٣ ـ موقف الحداثة في بداياتها: بوسييه

أصبحت رؤية أوغسطينوس للعالم موضع نظر في القرنين السادس عشر والسابع عشر من قبل (أصحاب) صورة متفائلة عن عالم قابل للعلم وخيِّر كذلك. و«الخير» لا يعني هنا مجرد خير بمنظور عالم أسمى (كما يمكن مثلاً أن يسمى العقاب بنتيجة أبعد خيراً) بل بمعنى مباشر الخير باعتباره ما يشجع السعادة الإنسانية وعبارة عن حب الرب لمخلوقاته ورعايته لها. و«كتاب الطبيعة» أصبح أكثر فأكثر يعتبر مصدراً لتجلي الإرادة الإلهية (الوحي) وقابلاً للمقارنة بالتوراة(٥). ففي مثل هذا العالم يمكن للأحداث التي تبدو شروراً (أو محايدة بين الخير والشر) ما كانت قابلة للتبرير فتتبين مصدراً لخير أكبر. وفي الوقت نفسه كان تصوّر العلم

---

(٤) Aurelius Augustinus, 1991 3, Buch XIV, Kap. 27, s. 209f.

(٥) Vgl. hierzu v.a. Blumenberg, 1981

الطبيعي للعالم تزداد قوة إثباته لذاته بصورة دائمة. والاقتناع بأن الأحداث في مجال التجربة الحسية تحتاج إلى اللجوء إلى عالم الغيب حتى تصبح قابلةً للتفسير أصبح يرد أكثر فأكثر باعتباره مجرد اعتقاد خرافي. وعبارة أخيار الرب التي لا لَبس فيها تكمن الآن في تناغم القوانين الكلية التي وضعها قواعد أساسية لخلقه ولم تعد كامنةً في تدخل إلهي متواصل. ويمكن أن نفهم تطور نظرة تاريخية في القرن الثامن عشر تقبل اسم النظرة القائلة بالعناية الإلهية يكون التاريخ بمقتضاها تحقيقاً لمقاصد الرب وتعبيراً عن أخياره في هذا العالم على الأقل جزئياً مفعولاً ثانوياً لعلمنة نظام الطبيعة الذي حصل مع الثورة الكوبرنيكية ومولد علوم الطبيعة الحديثة (ص ٢٢٠).

يعد كتاب بوسييه **مقالة في التاريخ الكوني** سنة ١٦٨١ نقطة مرجعية أهم بالنسبة إلى التطور اللاحق. فبوسييه (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) أسقف البلاط لدى لويس الرابع عشر كتب بقصد رجعي للإبقاء على ثبات النظرة التي يقول بها أغسطينوس. وكان نوع تحقيقه ذلك وكيفيته عاكسين للسياق الجديد الذي كتب فيه:

«قدم (بوسييه) عدداً من التنازلات إلى التيارات الحداثية التي كان يريد بالأساس أن يتصدّى لها. وقد كان كتابه في الحقيقة دليل طريق لفلسفة التاريخ التنويرية ـ وذلك بصورة أكثر مما أراد هو نفسه أو هو فعلاً أكثر مما كان يتصوّره ممكناً»[٦].

عند بوسييه كما عند أغسطينوس يكمن طابع العناية في التاريخ في طابعه النموذجي. وما يمكن أن يستمد من التاريخ من دروس ينقسم إلى نوعين:

١ ـ **تاريخ غير المسيحيين** ـ تاريخ اليونان القديمة وتاريخ الممالك البربرية ـ هو بالجوهر تاريخ دوري يتناوب عليه الصعود والهبوط أو الازدهار والانحطاط. وعلى هذا النحو يتجلّى الرب من خلال تحقيقه النبوءات التي أوحى بها، وكذلك من خلال إحداث التناقض بين فناء ممالك هذا العالم وبقاء مملكة الرب وثباتها.

---

(٦) Meek, 1976, s.24.

٢ ـ **أما تاريخ الشعوب المقدسة** ـ اليهود والنصارى ـ فإنه يبلغنا درساً أكثر مباشرة: إنه يبين أن للتقوى جزاءها وللكفر عقابه حتى في هذا العالم. واليهود شعب مختار بهذا المعنى، وبعد حياة المسيح وبعد فتح بولس الكنيسة لغير اليهود أصبح توسيع الكنيسة وشقاء اليهود ممثلين لأوضح دليل على إرادة الله(٧).

وبالرغم من أن معنى التاريخ ليس زمانياً في نظر بوسييه فإن للهدف المقدس من التاريخ تبعات بينة في هذا العالم (في الدنيا)، وصحة تعليم الكنيسة يضمن نجاحها، وبالمقابل فإن نجاح الكنيسة الدنيوي هو علامة صحة تعليمها. أما مصير اليهود فإنه على العكس يمكن أن يعتبر عقاباً عادلاً، وأولئك الذين يعاقبون اليهود يحققون إرادة الرب بصورة لا لبس فيها. إن صورة بوسييه عن العالم هي إلى حدّ الآن صورة أغسطينية، لكن ما هو مهم هنا هو تفسير بوسييه للكيفية التي تتدخل بها العناية حتى تضمن التحقيق الفعلي لمقاصد الرب. فهذا التحقيق لا يحصل أساساً بتدخلات إعجازية موجهة ضد نظام الطبيعة (المعجزات التي يعتبرها بوسييه بوصفه منتسباً إلى الكاثوليكية السوية غير ممكنة) بل بفضل أفعال الرب في «قلوب البشر». ومعنى ذلك أن البشر يعملون في الحقيقة تاريخهم الذاتي. لكن دوافعهم تخضع لتأثير التدخل الإلهي التدخل الذي يوصل به إلينا ما أراده للإنسانية من أهداف أعني بالذات ما انتخبه من وسائل هي أمراء هذا العالم وملوكه.

وقد كتب في **مقالته عن التاريخ الكوني** أن الرب يمسك بيديه من سمائه الأعلى أزمَّة كل مملكة وكل قلب، فيشد زمام انفعالات الإنسان أحياناً ويرخيها أحياناً أخرى ليمكنها من إظهار مقوماتها بحرية، وعلى هذا النحو يحكم الرب الإنسانية كلها. فإذا أراد أن يرى غازياً (ناجحاً) نشر أمامه الرعب (في قلوب أعدائه) وأمد جيوشه بجرأة لا تنهزم. وإذا أراد أن يرى مشرعاً (صالحاً) أرسل له روح الحكمة وبعد النظر فيعني بذلك ليحول دونه والشر الذي قد يصيب إحدى الدول بعدواه ويضع أسس السلم العامة. وعند بوسييه لا توجد قوة تخلو من خدمة غير مقصودة لمقاصد

---

(٧) Vgl. Bossuet, 1966, T.3, Kap.8.

هي غير مقاصدها، والرب وحده يستطيع أن يخضع كل شيء لإرادته. وبخصوص عظماء التاريخ قال بوسييه: «فالإسكندر الأكبر لم يدر بخلده أنه كان يغامر بأهله الرئيسيين وببيته لما قام بفتوحاته. وبروتوس لم يخطر بباله أنه لما أطلق حرية الحب اللامحدودة بين الرومان من عقالها، فزرع بذرة القدرة على رذيلة بلا زمام، لم يخطر بباله أن هذه البذرة ستعود بواسطة الاستبداد الذي أراد القضاء عليه، ستعود ذات يوم بشكل أكثر حدةً عندما أحياها التركينيون. وفي حين كان القياصرة يترضون الجنود لم يكن قصدهم أن يجعلوهم أسياداً على خلفهم وعلى المملكة[^٨]».

إن صورة بوسييه عن تدخلات العناية الربانية تستهدف الثنائية الفلسفية. فالثنائية تنازلت أمام تقدم علوم الطبيعة من خلال سماحها بتدخلات خاصة للرب من دون حاجة إلى تغيير العالم الشاهد أو نسخ القوانين السائدة. إن الرب يمكنه في حالات خاصة أن يتدخل من دون أن يكون عليه تغيير العالم تغييراً مشهوداً أو صريحاً. وهكذا فإن صعود الممالك وانحطاطها يكونان قد أُسِّسا، في الوعي، في قلوب البشر وفي أرواحهم.

٤ ـ نزعة التنوير القائلة بالعناية الربانية

إن نشأة نظرة التنوير إلى التاريخ في القرن الثامن عشر[^٩] النظرة التي مهدت الطريق للمثالية الألمانية ينبغي أن تفهم انطلاقاً من هذه الخلفية. وظهور صورة التاريخ هذه في الوقت نفسه تقريباً في فرنسا وسكوتلندا ظاهرة معقدة انتسب إليها (ص ٢٢١) الكثير من المؤلفين (على سبيل المثال فلوتار، ومنتاسكيو، وجوجي وترجو في فرنسا، وآدم سميث، وفرجيسون، وميلر، وروبارتسون في سكوتلندة). والعلامات الجوهرية التي ترسم النظريات في شكلها المتطور بينة[^١٠]. فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار ثلاثة عناصر مركزية:

١ ـ إن التاريخ يتصف بالعناية بمعنى كونه التحقيق العملي لأخيار

---

(٨) Ebd., S. 373

(٩) Vgl. zur Entwicklung von der Zyklen-zur Fortschrittstheorie der Geschichte von der Renaissance bis zur französischen Frühahufklärung Schlobach 1980.

(١٠) Vgl. hierzu Meek, 1976.

الرب أخياره التي هي قابلة لأن تدرك بهذه الصفة كذلك. وهذه الأخيار هي عند البشر أنفسهم خيرة وهي في الحقيقة ليست خيرة بالمعنى نفسه الذي كان به الإهباط من الجنة خيراً (باعتبارها تجسيداً للعدل الإلهي). وطابع العناية التي يتّصف بها التاريخ يمكن أن تدرك في نظام التاريخ ككل وفي غائيته ـ وليس في التدخلات الخاصة لرب فاعل.

٢ ـ والتاريخ يقطع بصورة نسقية مراحل تكون سلسلة سابقة التحديد. وفي كل مرحلة تتّخذ كل مؤسسات المجتمع (على سبيل المثال سياسته ودينه واقتصاده وثقافته) شكلاً مميزاً لهذه المرحلة.

٣ ـ والتاريخ ذو نسق تقدمي بمعنى كون البشرية خلال مجرى تاريخها تقطع تطوراً خلقياً وفي الحقيقة تنتقل من حال من البربرية حيث يتحدّد عمل الإنسان بالانفعالات الخام وغير المتروية (الانفعالات) إلى حال من التمدن حيث يعمل الناس بالاستناد إلى ترو غائي وإدراك لمراد الآخرين وحاجاتهم (مصالحهم). وبذلك يصبحون قادرين على العيش بوصفهم أعضاء مسالمين في مجتمع مدني واحد[١١].

لقد أصبحت رؤية التاريخ هذه الرؤية المسيطرة عند مؤلفي التنوير بعد ١٧٦٠. ومفعولها برزت عناصره في ألمانيا أيضاً[١٢]. ويوجد تواصل جدير بالملاحظة بين نظرة التنوير للتاريخ ونظرة المثالية الألمانية. فعناصر نزعة التنوير العنائية الثلاثة المشار إليها تؤدي كذلك دوراً مهماً في فهم المثاليين للتاريخ كما في دروس هيغل في فلسفة التاريخ على سبيل المثال. فهيغل يعتقد أن التاريخ يتضمن عملية تقدّم خلقي تقود الإنسانية خلال سلسلة من المراحل حتى تصبح قادرة على العيش المشترك بحرية. إلا أنه توجد فروق وراء الوجوه المشتركة الكثيرة بين المثاليين وأسلافهم من التنويريين. وحتى نبين هذه الفروق علينا في المقام الأول أن نعالج (فكر) مؤلف أعطى الدفعة التي طوّرت النظرة المثالية للتاريخ بالرغم من كونه ليس من الوجوه الأربعة للمثالية الألمانية: إنه يوحنا غوتفريد هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣).

---

(١١) Vgl. hierzu Hisrschman, 1977 und Lovejoy, 1961.

(١٢) Vgl. z.B. Pascal, 1939, s. 23-42.

٥ ـ هردر

نشر هردر سنة ١٧٧٤ كتاباً بعنوان **فلسفة تاريخ أخرى من أجل تربية الإنسانية**. لكن هذا العنوان يدعونا إلى السؤال عن مصطلح **فلسفة التاريخ** الذي له دلالة تامة التحديد. فالفلاسفة ينشغلون بمسائل منهجية تخصّ ذلك المجال الذي للحياة الروحية. ومن ثَمّ فالتاريخ ليس استثناءً، لذلك فإنه علينا أن ننتظر أن تكون فلسفة التاريخ تحليلاً بنيوياً «ما بعدَ ـ علمي» وتبريراً لممارسة المؤرخ قابلين للمقارنة مع نوع التحليل والتبرير اللذين تحققهما نظرية العلم لممارسة الباحث في علوم الطبيعة. إن فلسفة التاريخ التي لهردر سواء الواردة في **فلسفة تاريخ أخرى من أجل تربية الإنسانية** أو كذلك في كتابه المتأخر **أفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانية** (أربعة أجزاء بين ١٧٨٤ و١٧٩١) لا تطابق هذا المفهوم لفلسفة التاريخ. إنه لا يقتصر على المبادئ الأولية ومسائل المنهج. فكتاب **فلسفة أخرى للتاريخ من أجل تربية الإنسانية** يعالج الكثير من مسائل التاريخ المضمونية العينية وكتاب **الأفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانية** يفتح نظرةً شاملة على تاريخ البشرية. وبالنظر إلى السياق التاريخي الخاص بهردر فليس ذلك بالأمر العجاب.

إن مفهوم الفلسفة ونعت الفلسفي كانا يستعملان في القرن الثامن عشر على نحو يجعل المسائل المفهومية والقبلية دالة على ما نجده في كتابات مؤلفين من جنس ديكارت ولايبنتس أو لوك. إلا أنها لها كذلك دلالة أخرى على الأقل في اللسانين الفرنسي والإنكليزي. فوصف فكرة أو نهج بكونه فلسفياً لا يقابل هنا المسائل العينية بل هو يقابل العقيدة (الإيمان) التي تستند إلى الوحي الديني. وعبارة «فلسفة التاريخ» (Philosophie de l'histoire) أدخلها فولتار في فصل التاريخ من موسوعته. وقد كتب فولتار بقصد المعارضة الواعية لموقف بوسوي القائل إن حقيقة التاريخ تتأسس في طابعه المقدس. فرد فولتار هذه النظرة بأسلوب ساخر لامع، لذلك فإن ما يفهم من عبارة «فلسفة التاريخ» عند فولتار على أفضل حال هو شكل كتابة التاريخ التي تعتمد على العلم العقلي دون أن تستدعي الوحي الإلهي.

وإذا كان التاريخ الفلسفي يقابل (ص ٢٢٢) التاريخ المؤسس على

الوحي ويعتمد مرجعية أحداث الطبيعة لا المعجزة، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن التاريخ لا يمكنه أن يكون مقدساً أو ذا عناية بمعنى الغائية العامة أو القصد الخير. وإنه لمن المميزات النموذجية بالنسبة إلى العدد الكبير من مؤلفي القرن الثامن عشر (بمن فيهم فولتار العدو الصريح للدين المؤسسي) أنهم يفهمون الطبيعة على نحوين:

١ ـ باعتبارها موضوع تحليل لا يمكن إدراكه إلا بالعقل.

٢ ـ وباعتبارها شهادة على أخيار إله خالق لما تتصف به من نظام وغائية.

ومثل فهمهم الطبيعة يفهمون التاريخ بهذين المعنيين: فمن **ناحية أولى** كان كتاب هردر **فلسفة تاريخ أخرى من أجل تربية الإنسانية** شجاراً فكرياً ذا ميل إلى روسو ضد فولتار ومؤرخين فلسفيين آخرين من عصر التنوير. وتلك هي علة (صفة) «أخرى» في العنوان. فروسو اشتكى في **مقالته حول الفنون والعلوم** (سنة ١٧٥٠ مؤرخة في ١٧٥٢) من كون تطور الحضارة لم يؤدّ إلى التقدم الخلقي بل إلى ضياع الفضيلة. ومثل روسو ردّ هردر دعوى مؤرخي التنوير بأن المجتمعات في مراحلها المبكرة «البدائية» كانت خلقياً دون المجتمعات الحالية. وحسب هردر فإن هؤلاء المؤلفين قد أسقطوا مفروضات عصرهم على المجتمعات السابقة. وعنده أن كل مجتمع ينبغي أن يُقوَّم بحسب معاييره الذاتية له. فنقص النظام أو نقص الاعتدال الذي يعدّه المؤرخون التنويريون ضعفاً في المجتمعات التي لم تتحضّر، كان العديل الضروري للصفة الإيجابية العظيمة التي تتصف بها تلك المجتمعات: ما كان لها من طاقة وحيوية. ينبغي بإطلاق أن نفضل تنوع مثل هذه المجتمعات الصغيرة والمزعومة بربرية على الشكل الواحد الميت في الدول البيروقراطية الحديثة.

وغالباً ما أسيء فهم نظرية هردر التاريخية، فالشائع أولاً الادعاءات بأن هردر كان من القائلين بـ «النزعة البدوية» (نسبة إلى البداية) أعني أنه كان يعتقد في أفضلية «البرابرة الأشراف» على البشر المتمدنين المحدثين. كما إنه كثيراً ما اعتبر قائلاً بالنسبوية. لكن نظرة على كتابه المتأخر والناضج «**أفكار حول فلسفة تاريخ الإنسانية**» يبين أن هذه التأويلات خاطئة، فكتاب الأفكار عمل واسع وهادف، إنه بتضمن دراسات في علم

الكون والتاريخ الطبيعي وفي ما يمكن أن نسميه اليوم «علم الأناسة الحيوي» كما يتضمن إطلالة شاملة على عدد كبير من المجتمعات المختلفة. ففي المقالة الخامسة عشرة من هذا العمل الذي ننتخب منه هذه الشذرة يلخص هردر تصوراته العامة حول الطابع العنائي والغائي لتاريخ البشرية. ونجد هنا صورة أوضح حول ما يقصده هردر بتربية الإنسانية:

«إن ملاحِظ التاريخ ملاحظة حسية والذي فقد ربه وبدأ يشك في العناية الربانية لا يحصل له هذا الشقاء إلا لأنه يرى من التاريخ سطحه أو ليس له مفهوم العناية الصحيح. ذلك أنه إذا كان المرء يعتبر هذه العناية مجرد شبح يصادفه في كل الطرق ليقطع مجرى أعمال البشر بصورة متواصلة ليحقّق هذا الهدف أو ذاك في وهمه وتحكمه فإنّي أسلم له بأن التاريخ هو قبر مثل هذه العناية. لكنه من دون شك قبرٌ من أجل مصلحة الحقيقة. فأي عناية هي العناية التي يستعملها كل إنسان استعمال الروح الغرائبي في نظام الأشياء من أجل مشاركيه في هدفه المحدود أو استعمال الدارقة لصَغار سخفه بحيث يبقى الكل في الغاية عديم الرب؟ إن الرب الذي أطلبه في التاريخ ينبغي أن يكون الرب نفسه الموجود في الطبيعة التي ليس الإنسان منها إلا جزءاً ضئيلاً من الكل، وتاريخه مثله مثل تاريخ الدودة منسوج في باطن النسيج الذي يقيم فيه. وفيه هو بدوره ينبغي أن تنطبق قوانين الطبيعة التي تكمن في طبائع الأشياء القوانين التي قلّ أن يريد الرب تجاوزها بقدر كونه من دون شك هو بذاته مؤسسها وفيها يتجلّى سلطانه السامي بجمال خير لن تجد له تغييراً. فلنعد (التذكير) بهذه القواعد ما كانت متصلة بتاريخ البشرية القواعد التي حررناها إلى حد الآن، فهي جميعاً تختمه بختم أخيار حكيمة وجمال رفيع بل وبضرورة باطنية.

١ ـ فعلى أرضنا يحيا كل ما يمكنه أن يحيا عليها. ذلك أن كل تنظيم يحتوي في ذاته على ترابط قوى متعددة تتحادد وبهذا التحادد تحصل في المدى الطويل على قصارى ما فيها، وإذا لم تحصل على ذلك انفصلت تلك القوى وانتظمت بصورة أخرى.

٢ ـ وبين هذه المنظومات يصعد الإنسان باعتباره تاج الخلق. وفيه يترابط ما لا يحصى من القوى فتبلغ ذروةً هي العقل مثلما تبلغ مادته التي هي الجسد الإنساني مركز الثقل بحسب قوانين (ص ٢٢٣) التناظر

والنظام. وفي خاصية الإنسان المميزة (طبعه) نجد كذلك أصل مدته وسعادته وختم تعيين كيانه ومجرى مصيره الدنيوي كله.

٣ ـ والعقل يعني هذه الخاصية المميزة للإنسان إذ هو يتلقى خطاب الرب في الخلق أعني أنه يطلب القاعدة والنظام اللذين بفضلهما تنظم الأشياء انتظاماً مترابطاً على أساس جوهرها. ومن ثَم فقانونه الأعمق هو معرفة الوجود والحقيقة وترابط المخلوقات بحسب علاقاتها وصفاتها. إنه صورة من الربوبية إذ هو يبحث عن قوانين الطبيعة والأفكار التي بمقتضاها عقد خالقها رباطها والتي صنعتها جوهرياً. وبذلك فالعقل لا يعمل بتحكم كما إن الرب نفسه لا يقدِّر بتحكم.

٤ ـ ومن الحاجات الأقرب إليه يبدأ الإنسان معرفة قوى الطبيعة واختبارها. وهدفه من ذلك لا يتجاوز طيب العيش أعني الاستعمال المعتدل لقواه الخاصة به في الراحة والعمل، ثمّ هو يترابط مع الكائنات الأخرى بعلاقة، وهنا أيضاً يكون وجوده الذاتي معيار هذه العلاقة. وقاعدة الإنصاف تفرض نفسها عليه، ذلك أنها ليست شيئاً آخر غير العقل العملي ومعيار الفعل ورد الفعل للقيام المشترك بين الكائنات المشتركة في النوع.

٥ ـ وعلى هذا المبدأ بُنيت الطبيعة الإنسانية بحيث إنه لا يمكن لأي فرد أن يعتقد أنه موجود من أجل غيره أو من أجل خلفه. فإذا اتبع أدنى الناس في سلسلة البشر قانون العقل والإنصاف الموجود فيه تحقق له القيام المتناسق والمتين أعني أنه يستمتع بطيب العيش والبقاء فيكون عاقلاً ومنصفاً وسعيداً. وليس ذلك بفضل تحكم غيره من المخلوقات أو تحكم الخالق بل بمقتضى قوانين نظام طبيعي كلي ذاتي التأسيس. أما إذا تحرف عن قاعدة العدل فإن خطأه الجانح ذاته سيبين له عدم النظام ويمكنه من العودة إلى العقل والإنصاف باعتبارهما قوانين وجوده وسعادته.

٦ ـ ولما كانت طبيعته مؤلفةً من عناصر مختلفة فإنه نادراً ما يفعل ذلك بأقرب السبل بل هو يناوس بين تطرفين حتى يجعل نفسه مطابقاً لوجوده ويصل إلى نقطة التوازن المقبول والذي ينبني فيه طيب العيش. أما إذا ضل في سعيه فإن ذلك لا يحصل من دون سريرة وعيه ومن ثَمّ فعليه أن يتحمل تبعات جرمه. لكنه لا يتحملها إلا إلى حد معلوم إذ هو

بيِّن أن مصيره يمكنه من أن يتوجه نحو الأفضل بفضل جهوده الشخصية أو أن وجوده لا يستقر له قيام باطني. . إن الحكمة الأسمى للألم البدني والشر الخلقي لا يمكن أن تمد الإنسان بفائدة ذات تأثير طيب. ذلك أنه لا يمكن تصور ما هو أقوى (من ألم الضمير).

٧ ـ لو أن الأرض لم يحل بها إلا إنسان وحيد لكان ذلك كافياً لأن يتحقق فيه هدف الوجود الإنساني كما ينبغي لنا أن نعتبره متحققاً في الكثير من أفراد البشر أو الأمم الذين كانوا منفصلين عن سلسلة النوع كله بسبب محددات مكانية وزمانية. ولكن لما كان كل ما يعيش على وجه الأرض يتواصل في الزمان ما كان محافظاً على وضعيته فإن النوع البشري هو بدوره مثله مثل كل الأنواع الحية الأخرى يمكنه أن يجد قوى التكاثر في ذاته ويوجدها بحسب نسب الكل ونظامه. ومن ثم فجوهر البشرية يرث العقلٍ وعضوه، أعني التقاليد خلال سلسلة أجناس من بداية الماضي فنازلاً، وبالتدريج امتلأت الأرض فانتشر البشر حيثما لا يمكن أن يكونوا إلا عليها في مثل هذه البرهة من الزمن وليس في غيرها.

٨ ـ وهكذا فإن تكاثر الجنس البشري والتقاليد قد وصل العقل البشري بعضه ببعض ليس لأن كل فرد منهم كأنه قطعة من الكل، من كل لا يوجد في أي موضوع، وبالتالي لا يمكن أن يكون قصد الخالق بل لأن التوالد يقود معه قدرات النوع كله وسلسلته. ومثلما يتكاثر البشر تتكاثر الحيوانات من دون عقل حيواني كلي ينطلق منه النوع بل لأن العقل وحده يكوِّن حال البقاء عند البشر كان ينبغي للعقل باعتباره خاصية النوع أن يتوالد، وإذاً فمن دون العقل ينقرض النوع البشري.

٩ ـ إن النوع كله ما كان ليكون له إلا المصير الذي له من خلال أفراده وذلك لأن الكل لا يتقوّم إلا بأعضائه الافراد. فكثيراً ما هدمته انفعالات البشر الذين كانوا في ترابطهم بغيرهم مثل الزوابع فأبعدوا العناية قروناً عن طريقها وبقيت في سبات تحت الرماد. وضد كل هذه الفوضى لم تستعمل العناية أي وسيلة عدا تلك التي تحمس كل فرد أعني أن المخطئ يعاقب نفسه بنفسه عن تبعات الشر والكسل والغباء والطابع الشرير وانعدام العقل وعدم الانصاف. ولأن الجنس بسبب هذه الوضعيات حصراً يظهر بكيفيات عديدة فإن الأبناء يعاقبون بأخطاء الآباء والشعوب

بأخطاء فقدان قادتهم للعقل (ص ٢٢٤) والخلف يندمون عن كسل السلف. وعندما لا يريدون أو لا يستطيعون تحسين الأوضاع لتخليصها من الشر فإن النوع يمكن أن يألم من ذلك (أن يعاني ذلك).

١٠ ـ كل عضو شخصي سيعتبر صالح الكل أفضل أخياره. ذلك أن من يعاني هو بدوره من شرور الكل يكون من حقه ومن واجبه أن يبعد عنه هذا الشر وأن يقلل منه ما أمكن التقليل بالنسبة إلى إخوته. فالطبيعة لم تأخذ بعين الاعتبار الحكام والدول بل هي تعنى بطيب عيش البشر في ممالكهم. وأولئك يدفعون تبعات لهوهم وتعطيل عقلهم ببطء خلال عقابهم للأفراد، وذلك لأنهم لا يهتمون دائماً إلا بالكل الذي يكبت فيه عذاب كل فقير لطويل مدة. وفي النهاية تعاقب الدولة وهي تعاقب بما يناسب ذلك من هزات خطرة. وفي ذلك كله يبرز دور قوانين الجزاء المضاد بصورة لا تختلف عن قوانين الحركة في صدمة الجسم الطبيعي الأصغر فيبقى الملك الأسمى في أوروبا خاضعاً لقوانين طبيعة النوع الإنساني بقاء أدنى أفراد شعبه. إن رتبته تلزمه بإطلاق بأن يكون مدبراً لقوانين الطبيعة هذه وأن يكون بسلطانه الذي لا يستمده إلا من غيره من الناس حكيماً وإلهياً خيراً لهم كذلك.

١١ ـ في التاريخ العام كما في حياة أكثر الأفراد إهمالاً تستنفد كل غباوات جنسنا وذنوبه إلى أن تفرض عليه الضرورة في الغاية تعلم العقل والإنصاف. وكل ما يحدث يحدث وينتج ما يمكنه أن ينتجه بمقتضى طبيعته، وقانون الطبيعة هذا لا يمكن أن يحول دونه أي كان بما في ذلك أكثر السلاطين فساداً إلا أنه قد حد كل الأشياء بهذه القاعدة بحيث أدّى ذلك إلى أن ينسخ تأثير مضاد ما عداها فلا يبقى في الغاية إلا ما ينفع الناس، فلا بد للشرير الذي يفسد غيره إما أن يخضع للنظام أو يفسد هو بدوره، ومن ثَم فما هو عقلي وما هو فاضل سعيد حيثما وجد في مملكة الرب. ذلك أن العقل بقدر ما يرغب عن الجزاء البراني فإنه يرغب في الفضيلة الجوانية. فإذا عورض عمله من خارج فإن من يعاني من الضرر ليس هو (وحده) بل جيله (كله)، ولا شك في أن العقل ليس بوسعه أن يحول دائماً دون البشر وفقدان العقل والشقاق، وهو يحقق ذلك عندما يحين الأوان.

١٢ ـ وفي خلال ذلك يواصل العقل الإنساني طريقه في النوع كله؛

فهو يتخيل حتى عندما يكون ليس بعد قابلاً للاستعمال، وهو يختلق عندما تسيء أياد شريرة لإبداعه مديد الإساءة، وسوء الاستعمال يعاقب نفسه بنفسه. وحتى الفوضى فإنها تصبح نظاماً بمرور الزمن بفضل حماسة العقل دائم النمو حماسته التي لا تني. وخلال مصارعة العقل للانفعالات فإنه يزداد قوة وخلوصاً، وخلال كبته في محل ما يهرب العقل إلى محل آخر ليوسع دائرة سلطانه على وجه الأرض. وليس من التخريف أن يأمل المرء بأنه حيثما يسكن بشر سيسكن يوماً ما كذلك بشر عقلاء ومنصفون وسعداء: ولا يكونوا سعداء بفضل عقلهم الشخصي (فحسب)، بل بفضل العقل المشترك لإخوتهم في الجنس»[١٣].

٥ ـ ١ مبادئ نظرة هردر للتاريخ

ما نجده في نص هردر هو بالأولى سلسلة من الدعاوى المبدئية أكثر مما هو حجج فلسفية متناسقة. وفيه ينبغي أن نتعرف إلى بعض العلامات الجوهرية من مفهومه للتاريخ:

١ ـ إن التاريخ ذو عناية ربانية لكنه في آن موضوع ممكن للفهم العقلي. ونحن نفقد منظورنا للعناية لأن مفهوم العناية ينقصنا.

٢ ـ كل الواقع خاضع للقوانين. والقوانين تسود على التاريخ كما تسود على الطبيعة (وتصح عليه كذلك قوانين الطبيعة).

٣ ـ لكن مثل هذه القوانين هي قوانين أحيائية. إنها قوانين النمو، لكنها ليست قوانين كمية واستنتاجية بمنوال الميكانيكا أو الفيزياء (قواعد (. . .) تتضمّن في ذاتها تمامها).

٤ ـ والواقع كله يسوده ما يسمى بتوسط سعادة الحب مبدأ التمام[١٤] حيث ينبغي أن يتضمن العالم حتى يتحقق تحققاً كاملاً كل الأشكال والتنويعات (كل ما يمكن أن يحصل على وجه الأرض لا بد من أن يحصل).

٥ ـ وهكذا فمفتاح فهم التاريخ يوجد في تنوع التاريخ وعدم تجانسه

(١٣) Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791)*, Tl. III, Buch 15, Kap.5, HS 6, s/664-669.

(١٤) Vgl. Lovejoy, 1936.

وليس في تبعيته لبنية وحيدة بسيطة (فكل ما يمكن أن يحدث يحدث وينتج ما ينتجه بمقتضى طبيعته).

٦ ـ يكون الأفراد هويتهم بفضل انتسابهم إلى شعوب وأجناس وتقاليد معينة. والتقاليد هي القوى الأساسية والاجتماعية المحدّدة لا أشكال التنظيم القانوني أو السياسي. (ومن ثَم فإن جوهر الإنسانية يرث العقل وعضوه أي التقاليد في سلسلة متوالية من الاجيال).

٧ ـ وتتمثل وحدة التاريخ في كونه (ص ٢٢٥) يتحرّك من شكل اجتماعي إلى آخر بفضل العقل الإنساني.

٨ ـ وحتى العقل الإنساني فإنه يتقدّم. وبمرور الزمن ينمو ما يسميه هردر الإنسانية «حيثما يسكن البشر سيسكن يوماً ما بشر عاقلون ومنصفون وسعداء».

وهكذا إذاً فهردر ليس قائلاً بالنزعة «البدوية»، ولا هو قائل بالنسبوية. وما يعيبه على المؤرخين التنويريين ليس اعتبارهم التاريخ تقدمياً بل هو يتصدّى للكيفية الميكانيكية السطحية التي يتصورون بها التقدم. وبدلاً من أن يكون التقدم تطوراً تراكمياً من أجل غاية فإن التقدم عند هردر أكثر تعقيداً: إنه مسألة تقدم وتراجع وتغيير وجهات. وهو فعلاً يؤكد أن كل ثقافة تمثل شكلاً عضوياً بضرب من الحياة خاص وأن الثقافات لا يمكن أن تفهم ولا تقوم إلا بوساطة معاييرها الخاصة ورؤاها للعالم. إلا أنه مع ذلك لا يعتقد أن هذه المعايير بمنأى عن متناولنا بل هو يرى على العكس أنها تكوّن معاً كلاً وحيداً مترابط العناصر. إن مهمة المؤرخ وناقد المجتمع ـ وكان هردر يفهم ذاته بوصفه هذا وذاك في آن ـ تتمثّل في أن يغوصا في العالم الروحي لثقافات الماضي حتى يستطيعوا تقويم معاييرها.

٥ ـ ٢ التاريخ وعلم الأحياء

يبرز من هذا النص وجه ذو وضوح خاص هو الرباط المتين الذي يسلم هردر بوجوده بين التاريخ وعلم الأحياء. (ونحن نستعمل كلمة علم الأحياء هنا قبل أوانها إذ هي لم تصك إلا في بداية القرن التاسع عشر، والمصطلح المعاصر لفكر هادر كان من المفروض أن يكون التاريخ الطبيعي). والمعلوم

أن كثيراً من المفكرين السابقين استعملوا مقايسات بيولوجية عندما كتبوا عن المجتمع، إلا أن هردر ذهب أبعد منهم بكثير(١٥). فنظريته التاريخية وفلسفته الطبيعية كانتا عنصرين من صورة ميتافيزيقية للعالم شاملة تستوحي علم الأحياء (البيولوجيا) استبقها خلفه في المثالية الألمانية واستوحوها.

وحتى نفهم موقف هردر ينبغي في المقام الأول أن نرى أن التفسير الأحيائي كان موضوع نزاع في القرن الثامن عشر. فطبيعة النمو الحيوي ـ الطريق التي تقطعها البذرة أو الجنين حتى يصبحا كائنين حيين ناميين ـ تضع مشكلاً عميقاً ليس هو مشكلاً مقصوراً على كونه مشكلاً تجريبياً بل هو مشكل مفهومي مشكل لم يكن له جواب عام مقبولاً (انظر الفصل الخامس: الطبيعة)

وإذا كان النمو يفهم بمعنى التطور فإن ذلك يؤدّي إلى ما يبدو نقيضةً لا حل لها. وبصورة ميسرة يمكن أن نعرض المشكل على النحو الآتي:

١. إذا كانت وضعية غاية (و.غ.) تمثل تطوراً بالقياس إلى وضعية بداية (و.ب.) فإن (و.ب.) تتضمن عناصر ليست موجودة في (و.غ.) تختلف بها (و.غ.) عن (و.ب.).

٢. لكن عندئذٍ ما علاقة هذه العناصر بالتطور من (و.ب.) إلى (و.غ.)؟

٣. ألا يبدو أن هذه العناصر موجودة بعد بنحو ما في (و.ب.) حتى لو لم تكن قابلة للإدراك؟ وفي هذه الحالة فهي ليست شيئاً جديداً بحق.

٤. وإذا لم تكن بخلاف ذلك العناصر الجديدة في (و.غ.) موجودة في (و.ب.) فإنها ينبغي أن تكون شيئاً تحكمياً فتبقى علاقتها بـ (و.ب.) غير قابلة للتفسير.

٥. وهكذا فإنه يبدو أننا أمام خليتين: فإما أن (و.غ.) ليست في علاقة بـ (و.ب.) علاقة قابلة للتفسير أو أن (و.غ.) ليست تطوراً حقيقياً لـ (و.ب.).

ومحاولة الحل التي قدّمها الكثير من مفكري القرن الثامن عشر ـ ولعلهم الغالبية ـ كانت البحث عن نوع من الاتصال بين وضعية البداية

(١٥) Zu einer umfassenderen Diskussion dieser Frage vgl. Rosen, 1996, Kap.4.

ووضعية الغاية. لذلك تمّ تصور نظرية التصوير المسبق في أشكال مختلفة النظرية التي تعتبر عندنا اليوم نظرية تؤدّي إلى الخطأ ـ النظرية التي تسمى اليوم نظرية التطور. أما معارضو هذه النظرية من ممثلي موقف شبه التكوين epigenisis فإنّهم يعتقدون أن صورة واحدة تتخلّل مجرى تطوّر أحد الكائنات الحية بصورة متواصلة وبتدرج. وحسب أصحاب النظرة القائلة بالصورة المسبقة فإن الصفات التي تظهر في أحد الكائنات العضوية كما في «الجنين» تكون وكأنّها موجودة بعد في صورته الأصلية: «متداخلة تداخل رفوف الصندوق بعضها في بعض»[١٦].

٥ ـ ٣ مفهوم القوة عند هردر

كان منطلق هردر مفهوماً ميتافيزيقياً ينبغي أن يفهم باعتباره طبعانياً من دون أن يكون في آن مفهوماً يختزل الأمور في الطبعانية: وهذا المفهوم هو مفهوم القوة. وحسب ف. بيزار كان هردر يبحث عن «طريق وسطى بين تطرفين أحدهما هو المادية الاختزالية والثاني هو الثنائية المتجاوزة للطبيعة»[١٧]، وما يقصده هردر بالقوة أمر معقد. ومع ذلك فإنه يمكننا أن نبرز بعض مميزات المفهوم المركزية. فالقوة هي من ناحية أولى قوة أبسط عنصريا من المادة، والقوى ليست أشكالاً فحسب تحيي المادة غير الفاعلة بل هي محايثة في المادة وهي في الغاية تنتجها كذلك. والروح هو بدوره منتج القوى ولهذه العلة فلا ينبغي أن يوضع الروح قبالة المادة، فالروح هو ذلك الوجه من الذوات العضوية التي ليست هي فاعلة (ص ٢٢٦) ومنفعلة فحسب بل هي كذلك واعية بذاتها. إن الروح ينتجه الجسم (باعتباره وحدة). لذلك فهو يوجد في أعضاء الحس وجوده في المخ.

إن القوة معقّدة وهي في صراع وشقاق دائمين. ورغم أنها تكوّن وحدةً فلا هي وحيدة الصورة ولا هي ثابتتها فلا تتغير بل هي بالعكس دينامية ويمكن أن تكون سلبية. ولكنها بمرور الزمن تصل إلى مرحلة توازن. (وهذا التوكيد على الطابع المتدرج لأهمية الصراع يمثّل قسماً كبيراً ممّا يوليه هردر لـ «عصف العنفوان وضغط الميل» من أهمية Sturm

---

(١٦) Lovejoy, 1932, s.243f.

(١٧) Beiser,1987, s.128.

und Drang)[١٨]، والقوى قادرة كذلك على النمو والتطور. وليس هذا التطور تكشفاً لما هو سابق التكوين ولا هو تحقيق لشكل معين بصورة مسبقة وثابت بل هو بالأحرى حسب هردر العلامة المميزة للجسم العضوي العلامة المتمثلة في كونه يتنظم باعتباره مفعولاً لتأثيرات القوى عليه:

«إذا رأى المرء هذه التغيّرات وهذه التأثيرات الحيوية سواء في بيضة الطير أو في بطن أم الحيوان التي تلد الحي فإنّه حسب رأيي يتكلم بصورة غير ملائمة عندما يتكلم عن بذور لا تتطور إلا بتأثير من خارجها أو عن شبه تكوين لا تنمو إلا به لا غير. فالتكوين (جينزيس) هو تأثير قوى باطنية أعدت منها الطبيعة مقداراً كبيراً بنته لذاتها وينبغي أن تظهر فيه للعيان»[١٩].

إن تأثير القوى ـ على الأقل بعضها ـ قابل للفهم، ولما كنا نحن ذاتنا نسقاً من هذه القوى فإن لنا قابلية فهم هذه القوى إن صح القول من الباطن. وعلى هذا النحو نحصل على منفذ إلى هذه القوى التي هي أولى بأن تكون عمليات سببية أكثر من كونها سلسلة عمياء من الأحداث الخالية من الترابط الباطني في ما بينها. وفي الغاية تظهر وحدات عضوية مكونة وتامة من هذه القوى، أما كيف نفهم مثل هذه «الوحدة الباطنة» فذلك يكون بالصورة الأوضح بعلاقتها مع الوعي الذي يمكن بالصورة الأوضح من معرفة ما يعنيه مثل هذه «الوحدة الباطنة». فالوعي لا ينبغي أن يفهم عند هردر بوصفه تأثير حدث لعضو حسي في الروح بل هو بالأحرى يوحد أجزاء الجسم التي تبدو منفصلاً بعضها عن بعض.

إن نظرية القوى أحرى بأن تفسر الوحدة الضرورية للحياة العضوية وللوعي من أن توجب دعوى التخلي عن التفسير الطبيعي للعالم. إن ميتافيزيقا القوى التي يقول بها هردر شديدة القرب ممّا سمي في القرن الثامن عشر بـ «النزعة الهيولانية» حتى لو أن هردر ما كان ليقبل بمثل هذا الوصف لنظريته. والنزعة الهيولانية هي النظرية القائلة إن المادة تتضمن حياةً محايثةً فيها، لكن هردر يعتقد أن المادة وكذلك الحياة

---

(١٨) Vgl. Pascal, 1953.

(١٩) Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), Buch V, Kap.2, HS 6, s.172.

المحايثة فيها منتج للقوى. (هـ. ب.نِسْبتْ يقترح «الإحيائية الشاملة» بوصفها أقل التسميات الخاطئة ليصف موقف هردر)[٢٠].

٥ ـ ٤ تربية الإنسانية

وبالتالي فإن الـ «تربية» تعني عند هردر أكثر بكثير من مجرد العملية الواعية والقصدية للتدريس والتعليم. فالتربية تعين كذلك «إعطاء الشيء صورته (تصوير الشيء)» بالمعنى التام لهذا المفهوم. والتربية هي الطريق التي يبلغ الفرد الإنساني خلالها نضوج ملكاته التام كونها الطريق التي يبلغ الجنس البشري خلال قطعها نقطة الإنسانية الأسمى. لكن المفهوم مقصور على البشر وهو مفهوم مفتاحي بالنسبة إلى تحليل هردر لنمو مملكة الكائنات الحية كلها. وقابلية استعماله على تطور النوع البشري مرهونة بهذه الدلالة الأوسع.

إن نموذج النمو الإحيائي له نتائج مهمة عند هردر. فـ «الوحدة العضوية» التي توجد في التاريخ كذلك وجودها في الطبيعة وحدة تنوّع وليست وحدة النمط الواحد. وبالرغم من أن هردر يوافق أسلافه التنويريين على أن التاريخ تقدمي عند النظر إليه ككل فإن التقدم بالنسبة إليه ليس خالياً من العثرات ولا هو تراكمي بل هو بالأولى يتصف بمجرى يقبل في بعض خطاه ويدبر في بعضها الآخر وتتغيّر وجهته. والثقافات العينية تُولد بصورة لا تختلف عن مولد الأفراد ثم تنمو وتتوسع وتموت في الغاية حتى تترك مكانها لغيرها من الثقافات، وكل ثقافة لا تبلغ تمام نموها الذاتي إلا عندما تتشكل بشكلها الخاص وفريد النوع، وفي الوقت نفسه لا يُغفل هردر الفروق بين الطبيعة العضوية والتاريخ: فكل فرد من نوع النبات أو نوع الحيوان يعد بمقتضى النظرة الإحيائية المتقدّمة على الداروينية مثالاً من ثبات النوع. أما الثقافات فهي على العكس تترابط بما ترثه من عادات تكون خيطاً من الاتصال التاريخي الذي يتخلّل النسيج متعدّد الألوان لأشكالها العينية.

والنموذج الإحيائي يسند كذلك جدل هردر ضدّ طابع التوظيف الآلي

---

(٢٠) Nisbet, 1970, s.11.

لصورة التاريخ التنويرية تلك الصورة التي بمقتضاها لم تعد مراحل التاريخ المتقدمة درجات ضرورية وطريقاً ينبغي على البشرية أن تقطعها للوصول إلى العقل والسعادة. وهردر لا ينفي أن الحقب المبكرة من التاريخ ضرورية لتطور البشرية، لكنه يرفض الفكرة القائلة إنها ليست أكثر من كونها أداة بل إن التاريخ عنده عملية نمو عضوية في المجتمعات العينية (ص ٢٢٧) كونها عند الأفراد وهي في آن أداة لنمو أكبر كونها هدفاً بذاتها، ولا يمكن تفسير التقدم التاريخي المتعلق بأخيار الله التي يتساوى عندها جميع البشر إلا من هذا المنظور:

«يجب على (الإنسان) أن يقطع عصوراً مختلفة وكل شيء في تقدم. ويوجد توق متبادل متصل، ويفصل بين كل عصر وعصر ظاهر من مراحل الراحة وثورات وتحولات، ومع ذلك فلكل منها مركز سعادته في ذاته»[٢١].

إن هذه النظرة نجدها هي بدورها في الأفكار المعدّة لفلسفة تاريخ البشرية:

«إن هدف الشيء الذي ليس هو أداةً ميتةً ينبغي أن يكمن فيه، فلو كنا قد خلقنا لنكون مثل المغناطيس نتوجه إلى الشمال باعتباره نقطة كمال خارجنا ولا نستطيع أبداً الوصول إليها بتوقنا وجهد أبدي سداً لكنا حينئذٍ كالآلات العمياء ولسنا وحدنا في ذلك بل حتى الكائن الذي ينبغي أن يكون قد دبر لنا هذا المصير المتشعب خلال جنسنا إذ خلقنا بالقياس إلى جنسه لمجرد الاستمتاع بضرر غير إلهي يمتد على مدى البصر»[٢٢].

ومن أمتن الاعتراضات على النظرات التاريخية القائلة بالعناية اعتبارها تمجيدية (للرب) أعني أنها ترد كل شر بحجة كونه أداةً لتحقيق خير أسمى. لكن نظرة هردر لا يصح عليها هذا القول. فمرة أخرى يؤدّي النموذج العضواني دوراً مركزياً في تحليله. فبالرغم من أن التاريخ ككل يكوّن وحدةً عضويةً فإن التطوّر العضوي يبقى مثالاً ليس دائماً قابلاً للتحقق. وتماماً كما إن أحد النباتات يتردّى نموه فكذلك يمكن للمجتمعات الإنسانية أن تتشكل

---

(٢١) Herder, HS 4, s.41.

(٢٢) Herder, HS 6, s.630f.

بأشكال مضادة للطبيعة. وفي هذه الحالة فإنها لا تبقى كائنات عضويةً بل هي تصبح مجرد آلات:

«إن الطبيعة تربي الأسر، والدولة الطبيعية هي كذلك شعب له طبع قومي خاص، وخلال آلاف السنين يحفظ فيه هذا الطبع ويمكن إذا كان أمراؤه نابعين منه أن يحصل على التربية الأكثر طبيعية، ذلك أن الشعب هو في آن نبتة طبيعية وكذلك الأسرة إلا أن النبتة متكثرة الأفنان، ولا شيء يبدو معارضاً لهدف الحكم بمثل هذه البينونة من تضخم الحجم غير الطبيعي للدول التي تصبح خلطاً بربرياً من أجناس البشر والأقوام تحت الصلوجان نفسه. فصولجان الإنسان هو من الضعف بحيث يمكن للأجزاء التي بهذا القدر من التناقض مع العقل السليم أن تتبادل العدوى وتصيب بعضها بعضاً بالشلل كما يحصل في آلة هشة الآلة التي تسمى عادة جهاز الدولة من دون حياة باطنة وتعاطف بين الأجزاء (. . .) ومثل خيول التريانية تتعاضد هذه الآلات لتضمن لنفسها الخلود إلا أنه من دون الطابع القومي فإنها تكون خاليةً من الحياة»[٢٣].

وهنا يبرز فرق ذو دلالة كبرى بالنسبة إلى الفكر الرومنسي والمثالي. ففي بدايات القرن الثامن عشر كان مفهوما الكيان العضوي والآلة يستعملان بما يقرب من الترادف، وكان كلا المفهومين يصف كياناً يتصف بالتنظيم الغائي، ونجد في هذا المضمار مثالاً ذا دلالة عند آدم سميث:

«في كل جزء من أجزاء العالم نلاحظ وجود وسائل مناسبة بأجمل صنعة لغايات كان القصد منها تحقيقها. ولنتأمل بإعجاب في كل آلية من آليات نبات أو جسم حيوان كيف أن كل شيء مجبر لتقديم قصدين كبيرين من مقاصد الطبيعة أعني إعالة الفرد ونشر النوع. لكننا نميز كذلك في كل هذه الموضوعات ما هو علة فاعلية من حركاتها وتنظيماتها الكثيرة وما هو علة غائية، فهضم الغذاء ودوران الدم وإفراز الكثير من العصائر المشتقة منه عمليات كلّها ضرورية من أجل الهدف الكبير لحياة الحيوان. إلا أننا لا نسعى أبداً إلى حسبان هذه الأمور عللاً فاعلية ولا نتخيل أن الدم يدور أو أن الغذاء يهضم بذاتهما وبقصد الدورة أو

---

(٢٣) Ebd., s. 369f.

الهضم. فعجلات الساعة كلها عجيبة التهيئة القصدية من أجل الغاية التي لأجلها أعدت أي تعيين الوقت، ولكل حركاتها المختلفة تتعاون بأجمل طريقة لتحقيق هذا المفعول. ولو كانت ذات شوق وقصد لتحقيقه لما كانت تقدر على أن تحققه بصورة أفضل، لكننا مع ذلك لا ننسب إليها أي شوق ولا قصد بل ننسب ذلك إلى صانع الساعة ونحن نعلم أنها تتحرك بفضل دفعة ليس لها قصد تحقيقها مثلها مثل هذه الحركات»[٢٤].

وإنه لطابع مميز أن سميث لا يقول بأي فرق بين الكائن العضوي والآلة. وهردر كان أول من قابل بين الكائن العضوي والآلة، والأمر عنده يتعلّق بأشكال عضوية شديدة الاختلاف، ففي حين يتصف الكائن العضوي بتنظيم ذاتي متناغم وشديد التنوع فإن الآلة تكرر وحدانية الصور لأجزائها العنصرية، وبالالتفات إلى الدولة كتب هردر (ص ٢٢٨):

«(ولما) كانت كل دولة جيدة العدل ـ كما يقول كل منظري السياسة ـ ينبغي أن تكون آلة تحكمها فكرة رجل واحد أي قدر أكبر من السعادة يمكن أن يضمن في هذه الآلة التي يخدمها خدمة عضو لا يفكر أو لعله بالفعل ينبغي أن يكون المرء قد فرّ من العلم والإحساس طيلة الحياة على عجلة إيكسون»[٢٥].

والتناقض بين العضوي والآلي الصادر عن كنط في نقد **ملكة الحكم**، ثم بعد ذلك عن شللر في رسائل من أجل تربية جمالية للإنسانية تبين تناقضاً مؤسِّساً بالنسبة إلى الرومانسية والمثالية وبقي أحد مواريثهما.

إن ما تستمد منه المجتمعات هوياتها هو في المقام الأول طابعها باعتبارها ثقافات وكائنات حية وأشكال فكرية ومميزات اللغة التي تطبع تجربة الأفراد والجماعات. أما البنى السياسية والقانونية والعسكرية التي تترجم بها الثقافات عن نفسها فإنها تشكلات من الدرجة الثانية، تشكلات يمكن أن تكون طبيعية أو غير طبيعية، عضوية أو آلية بقدر ما يسمح به تطور إحدى الثقافات في تطابقها مع صورتها الباطنية الخاصة بها.

---

(٢٤) Smith, 1976, II.ii.35,s.87.

(٢٥) Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), Buch VIII, Kap. 5, s.334.

٦ ـ كنط

مباشرةً بعد صدور القسم الأول من **الأفكار من أجل تاريخ البشرية** خضعت ميتافيزيقا هردر في عرض كنط لها (الذي هو) أستاذ هردر لاعتراضين نقديين أساسيين. وقد يكون موقف كنط النقدي من عمل هردر ذا تبرير شخصي: فيبدو أنه قد حمل هردر سهماً من مسؤولية التلقي المخيب للأمل لنقده للعقل الخالص (١٧٨١) إذ إن هردر كان حينها شخصية مهمة في العالم الفكري لفايمار وڤيينا[٢٦]. وحتى لو سلمنا بأن ذلك كذلك فإن اعتراضي كنط كانا موضوعيين ومهمين. وهما يجعلان محل نظر المجاز الذي يتسلمه هردر بين الإحياء والتاريخ وكذلك القيمة التفسيرية للقوى في علاقتها بالإحياء أو بالتاريخ.

وهذه النقطة الثانية بالذات نقطة مهمة، فهي تذكر باعتراض باركلي وهيوم ضد فكرة السببية: إذا كان علينا أن نفهم وظائف ما نلاحظه من عمليات فما الفائدة في تفسيرها حينئذٍ من الإحالة إلى مستوى غير قابل للملاحظة؟

«ماذا يمكن لنا، خاصةً، أن نقول في فرضية ما ليس بشاهد، أعني نظام القوى الفاعلة ومن ثَم اقتراح تفسير ما لا نفهم بما نحن أقل فهماً له ؟»[٢٧].

وبالرغم من أن كنط ردّ حلّ هردر لمشكل التطور باعتباره ظاهر حل، فإنه يعترف بأن المشكل نفسه وبأن التطور البيولوجي حقيقةٌ وليس عالم مظاهر وأنه لا يمكن رده أو إزالته بتفسيرات ميتافيزيقية. ويبين كتاب نقد **ملكة الحكم** بوضوح الإلحاح الذي ناقش به كنط هذا المشكل.

أما المسألة الثانية مسألة قابلية تطبيق أشكال التفسير التي تناسب طبيعة العضويات على المجتمع والتاريخ فإنها مسألة أصعب بكثير. وقد رفض كنط قياس المماثلة الذي استعمله هردر معتبراً أنه لم يثبت شرعيه القيام بذلك. وهذا الاعتراض ليس هو في الحقيقة اعتراضاً تام النزاهة.

---

(٢٦) Vgl. Beiser, 1987, s. 149 f.

(٢٧) Kant, *Recensionen zu J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* Theil 1.2. (1785), AA VIII, s.53.

١ ـ فالعلاقة بين التاريخ والطبيعة العضوية، هي أكثر من مجرد علاقة مماثلة عند هردر. وإذا كان هردر على حقّ في موقفه المستند إلى ميتافيزيقا القوى التي رفضها كنط، فإن التاريخ مثله مثل مملكة الكيانات العضوية يمثل محلاً للتكوين المحقق لذاته.

٢ ـ وليس من المناسب (تصور) هردر وكأنه عمم الطبيعة العضوية من دون شرط على التاريخ بل العكس: فعنده يوجد فرق أساس بين التطور التقدمي في النوع البشري خلال الزمن وفي ما يفهمه بمقتضى مبدأ ثبات صور الأنواع في عالم النبات والحيوان.

وفي السنة ١٧٨٤ نفسها التي نشر فيها عرضه أنجز كنط محاولته «**أفكار من أجل تاريخ عام بهدف المواطنة العالمية**» (التي هي) مساهمته الخاصة في فلسفة التاريخ[٢٨]. وبخلاف تاريخ هردر الفلسفي لا يعالج كنط أي حدث تاريخي عيني. وبدلاً من ذلك فإنه وضع مبادئ وأوليات من أجل دراسة التاريخ. وسنشير هنا إلى أربعة أوجه:

١ ـ فالتاريخ عنائي وعلينا أن نفهمه على نحو يجعله بمرور الزمن يؤدّي إلى تحقيق هدف خير.

٢ ـ وهذا الهدف ينشأ باعتباره نتيجة غير مقصودة من أعمال متجهة إلى تشجيع الأفراد لأنفسهم.

٣ ـ والتاريخ تاريخ للحرية أعني أن الهدف الذي يتحقّق فيه يكون بحيث إن حرية الإنسان تتحقّق ما أمكن لها التحقق.

٤ ـ والتقدّم يصفه كنط وصفاً سياسياً بالأساس إذ هو يتمثّل في المقام الأول في تطوّر العلاقات القانونية للمواطنة العالمية وفي التحقيق الوضعي لدستور عادل.

ينبغي أن ننظر إلى محاولة كنط من وجهين. فمن **ناحية أولى** هي بنحوٍ ما عبارة ذات صيغة شكلية (ص ٢٢٩) لبعض المشتركات بين اتجاهات مختلفة لتصور التاريخ التنويري، من ذلك مثلاً ما كان موجوداً في فرنسا أو

---

(٢٨) Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), AA, VIII, s.53.

في بريطانيا العظمى قبل ذلك بعشرة أو عشرين سنة، لكن التركيز على الحرية الإنسانية والمؤسسات المرتبطة بها أمر يخص كنط من دون سواه، فتركيز التنوير المستوحى من الفكر الفرنسي أو السكوتي على تبعية المؤسسات لما يرتبط بها من أشكال الحياة الاقتصادية يمثّل غرضاً فكرياً لم يصبح محل عناية في ألمانيا إلا مع ماركس، أما هردر فيتصوّر الثقافات وحدات متنوعة. وبهذا المعنى كان يتصوّر المؤسسات السياسية مندرجة في سياق أوسع.

وفي موازنة أكثر وجازةً يمكننا أن نقول إن التصور المثالي للتاريخ كان عند كنط فهماً للتاريخ باعتباره تحقيق الحرية وكان عند هردر متمثلاً في كون المجتمعات ينبغي أن تفسر بمقتضى مبدأ مؤسس لها.

٧ ـ فَعَلةُ التاريخ

من هم فعلة التاريخ؟ كان التاريخ عند يهود التوراة ويونان عصر هوميروس حصيلة التدخلات الإنسانية وكذلك التدخلات الإلهية، ففي حين يكون الناس يخوضون معاركهم يرسل الإله (أو الآلهة) شهبَ البرق وينصف البحر ويوقف حتى مجرى الشمس حتى يحدث التأثير المطلوب في الحصيلة. وحتى عند بوسوييه فإن الله دائم الفاعلية في حالات خاصة حتى يحقق المفاعيل التي يريدها، لكنه لم يعد يقوم بذلك بمجرد التدخل المادي المباشر بل هو يحقق أهدافه بصورة غير مباشرة إذ يؤثر في دوافع الناس الذين يفعلون بعد ذلك فعلاً مادياً(*). فهل علينا أن نرى أن التنوير

(*) لن يقتصر التعليق في الضميمة على المقارنة بل نحاول فيه بيان ما نعتبره الحل المتفق مع خطة **القرآن الكريم** في تربية الإنسانية وتوحيدها بمنطق التعارف معرفة ومعروفاً: فمن جنس هذا الحل كان حل ابن تيمية لمسألة الجبر: فالله لا يجبر الإنسان على فعل شيء بمعنى أنه يرغمه بل هو يؤثر في دوافعه إذ يحببه شيئاً أو يكرهه إياه فيكون الإنسان بذلك حراً في فعله بحسب رغبته (الإحالة الدقيقة في درء التعارض وفي المنهاج). وطبعاً فهذا الحلّ قد لا يكون إلا تأخير فعل الجبر وجعله متقدماً حتى على إنجاز الفعل: إذ إن التحبيب والإكراه من حيث هما ليسا تابعين من الفاعل بل صادران عن التدخل المباشر لله جلّ وعلا، يمكن أن يعتبرا إجباراً ليس في مستوى الفعل ذاته بل في دوافعه. وهو ما يقتضي البحث عن حل آخر خاصة و**القرآن** ينفي هذا الحل إذ لا يمكن أن نحب شيئاً وهو شر وأن نكره شيئاً وهو خير إذا كان المؤثر في الدوافع غيرنا. ولما كان الله لا يمكن أن يحببنا شيئاً وفيه شر لنا وأن يكرهنا شيئاً وفيه خير لنا بات من الواجب البحث عن حل آخر. فيمكن طلب الحل من قصة امتحان الإنسان الذي قبله الله جاعلاً من الحياة الدنيا كلها مرحلة الفرز بين المؤمن وغير المؤمن بمقتضى فعلين هما الاجتهاد في التمييز بين الخير والشر والجهاد في تحقيق أولهما وتجنب ثانيهما. فيكون بذلك خالق الخير والشر =

قد رضي ربما بهذا التصور لفعلة التاريخ؟ بالرغم من أن التاريخ يتّصف بالعناية عند المؤرّخ التنويري كذلك فإن هذه العناية كانت في الحقيقة عنايةً عامةً ولم تكن عنايةً خاصة. فهي تقتصر على تأسيس بنية من القوانين خيرة المقصد. فواقعة القول إن الإنسان في عمله محدود بهذه البنية القانونية تناقض الجزم بأن الأفراد من دون سواهم هم فعلة التاريخ.

وهذا البحث عن فاعل التاريخ ذو أهمية كبرى بالنسبة إلى المثالية الألمانية، فكل من يقرأ هيغل يتبين له ذلك بوضوح. لكن العلاقة بين الأفراد العينيين والروح الذي هو الذات الفاعلة الحقيقية للتاريخ تطرح عليه مشكلاً مركزياً:

«إن تاريخ العالم كما نعلم هو كذلك انبساط الروح (بمعنى خروج مكوناته الكامنة فيه وتعينها) في الزمان عامةً مثلما أن الفكرة من حيث هي طبيعة هي انبساطها في المكان»(٢٩).

لماذا يعود هذا المشكل الآن بالذات؟ إن ذلك الوجه من مفهوم التاريخ الهيغلي القائل إن البشر من حيث هم جزء مقوّم لروح وحيد موحد يطرح رد فعل فلسفي حول إحدى أهمّ تجديدات الفهم المثالي للمجتمع.

فلنتأمل لتوضيح هذا المشكل المعقّد التناقض الموجود بين العضوي والآلي كما رؤي من قبل هردر وخلفه. فعند التنويريين لا يوجد أي فرق بين أشكال التنظيم العضوية والآلية. فالطبيعة العضوية وكذلك الآلات كلاهما يتميّز بالغاية والنظام. لكن هردر وخلفه ـ فلنذكر هنا مثال كنط وشللر ـ يعرفون هذين المفهومين بكونهما نوعين من أشكال التنظيم مختلفين بالجوهر. وقد وصف كنط هذا الفرق في **نقد ملكة الحكم** بلطافة فلسفية (إذ يقول):

= في ذاتهما فرصتي امتحان وخالقاً للإنسان القدرة على الاجتهاد التمييزي والجهاد التحقيقي من دون أن يكون الحساب والعقاب على النتائج بل على السعي نفسه والقصد منه. والكسب هو هذا الاجتهاد في التمييز والجهاد في التحقيق وكلاهما فعل حر لأن الله لم يخلق الأفعال ذاتها بل القدرة عليها بصنفيها ليكون الامتحان ممكناً. و**القرآن** يعتبر الإنسان قد قبل هذا الامتحان أو الأمانة فكان بذلك ظالم نفسه مثله مثل الشيطان في ظلم نفسه إذ طلب أن يؤدّي دور البطل الشرير في دراما الامتحان.

(٢٩) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822/1823-1830/1831), **HW** 12, s.96f.

«وفي مثل منتج الطبيعة هذا يكون كل جزء على حال، وكأنه موجود بفضل بقية الأجزاء الأخرى، وكذلك كأنه يوجد من أجل الأجزاء الأخرى ومن أجل الكل أعني أنه قد تصوّر بوصفه آلة (عضو) (. . .) ولا يمكن إلا بعد ذلك ومن أجل ذلك أن يسمى مثل هذا المنتج باعتباره كياناً منظماً وذاتي التنظيم غاية طبيعية (. . .) ومن ثَمّ فلا العجلة في الساعة تنتج عجلة أخرى فيها ولا الساعة تنتج ساعةً أخرى بحيث تستعمل مادة أخرى (لتنظمها)، ومن ثَمّ فالساعة لا تستبدل بنفسها أجزاءها التي تآكلت ولا تستعيض عما ينقصها في تكوينها الأول بما تضيفه لاحقاً أو تجوّد ذاتها مثلاً عندما يحصل فيها خلل في نظامها. وبالعكس فإنه يمكننا أن ننتظر ذلك كله من الطبيعة العضوية. وهكذا إذاً فالكائن ذو النظام العضوي ليس مجرد آلة إذ هو له بحق قوة محرّكة لكنّه يملك قوةً مكوّنة وهو في الحقيقة من نوع القوى التي تقاسم المادة التي ليست لها (تنظمها). وهكذا فهو قوة مكونة تتوالد، وهو ما لا يمكن تفسيره بمجرد القدرة على التحريك (التي تتميز بها الآلة)»[٣٠].

وحيثما تكون المنتجات الآلية ذات غائية يكون هدفها خارجاً عنها، أما الكائنات العضوية فإنها غائية من داخلها وذاتية التنظيم بالمعنى الدقيق للكلمة. إنها لا تتضمن ـ والشبه مع عبارة هردر شديدة البروز ـ مجرد قوة تحريك بل «قوة مكونة لذاتها ومتوالدة». (ص ٢٣٠).

إن إله التنوير كان يعرف في الأغلب بالإله الساعاتي: فالله يضع نظام الكون وينظمه بمقتضى أهدافه الخيرة ثم يمكّن للبشر ـ أن يعملوا كما يريدون بشرط أن تكون أعمالهم محققةً آلياً للأهداف (للمقاصد) الإلهية.

وقد كتب فولتير في الفصل الثامن من **رسائله الفلسفية** سنة ١٧٣٤:

«إن الله الذي يسميه أفلاطون المهندس الخالد وأسميه أنا صانع الآلات قد أحيا الطبيعة وجملها بواسطة هذا الجهاز المحرك (RESSORT): فالانفعالات هي العجلات التي تدير كل هذه الآلات».

إن الخاصية المميّزة للتطور التاريخي عند هردر هي طابعه العضوي،

---

(٣٠) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s. 373f.

ولا يصحّ ذلك على خلفه المثاليين، فالتنافي بين العضوي والآلي يمدّ هردر بمعيار للتمييز بين تلك الأشكال التي للتنظيم السياسي والتي هي طبيعية أعني التي تمكّن من تحرر تنوع طبيعة الإنسان وآلات الدولة الاصطناعية التي تفرض وحدانية الشكل التي يراد بها تحقيق السيادة من أجل شخص واحد. وحسب هردر وكنط وشللر فإن الكائنات العضوية لا يمكن تصورها منتظمة بمقتضى غاية خارجية خالصةٍ إذ إن صفتها الجوهرية هي أنها تتضمن في ذاتها كونها من حيث هي هي فاعلة وتحقق غاياتها بذاتها. وإذا كان ذلك كذلك فإن الكائنات العضوية بالمقابل مع المصنوعات الآلية «شبيهة بالفعلة». كما إنه إذا كان تطبيق هذا الفهم الجديد للعضوي على التاريخ موثوقاً فإن ما هو مطلوب فهمه هو كيف يمكن أن يطرح عمل الإنسان مشكلاً؟ وهذا نص السؤال: ما العلاقة الموجودة بين هذا الكيان العضوي الجمعي المحقق لذاته والفَعَلة الأفراد الذين يتكوّن منهم في الغاية ذلك الكيان الجمعي؟

٨ ــ شلنغ

يتضمن تصور هردر العضواني للتاريخ إشكالية (من يـ)ـعمله إلا أنها إشكالية ليست مشروحة عنده شرحاً صريحاً. وأوّل من عالج إشكالية هوية الفعلة في التاريخ علاجاً صريحاً هو شلنغ في كتابه **نسق المثالية المتعالية** سنة ١٨٠٠[٣١]. وقد كان على علم بكتابات هردر في فلسفة التاريخ واستعمل مصطلحه، فعلى سبيل المثال نجده يصف البشر الذين لا يستطيعون تحقيق أي تقدم باعتبارهم «مسجونين في عجلة إكسيون ويجزم بأنهم خاضعون لجهاز الدولة». وصعود شلنغ في إشكالية العمل الإنساني يدين به بالأولى إلى هردر أكثر منه إلى كنط. وعلى كل حال فهو لا يدين به لكنط صاحب «الأفكار من أجل تاريخ عام بقصد المواطنة العالمية» بل هو يدين به لكنط منظر الفعل الإنساني الحر. فقبل أن يسلك شلنغ بخصوص إشكالية فعل الإنسان الحر سبيلاً أخرى غير التي يسلكها كنط اختار في كتابه **نسق المثالية المتعالية** نبرة هي في المقام الأول نبرة كنطية بصورة تامة:

---

(٣١) Zu Schellings Philosophie der Geschichte vgl. Baumgartner, 1981, 1996; Jacobs, 1993, 1996, 1998, Knatz, 1996, Sandkühler, 1989.

«أما في ما يتعلق بضرورة التاريخ المتعالية فإنها قد استُنتجت في ما تقدم من العلاج من كون الذات العاقلة قد عالجت مشكل الدستور القانوني الكوني باعتباره لا يقبل التحقيق إلا بفضل النوع الإنساني كله أعني بالذات بفضل التاريخ. لذلك فسنكتفي هنا بالاقتصار على الاستنتاج بأن الموضوع الوحيد الحقيقي للتاريخ لا يمكن أن يكون إلا التكوين المتواصل والمتدرج لدستور المواطنة العالمية(*). ومن ثَمّ فهذا هو الأساس الوحيد (لكتابة أي) تاريخ»(٣٢).

بدأت مناقشة شلنغ لإشكالية الفعل التاريخي مع محاولته حلّ المسألة التي ردّها كنط بحدة في كتابه **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** (انظر الفصل السادس: الحرية والعلم الخلقي والحياة الأخلاقية): كيف يمكن التوحيد بين الحرية العفوية لفعل الإنسان والوجود العيني لهذا الفاعل باعتباره عضواً في عالم طبيعي محدد سببياً(**)؟ فعند كنط يتوقف التوفيق بين الحرية والحتمية على كوننا بوسعنا أن نقف موقفين مختلفين: في **أحدهما** نتصور أنفسنا باعتبارنا عللاً قبلية وفي **الثاني** نتصور أنفسنا مفاعيل (للعلل الطبيعية)، فكيف يمكن التوحيد بين هذين الموقفين؟

يرى شلنغ مثل كنط أنه لا بد من أن نسلّم بالموقفين الموقف المتعالي القبلي الذي يسلم بالحرية الإنسانية الجذرية وكذلك الموقف القائل بتحديد فعله من حيث هو جزء من العالم الموضوعي. والفرق الأساس بين هذين الموقفين يؤدّي إلى عدم وجود أحد منهما بممكن (من دون الآخر) وأنه لا بد من إيجاد تفسير للعلاقة بينهما. ومن هنا استنتج شلنغ أنه ينبغي افتراض علاقة ميتافيزيقية أبعد بين المستويين أعني ذلك التناسق المسبق بين البعد المتعالي من فعل الإنسان والواقع العيني الذي

(*) التاريخ لا يكون إلا كونياً بحيث إن شرط التاريخ الخاص بأمة من الأمم لا يفهم إلا من حيث كونه جزءاً من التاريخ الكوني. وهذه فكرة أساسية في الفكر الإسلامي وعند ابن خلدون بالخصوص. وتوجد صلة متينة بين مبدأ الحرية في النظرة الكنطية ومبدأ التكليف والاستخلاف في النظرة الخلدونية، ولعلّ الجامع هو مفهوم الرئاسة بالطبع منسوبة إلى الإنسان.

(٣٢) Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.591f.

(**) ولهذا صلة بإشكالية أفعال العباد في الكلام الإسلامي. والهدف من التعليق في الضميمة هو بيان خطأ الحلين السائدين فيه بالقياس إلى الحل القرآني، ومن ثَم بيان أهمية الفرق مع الحل الفلسفي في المثالية الألمانية.

تتمّ فيه هذه الأفعال[٣٣]. والنص التالي المنتخب من **نسق المثالية المتعالية** شاهد على محاولة شلنغ التوحيد بين بعدي الفعل الإنساني حريته المتعالية[٣٤] وتحديده الموضوعي: (ص ٢٣١).

«إلا أنه من اليسير الآن أن نرى أنه بالنسبة إلى ذلك الواحد المطلق الذي هو بعد في الفعل الأول للوعي، ينفصل فينتج بفضل هذا الانفصال نسق التناهي كلّه لا يتصف بأي صفةٍ عامة من العقلي أو من الحرّ وأنه كذلك ليس إطلاقاً موضوع علم بل لا يمكن أن يكون إلا مفروضة خالدة للفعل أي للإيمان.

ولكن إذا كان هذا المطلق الأساس الحقيقي للتناسق بين الموضوعي والذاتي في الفعل الحر ليس فعل الفرد فحسب، بل كذلك فعل النوع كلّه فإننا سنجد أثراً لهذه الوحدة الثابتة والخالدة بالأولى في الخاصية القانونية التي باعتباره نسيج يد مجهولة بفضل الفعل الحر للتحكّم المتخلّل للتاريخ.

وإذا لم يتوجّه تفكيرنا الآن إلى اللاواعي أو الموضوع فإنه علينا أن نعتبر الأفعال الحرة كلها، وكذلك التاريخ كلّه مطلق التحديد المسبق وليس ذلك بتحديد مسبق واع بل بتحديد مسبق مطلق العمى يعبّر عنه بمفهوم المصير المظلم الذي هو نسق الجبرية. أما إذا توجّه تفكيرنا إلى الذاتي اقتصاراً عليه الذي هو محدّد بصورة تحكمية فإنه سينشأ لدينا نسق اللادين والإلحاد أعني بالذات دعوى ألا شيء هو من عمل القانون والضرورة أو من فعلهما. ولكن إذا سما الفكر إلى حد ذلك المطلق الذي هو أصل التناسق المشترك بين الحرية والعقل فإنه يتكوّن لدينا نسق العناية أعني الدين في دلالة الكلمة الحقيقية الوحيدة.

والآن إذا كان ذلك المطلق الذي لا يمكنه قبل كل شيء إلا أن يتجلى قد تجلى بحق وبصورة تامّة في التاريخ أو كلّما تجلّى فيه فإن ذلك يكون بالذات قد حصل من أجل ظهور الحرية. فهذا التجلّي التام يحصل عندما يتوافق الفعل الحر تام التوافق مع سابق القدر. أما إذا كان

---

(٣٣) Vgl. Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.400.

(٣٤) Zum Freiheitsproblem bei Schelling vgl. Schulz, 1977, Ehrhardt, 1990, Duque, 1999.

هذا التوافق حاصلاً دائماً أي إذا كان التأليف المطلق دائم التحقّق فإنّنا سنرى أن كلّ ما يحصل بفضل الحرية خلال مجرى التاريخ في هذا الكل يكون بمقتضى القانون وأنّ كل الأفعال بالرغم من كونها تبدو حرة فإنّها كانت ضروريةً وبالذات لكي تحقّق ذلك الكل. والتقابل بين الفاعلية الواعية والفاعلية اللاواعية هو بالضرورة تقابل لامتناهٍ إذ لو حذفناه لحذفت معه دائماً الحرية التي لا تستند إلا إليه دون سواه. وهكذا فإنه لا يمكننا أن نعين أي وقت تحقق فيه التأليف المطلق أعني إذا عبرنا عن ذلك بصورة عينية الوقت الذي تحقّقت فيه العناية تمام التحقق.

وإذا تصوّرنا التاريخ على هيأة مسرحية يؤدّي فيها كل من له فيها سهم دوره بحرية تامة وبحسن نيّة فإنه لا يمكن تصوّر مجرى عقلياً لهذا التمثيل المختلط إلا بكون عقل شاعر يبدع كل شيء، وإن هذا الشاعر المبدع تكون أجزاء مسرحيته (ديسياكتي مامربا بويتاييه) الممثلين الأفراد وأنه وضع بصورة مسبقة النجاح الموضوعي للكل في تناسق مع التمثيل الحرّ لكل الأجزاء بحيث ينبغي أن تكون الحصيلة في الغاية شيئاً عقلياً. أما إذا كان الشاعر غير مرتبط بمسرحيته فإنّنا نكون نحن اللاعبين الذين يمثلون الأدوار التي أبدعها. وإذا لم يكن مستقلاً عنا بل هو لا يتجلّى ولا ينكشف إلا بصورةٍ متوالية بتوسط الدور الذي تؤدّيه حريتنا ذاتها بحيث إنه ذاته لا يكون موجوداً من دون هذه الحرية فإننا نكون حينئذٍ مشاركين في إبداع الكل وخالقي الأدوار الخاصة التي نؤدّيها خالقيها بأنفسنا.

والعلة الأخيرة لكون التناسق بين الحرية والموضوعي (القانوني) لا تكون أبداً موضوعيةً إذا كان لا بد من ظهور الحرية. فبفضل كل عقل شخصي يفعل المطلق أعني أن فعله هو ذاته مطلق في حدود كونه ليس حراً وليس لا حراً بل هو كلاهما في آن مطلق حر ولنفس تلك العلة بالذات هو مضطر. أما إذا كان العقل يصدر عن الوضعية المطلقة أعني عن الوحدة الكلية التي لا يقبل أي شيء فيها التميز، ويصبح واعياً بذاته (فيتخلق ليميز ذاته)، وهو ما يحصل بكون الفعل يصبح موضوعياً بالنسبة إليه ويتعين في العالم الموضوعي فإن الحر منه ينفصل عن الضروري. وهو لا يكون حراً إلا من حيث هو ظهور جواني ومن ثَم فنحن أحرار ونؤمن أننا دائماً أحرار في الباطن بالرغم من أن ظهور حريتنا أو حريتنا

في حدود كونها تتعيّن في العالم الموضوعي تخضع لقوانين الطبيعة مثل أي حدث آخر»(٣٥).

وإذا أردنا أن نصف نظرية كنط في الحرية بنظرية الموقف الثنائي فإن نظرية شلنغ في الفعل التاريخي يمكن أن تسمى بنظرية الموقف الثلاثي. فمثلما نجد ذلك عند كنط نجد عند شلنغ **موقف التحديد الموضوعي** ـ ذلك الذي يسميه شلنغ التحديد المسبق الأعمى بواسطة المصير المظلم (ص ٢٣٢) ـ وكذلك **موقف الحرية الذاتية**: نسق من فقدان القانونية المطلق. إلا أنه وبصورة إضافية يوجد **موقف ثالث**: **إنه موقف المطلق** (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق)، وحتى ندرك الوحدة الموجودة في المطلق بين الذاتي والموضوعي علينا أن نعي القانونية باعتبارها نسيجاً ليد مجهولة بواسطة العمل الحر للتحكم الذي يتخلّل التاريخ.

وإذا كان شلنغ يستنتج مفهوم التاريخ منذ سنة ١٨٠٠ من مفهوم المطلق، فإن ذلك مرتبط وثيق الارتباط بشكاكيته إزاء قابلية التحقيق لفكرة العلاقات القانونية الكونية التي يقول بها كنط (انظر الفصل السابع: القانون والدولة). فهذه الفكرة بدت له «مشكوكة وغير يقينية» بل هو يعتبر من الممتنع «أن يسعى كل الأفراد لهذا الهدف» إذ إن الغالب هو أن الغالبية لا يفكرون حتى مجرد التفكير في هذا الهدف». والسؤال: «كيف نخرج من عدم اليقين هذا؟» يحيل إلى «نظام خلقي للعالم» كان تعريف كنط له محل نظر عند شلنغ:

«لكن كيف يمكن لنا أن نقيم البرهان على أن نظام العالم الخلقي هذا باعتباره موضوعياً ومطلق الاستقلال عن الحرية قابل وجوده للتصور؟ قد يمكن لنا أن نقول إن نظام العالم الخلقي موجود بمجرد أن نقيمه لكن أين حصلت إقامته؟ إنه المفعول المشترك لكل العقول ما كانت هذه العقول جميعاً بصورة مباشرة أو غير مباشرة لا تريد شيئاً آخر غير هذا النظام. وما ظلّ ذلك ليس كذلك فإنه لا يوجد كذلك»(٣٦).

ولهذه العلة كان شلنغ يبحث عن أثر لتلك القانونية «التي من حيث هي

---

(٣٥) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s. 434-438.

(٣٦) Ebd., s.596.

نسيج يد مجهولة تتخلّل كل التاريخ بفعل التحكم». وطريقه تؤدّي إلى التردد بين تفريط سكيلا قولاً بسابق القدر في التاريخ وما يترتّب عليه من جبرية، وإفراط كاريبدياس الذي يؤدّي بالذاتية التي رفعت إلى المطلق إلى «نسق مغالٍ من اللاقانونية المطلقة» التي «للادينية والإلحاد» توجهاً إلى «ذلك المطلق الذي هو الأصل المشترك للتناسق بين الحرية والعقل». وانطلاقاً من هنا «ينشأ نسق العناية أعني الدين بالمعنى الحقيقي الوحيد للكلمة»[٣٧].

ومفهوم التاريخ المطابق لنسق العناية هذا يشرحه شلنغ على النحو الآتي:

«إن التاريخ من حيث هو كل تجل ذاتي التكشف للمطلق تجليه المتواصل والمتدرج. لذلك فإننا لا نستطيع أبدا في التاريخ وصف المواضع العينية التي يكون فيها أثر العناية أو الله بنحو ما شاهدا. ذلك أن الله لا يعرض في العالم الموضوعي إذا كان وجوداً إذ لو كان هو العالم الموضوعي لكنا نحن لا شيء. لكنه دائم التجلي. والإنسان يقدم بتاريخه الدليل المتواصل على وجود الله. لكنه دليل لا يمكن أن يكتمل إلا بالتاريخ كله (. . .)».

ويمكننا أن نسلم بوجود ثلاث حقب لهذا التجلي. ومن ثم كذلك بثلاث حقب للتاريخ. ومبدأ التقسيم يمدنا بالنقيضين الاثنين المصير والعناية المتناقضين اللذين توجد الطبيعة في الوسط بينهما ممثلةً الجسر الناقل من أحدهما إلى الثاني.

أما **الحقبة الأولى** فإنها الحقبة التي لا تزال السيادة فيها للمصير أعني باعتباره قوةً عمياء وباردة وفاقدة للوعي. وهي كذلك قوة تهدم أعظم الأشياء وأسماها. وإلى هذه الحقبة من التاريخ التي يمكننا أن نسميها الحقبة المأساوية ينتسب انحطاط الازدهار والمعجزة التي للعالم القديم وتهديم تلك المملكة العظيمة التي لم يكد يبقى لها ذكر والتي تقتصر معرفتنا بعظمها على الاستنتاج من متردم آثارها وانحطاط أشرف البشر الذين لم يزدهر ازدهارهم أحد والذين تعد عودتهم مجرد أمل خالد.

---

(٣٧) Ebd., s. 601f.

وحقبة التاريخ الثانية هي الحقبة التي ما بدا فيها في البداية مصيراً أعني قوة عمياء بصورة تامة تجلّى بوصفه طبيعة والقانون المظلم في كونه قد كان سائداً في الحقبة الأولى تحول على الأقل إلى قانون طبيعي صريح يخضع الحرية والتحكم المسيب ليكونا في خدمة قانون طبيعي وهكذا يضفي بالتدريج على التاريخ قانونيةً آلية على الأقل.

وحقبة التاريخ الثالثة تكوّن الحقبة التي ما بدا قبلها مصيراً وطبيعة يتطوّر ليكون عناية فيصبح بيناً أن ما كان يبدو مفعولاً مجرداً للمصير أو للطبيعة هو بعد ومن البداية عناية متجلية على نحو غير تام»[٣٨].

لا شك في أن شلنغ كان الأكثر موهبةً أدبية من بين المثاليين الألمان (كلهم)، وقدرته على خلق صور لغوية محركة آثارها بيّنة، إلا أن رشاقة العبارة التي يعرض بها شلنغ أفكاره تجعل من الصعب أن ندرك بنيتها، فعلى مستوى أول يقصد شلنغ بالفعل الإنساني ما يجعله يحدث داخل البنية الخاضعة للحتمية من عالم المظاهر. إلا أنه يترتب على ذلك أن الفعل مثله مثل ما هو عيني عالم مادي (ص ٢٣٣) تحدده قوانين (الطبيعة)، غير أنه على مستوى ثان يكون فعل الإنسان من أمور التحكم التلقائي وغير المحدد، والمطلوب تحقيق الصلح بين هذين الوجهين من منظور اتصاف المطلق بالقانونية. فكيف يمكن مع ذلك أن يعمل هذا الصلح؟ يبدو شلنغ وكأنه يضاعف عدد القوانين، فإذا كان فعل الإنسان تحدده في الواقع قوانين على مستوى ظهوره فإن مهمة الفيلسوف أن يفسر كيف لذلك أن يكون ممكناً بالرغم من ما لفعل الإنسان من بعد حر تام؟ لكنّ هذه المسألة لا يجاب عنها بالإحالة إلى قوانين أخرى. وبدلاً من تحقيق الصلح بين حرية الذاتي وتحديد الموضوعي لن يكون ذلك إلا مؤدّياً إلى مشكل جديد أعني مشكل تفسير الصحة المتزامنة لنسقين من القوانين مختلفين.

وأخذاً لهذه الصعوبة بعين الاعتبار يبدو أن تأويلاً آخر لنصوص شلنغ أكثر مناسبة. فإذا كان شلنغ يصف الخاصية القانونية التي تتخلل التاريخ بكونها «نسيج يد مجهولة» أفلا يكون من حقنا أن نولي وزناً لاستعارة اليد

---

(٣٨) Ebd., s.603ff.

الناسجة أكبر مما نوليه من وزن لفكرة القانونية؟ فقوانين التاريخ ـ إن سلمنا بوجود مثل هذه القوانين ـ لا يمكن أن يكون لها بنية قوانين ميكانيكا نيوتن. بل إن المؤرّخ ينبغي أن يفهم بصورةٍ تجعله يكون في ظرف تنوّع المظاهر وانعدام الوحدة الصورية للتاريخ لا يبحث ربما إلا عن منوال خاص أعني منوالاً تطوّرياً وعنائياً؟ وهكذا تبدو استعارة شلنغ الخارقة للعادة والمحرّكة في ضوء جديد: ينبغي أن يُفهم التاريخ ويُؤول كما تُفهم أي مسرحية وتُؤول. وفي هذه الدراما يوجد الممثلون ثانيةً بوصفهم مؤلفين (إضافةً إلى كونهم ممثلين). «إنهم مشاركون في إبداع الكل وخالقون بذواتهم للدور الخاص الذي يؤدونه». لكن هذه الاستعارة تثير اعتراضات كذلك، فكيف يمكننا أن نجد وحدةً دراميةً في سلسلة من الأفعال عندما لا تكون بحق منتج مؤلف وحيد؟ وما الذي يسمح لنا بهذا التأويل للأحداث التاريخيّة بمسلمة قابلية الأفراد الفاعلين للتوحيد؟ إن جواب شلنغ عن هذا السؤال ينبغي أن يكون جواباً ذاتياً: فالأمر يتعلّق بمبدأ تأويل قابل للتطبيق على التاريخ ولا يتعلّق بقانون تتحدّد صلوحيته تجريبياً وقابل للتحقّق منه. وإذاً فهو لا يستطيع أن يضمن أن المنظوريْن ـ منظور المؤلف الفرد ومنظور المؤلف الجمعي ـ متطابقان بصورةٍ موضوعية. إلا أنّه مع ذلك ـ هكذا يدافع شلنغ ـ علينا أن ننظر إلى التاريخ هذه النظرة من دون غيرها إذا أردنا أن نتجنب التبعات اللادينية لتصوّرات التاريخ الأخرى التي تعتبر التاريخ إما جبرياً وأمراً سابق التحديد أو شيئاً تحكمياً بإطلاق.

٩ ـ هيغل

٩ ـ ١ على سبيل المدخل: الطبيعة والتاريخ

نجد مرة أخرى في مصنفات هيغل كل مسائل التصور المثالي للتاريخ، مسائله التي عالجناها إلى حد الآن، وهي تصادفنا فعلاً بوصفها جزءاً من نسق الفلسفة التأملية التي لها هي بدورها طابع تاريخي. فهيغل مثل هردر يؤسّس صورته عن التاريخ على نظرية فلسفية تحاول أن تنصف إشكاليّة التطور. وهذه الفكرة تؤسّس ميتافيزيقا هيغل كلّها[٣٩]. فالفلسفة

(٣٩) Vgl. hierzu Rosen, 1982, Kap.3.

التأملية تستمدّ أساسها من منطق تطوّري يكون منتج العملية التطورية دائماً أكثر تعقيداً من نقطة البداية:

«(فمثلما أن) صيرورة الفكرة الفلسفية، في تطوّرها، ليست تغيراً وصيرورةً إلى غير، بل هي في آن نفاذها في ذاتها وغوص ذاتها في عمق ذاتها فكذلك يكون الخطو إلى الأمام الذي كان سابقاً فكرةً عامةً غير محدّدة ليصبح أكثر تحديداً في ذاته»(٤٠).

إن الفكرة لا تستطيع أن تتطوّر في الطبيعة بحرية وشفافية. وبالرغم من أن الطبيعة تجسد البنية العقلية للفكرة فإن هذه البنية تبقى نوعاً من البرنامج الثابت (علة صورية) الذي يوضع خارجياً للواقع العيني (يفرض عليه من خارجه):

«وهكذا فالطبيعة ليست حرةً بل ليست هي إلا ضرورية واتفاقية؛ ذلك أن الضرورة هي عدم قابلية المختلفات للفصل بعضها عن بعض المختلفات التي تبدو متماثلة. أما كون الطابع المجرّد لما هو موجود خارج ذاته مستوفياً حقه ذاته فذلك هو الصدفة التي هي ضرورةٌ برانية وليست ضرورةً جوانيةً يقتضيها المفهوم»(٤١).

إذا كانت الطبيعة كما هي في نظرة هيغل غير حرّة فإن هذه المسلمة تتأسس على كون المفهوم فيها يكون «خارج ذاته». وبالتطابق مع ذلك فإنّه لا يمكن أن توجد علاقةٌ مفهومة بصورة تامة بين صور العقل والواقع الذي تتعيّن فيه. وحسب هيغل فإن الحرية تفترض علاقة ضرورية بين فعل قاض بوصفه فعلاً حراً أو حدثاً بينه وبين شرطه، فإذا غابت هذه العلاقة كان الفعل تحكمياً وغير قابل للتفسير. لكن مثل هذه الضرورة ينبغي أن تكون ضرورة «جوانية» أعني قابلة للفهم وعقلية. وإذا لم يكن ذلك كذلك كانت العلاقة بين الحدث (ص ٢٣٤) وشروط تكونه على حال تكون فيها الشروط نوعاً من القيود الخارجية. وبالرغم من أنه يوجد نمو في الطبيعة ـ إذ الكائنات العضوية الفردية تنتظم بذاتها وتحفظ

(٤٠) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* HW 20, s.476f.

(٤١) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (1830), HW 9, s.30.

ذاتها بمقتضى معيارها الذاتي ـ فإنه لا يوجد أي تطور حقيقي أعني تطوراً قابلاً للفهم بصورة تامة:

«إن التحوّلات لا تناسب إلا المفهوم من حيث هو مفهوم وذلك لأنّ تحوّله هو وحده الذي هو تطوّر»(٤٢).

إن التطوّر يشمل في آن «ما هو في ذاته» (=القوة=بوتانسيا) شموله ما «هو لذاته» (=الفعل= أكتيواليتاس). إنّه نزوع ما هو في ذاته ليتطوّر التطوّر المؤدّي إلى النمو والتغير. وفي العالم الطبيعي يبقى «ما هو في ذاته» منفصلاً عـ «ـما هو لذاته» بحيث إن الكائنات العضوية الفردية موضوعات وعملية التطور لا تكون وحدة حقيقة ولا لها اتصال. والمفهوم يتحقق في تعدد متنوع من الأفراد، لكن النوع لا يتطوّر. أما بالنسبة إلى الروح فإن كونه ما في ذاته (=بالقوة) وكونه ما هو لذاته (=بالفعل) يمكن لهما أن يتطابقا:

«إن الثمرة والبذرة لا تكونان بالنسبة إلى المُضغة الأولى بل هما لا تكونان إلا بالنسبة إلينا. أما بالنسبة إلى الروح (...) ذلك الذي يكون الغير بالنسبة إليه فإنه نفس ما هو غيره. وليس إلا لهذه العلة كان الروح عند نفسه في غيره. فتطوّر الروح هو الخروج من الذات إنه الوجود خارج الذات في الغير وهو في آن العودة إلى الذات»(٤٣).

إن التطوّر في الطبيعة ـ كما يرى هيغل في **دروسه حول فلسفة التاريخ** ـ حيث يكون «ما هو في ذاته» و«ما هو لذاته» مفصولين يتكون «على نحو مباشر وبلا حد ومن دون حائل بين المفهوم وتحقيقه (...) ولا يستطيع أن يُرغم شيئاً»(٤٤). أما في مجال الروح فإن عملية التطور ليست مجرد مسألة «تَمَةٍّ بسيط» يتحقق في الواقع الخارجي بل إن الروح هو الذي يتجاوز مقاومة بعض وجوه ذاته عينها:

«وهكذا فالروح مناقضٌ لذاته في ذاته، وعليه أن يتجاوز في ذاته

(٤٢) Ebd., s.31.

(٤٣) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, s.41.

(٤٤) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s.75f.

معوق ذاته وعدوها الحميم، إن التطوّر الذي هو في الطبيعة إنتاج ساكن يكون في الروح معركةً شديدةً ولامتناهيةً بين الروح وذاته، وما يريده الروح هو البلوغ بذاته إلى مفهومها، لكنّه يخفي ذاته عن ذاته، وهو فخور بهذا الاغتراب عن ذاته وممتلىء استمتاعاً به»(٤٥).

إن التاريخ مليء بالصراعات والتراجعات، وليس ذلك بسبب ما يصيب علاج العمليات المنطقية العلاج الخالي من الاحتكاك من إزعاج علته التحكم والاحداث العرضية (إذ إن ذلك هو بالأحرى مميز الطبيعة) بل لأن التاريخ هو بحق دراما تتعارض فيها وجوه مختلفة لمبدإ وحيد معقد. ولذلك فهذه الوجوه تأخذ صوراً تزداد تعقيداً دائماً. إن التاريخ هو عملية الروح الذي يصبو إلى معرفة نفسه، إنه محاولة الروح الوصول إلى حال يكون فيها في آن في ذاته ولذاته. «(فالروح) وعي حر لكون البداية فيه والنهاية تتطابقان»(٤٦). وهذه العملية بالذات هي التي تعطي العالم معناه، ومن ثَمّ فللتاريخ دلالة ميتافيزيقية:

«إن تاريخ العالم كما نعلم هو كذلك وبإطلاق تخلق(*) (تحقق مقوماته وبروزها) الروح في الزمان مثلما أن الفكرة من حيث هي طبيعة تتخلّق في المكان»(٤٧).

لكن التاريخ أكثر من مجرد تحقيق للفكرة إذا اعتبرت خطة برانية إنه يمثل محاولات الروح ذاتها محاولاته الوصول إلى نقطة يكون فيها «عند ذاته في كونه في غيره» أعني حراً:

«لكن (الـ) فلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا تقوم إلا بفضل الحرية وأنّها كلها ليست إلا أدوات للحرية وأنها جميعاً تحاول إنتاجها»(٤٨).

لكن الروح لن يكون حراً إلا حينما يكون واعياً بطبيعته الذاتية.

---

(٤٥) Ebd., s. 76.

(٤٦) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, s.41.

(*) نستعمل التخلّق بمعناها القرآني أي بمعنى ظهور مكونات الخلقة كما في كلامه على المضغة بمعنى خروج الكامن والاستعارة الألمانية تعني تحلّل ثنايا الشيء وتجاعيده لتبرز ما كان فيها مطوياً.

(٤٧) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s.96f.

(٤٨) Ebd., s. 30.

والتاريخ لا يكون مفهوماً إلا من حيث هو سلسلة مجاهدات الروح للوصول إلى هذه النقطة. وبالرغم من أن تطور الصور المعقدة من مبادئ بسيطة لا يكون قابلاً للفهم إلا في الفلسفة التأملية «في الفكر وحده تكون كل غربة شفافة فتزول والروح يكون هنا علة التوجه نحو مطلق حر»[(٤٩)] فإن «منطق» التاريخ ـ تحرير سلسلة منطلقة بحسب تلك الصور نفسها التي يتّخذها الروح عندما يصبو إلى الارتفاع بنفسه إلى الوعي بالذات ـ يمكن أن يكون مفهوماً على الأقل بنظرة ملتفتة إلى الماضي.

إن العمل الأول الذي يوحد كل هذه المهام الموضوعة في نسق هيغل هو **فنومينولوجيا العقل (الروح)** سنة ١٨٠٧: يقاد الفرد إلى مملكة الفكر التأملي الخالص خلال تمكينه من تكرار تحقيقها.

وهذا النص المنتخب من **دروس هيغل في فلسفة التاريخ** والذي يمثّل شاهداً على النظرة الهيغلية للتاريخ والمجتمع ينبغي أن يقرأ من منطلق خلفية المنظور الفلسفي الشامل:

وإذا لخصنا ما قيل إلى حدّ الآن عن الدولة (أمكننا القول إن) حيوية الدولة في الأفراد تسمى «المعروف والمنكر Sittlichkeit» (ص ٢٣٥). والدولة وقوانينها ومؤسّساتها هي قوانين الأفراد مواطني الدولة. وطبيعتها وأرضها وجبالها وهواؤها ومياهها هي أرضها ووطنها إنها ملكيتها الخارجية. وتاريخ هذه الدولة وأفعالها وما أنتجه السلف من آبائها ينتسب إليها ويحيا في ذاكرتها. كل ذلك ملكها كما هي مملوكته إذ إن جوهرها ووجودها به يتقوّم. وبذلك يستوفى تصوّرها حقه وإرادتها هي إرادة هذه القوانين وهذا الوطن. إن هذا الكل الروحي الذي هو ذات (جوهر قائم) هو روح شعب. ومنه تتقوّم الأفراد: فكل فرد هو ابن شعبه وهو في آن ابن عصره ما فُهمت دولته في إطار تطوّرها (التاريخي). فلا أحد يتخلّف عن ذاته فضلاً عن أن يقفز عليها ليتجاوزها، وهذا الجوهر الروحي هو جوهره وهو أحد ممثليه إنّه ما عنه يصدر وما فيه يقيم. فعند الأثينيين كانت أثينا ذات دلالتين: فهي ترمز في المقام الأول إلى جملة المؤسسات لكنها كذلك الإلهة التي تمثل روح الشعب ووحدته.

---

(٤٩) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, s.42.

وروح الشعب هذا هو روح معين مثلما أسلفنا، حيننا هذا، كما إنه محدد بمقتضى الدرجة التاريخية لتطوّره. ثمّ إن هذا الروح يمثّل أساس الأشكال الأخرى ومضمونها أشكال وعيه بذاته التي تكون قد ارتسمت فيه. ذلك أن الروح ينبغي أن يكون موضوعياً في وعيه بذاته والموضوعيّة تتضمّن بصورة مباشرة ظهور الفروق التي من حيث هي جملة الدوائر المختلفة من الروح الموضوعي عامّةً لا تكون مثل الروح إلا ما كان نسق أعضائها نسقها الذي ينتج الروح عندما يتجمّع في وحدته البسيطة. فيكون بذلك في تعينه الفردي مثله مثل الإله في تجوهره يُتصوّر ويُقدس ويُستمتع به: الدين(*) ـ عند تصوره باعتباره صورةً وحدساً: يتعرّف إليه في الفن ـ ويتمّ تصوّره من حيث هو فكرة في الفلسفة. ومن أجل الهوهوية الأصلية لجوهره ومضمونه وموضوعه تكون الأشكال في وحدة لا تنفصم مع روح الدولة: ولا يمكن لشكل الدولة هذا أن يوجد إلا بفضل هذا الدين وكذلك لا توجد في هذه الدولة إلا هذه الفلسفة وهذا الفن.

وغير ذلك هو، أن روح الشعب المحدّد هو بدروه ليس إلا عيناً فردية في مسار تاريخ العالم. ذلك أن تاريخ العالم هو عروض الإلهي والعملية المطلقة للروح في صورته الأسمى هذا المسار المتدرج حيث يبلغ الروح إلى حقيقته ووعيه بذاته. وأشكال هذه الدرجات هي أرواح الشعوب (التي

(*) هذا التصوّر العبراني للدين هو جوهر الخلاف بين الإسلام والأديان المنزلة الأخرى. فالدين ليس روح شعب وهو هو تاريخه أو تصوره الذاتي للتاريخ بل هو أمر آخر علينا بيان طبيعته لنفهم المنزلة الحقيقية لفكر بطلينا. فلا الدين صورة ولا هو فكرة حتى وإن كان لنا عنه صورة وفكرة. والصورة والفكرة يرد إليهما الدين إذا حصر في كونه منتجاً إنسانياً هو ما يسميه هيغل روح الشعب أعني بعبارة أكثر بساطة تراث أمة بعينها. وحتى يتّضح الأمر فنلفرض أحداً اعتبر العالم الطبيعي ليس شيئاً آخر غير صورتنا وفكرتنا عنه. أفيكون مثل هذا الكلام سليماً؟ نحن نسلم من البداية بأن العالم الروحي الذي هو موضوع صورتنا وفكرتنا الدينيتين، له قيام مستقل عنهما أكثر قيومية من قيام العالم الطبيعي بالقياس إلى صورتنا وفكرتنا عنه. لذلك فمن باب أولى ألا نرد هذا العالم إلى صورتنا وفكرتنا عنه إذا كان من البين أن ذاك العالم لا يرد إلى صورتنا وفكرتنا عنه. والمهم في هذه النقطة ليس الرد على هيغل فهذا أمر ليس مهماً بل هو الفصل البيّن بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في شكليهما اللذين يصفهما القرآن بكونهما محرَّفين: التحريف هو هذا الرد إلى الصورة والفكرة أي تحويل الدين إلى روح شعب ومنه ثم إلى مجرد تراث أمّة تتصوّر نفسها «مصطفاة» وشعباً مختاراً حتى لو عمّم ذلك وادعى أن كل شعب له روحه ومن ثَمّ فهو شعب مختار خلال اعتقاده بذلك. **والقرآن الكريم** يميّز بين الأديان الخاصة بأمة أمة والدين الكوني، بمعنييه، الكامن في كل هذه الأديان والمستقلّ عنها باعتباره أصلها وخاتمها ومن ثَمّ باعتبارها غير الصورة والفكرة عنه.

تسهم) في تاريخ العالم وتعيّنات حياتهم الخلقية ودستورهم وفنهم ودينهم وعلمهم. إن تحقيق هذه الدرجات هو النزوع اللامتناهي لروح العالم وميله الذي لا يغالب، إذ إن هذه التعضية وكذلك تحقيقها هما عين مفهومه. وتاريخ العالم يقتصر على بيان كيف يصل الروح رويداً رويداً إلى الوعي إلى إرادة الحقيقة. وفي هذا الميل ينسدل الروح ثم يتكشف نقاطاً أساسية وفي الغاية يصل إلى الوعي التام. وهكذا فبعد أن علمنا التحديدات المجرّدة لطبيعة الروح أو الأداة التي يستعملها الروح ليحقّق فكرته والصورة التي هي التحقّق التام للروح في الوجود أعني بالذات الدولة نكون قد فرغنا من هذا المدخل»[٥٠].

إن نظرية هيغل في التاريخ ترتبط بالنزعة العنائية بتفسير لوحدة المجتمع يدين به لنظرية سلفه العضوانية؛ فتاريخ الروح يتجسّد في سلسلة من الثقافات وأرواح الشعوب التي مثلها مثل النباتات تنمو وتموت، وككلّ الكائنات الحية تحفظ الأمم وحدتها بكونها عبارة عن مبدأ جواني، لكن الأمم بالمقابل مع الكائنات العضوية محاولات لفهم هذا المبدأ ولصوغه لذاتها، وتلك هي العلة كذلك في كون الأشكال التاريخيّة الأكثر حيوية فانيةً: فهي تولد ويشتدّ عودها وتدخل بصورة لا محيد عنها في صراع مع وجوه أخرى من منطق الروح. ويوجد فرق آخر مع الكائنات العضوية يتمثّل في كون الثقافات لا تنمو وتموت مثل أفراد النوع الحي وليست تحقيقاً لشكل تجسده تحقيقاً غير زماني من حيث الجوهر بل هي تنمو وتموت بوصفها عبارات واعية وتطورات للصورة ذاتها. لذلك تورث الثقافة خلفها صورة أخرى أسمى ويكون ذلك بحسب نموذج يختلف اختلافاً بالمبدأ عن تكرار العمليات الطبيعية.

وكلّ ثقافة ينبغي التعامل معها باعتبارها جوهراً وحيداً وكلاً فردياً حياً لا يمكن النظر لأي جزء منها ـ محفوظ بمبدأ وحيد يتخلّله ـ من دون علاقته بالكل. وهنا نجد صدى بيّناً لتصور هردر المنتظم للوحدة الاجتماعية. وقد اشتهر هيغل المتأخر بقلة تعاطفه مع نقد المؤسسات الاجتماعية القائمة. فمثل هذا النوع من النقد يدعي هيغل غالباً بأنّه لا

---

(٥٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, S.72-74.

ينشأ إلا لأنّ الناقد عاجز عن رؤية العقلانية الكامنة خلف هذه المؤسسات (ص ٢٣٦) (انظر الفصل السابع: القانون والدولة). وفي سنيه الأولى استعمل هيغل مثله مثل هردر وشللر المقابلة بين الأشكال العضوية والأشكال الآلية للوحدة السياسية، حتى لإبراز الفرق بين الأشكال الطبيعية والأشكال المضادة للطبيعة التي للتنظيم السياسي. وبين أن هيغل في مصنفه **في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ** سنة ١٨٠١ قد استعمل مصطلحاً مستعاراً من هردر وشلنغ، هو المقابلة بين الطابع المنعزل والمنفعل لمواطن دولة خاضعة للحصاة والوحدة العضوية لدولة بنيت على الحرية والعقل والتحدّد الذاتي:

«لكن دولة الحصاة تلك ليست نظاماً (عضوياً) بل هي آلة، والشعب ليس جسداً عضوياً لحياة مشتركة وثريّة بل هو كثرة ذريّة لحياة فقيرة عناصرها جواهر متناقضة بإطلاق، وهي تارة مجموعة من النقاط مقابلة لماهية العقل وطوراً جماعة تنوّع وتعدّد بتوسّط العقل ـ أعني في هذا الشكل: فهي مواد قابلة للتحويل بواسطة الحصاة ـ إنّها عناصر تكون وحدتها مفهوماً رابطه تسلّط لامتناهٍ»[(٥١)].

وفي **دروسه حول فلسفة التاريخ** يؤدّي التقابل بين العضوي والآلي دوراً نقدياً بعض الشيء. فالآلي هنا هو بالأحرى خاصيّة مميّزة للإعياء الذي يعاني منه شكل من أشكال الدولة حدث لها في غاية حياتها. والأمم التي تعيش بمجرد المبادئ الآلية ليست أمماً ناضجةً بل هي أمم مآلها الموت المحتوم: «إن هذه العادة (حيث تكون الساعة قد عدلت ثم تركت تعمل بذاتها) هي ما يأتيها بالموت الطبيعي»[(٥٢)]. وفي حين يقضي هردر بأنّ الامبراطورية الرومانية من حيث هي كل قد كانت ذات آلية طبيعيّة يرى هيغل أنها لم تكن كذلك إلا في زمن انحطاطها.

وضمن كل ثقافة تنتأ بعض الوجوه في حين تغور بقية الوجوه إلى الخلفية؛ فاليونان على سبيل المثال كانوا شعب الفن والدين والفلسفة،

(٥١) Hegel, *Dierenz des Fich-teschen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, s.87.

(٥٢) Hegel, *Vorlesungen über die Philsophie der Geschichte*, HW 12, s.100.

والرمانيّون كانوا شعب القانون والتكنولوجيا. وليس لأيّ وجه من وجوه الثقافة شرف على غيره من الوجوه. (ويوجد في هذا السياق تأويل ماركسي خاطئ لـ (فلسفة) هيغل ينبغي رده: فالماركسيون يعتقدون باعتبارهم ماديين أن الحياة الاقتصادية في كل مجتمع ـ البنية التحتية ـ تحدّد ما يطابقها من البنية الفوقيّة الثقافية والأيديولوجية. وبذلك فهم يفترضون أن هيغل من حيث هو مثالي قد مثل الموقف المقابل لموقفهم، لكن مثالية هيغل لا تولي أي جزء مفصول من الاجتماعي ككل رتبة تفسيرية للأجزاء الأخرى.).

يمكننا أن نصف نظرية هيغل في التاريخ بكونها مثالية من حيثين اثنين:

١ ـ إنها نظرية مثالية بالمعنى الوجودي للكلمة (الأنطولوجي). فنظرة هيغل للعملية التاريخيّة يطبعها التصوّر القائل إن الواقع هو في الغاية فكرة.

٢ ـ لكنّها نظرية مثالية بالمعنى الاجتماعي وذلك لأن هيغل متيقّن من أن ما يحدد مجتمعاً من المجتمعات هو مبدأ متجسد فيه: شكل مراحل تطور الروح.

وحسب مثاليته الاجتماعية ـ وهذا هو الأمر الأهم بالنسبة إلى التطور التاريخي ـ فإن المقولات هي ما بواسطته يفهم الإنسان العالم. ومن ثَمّ فكما تتغيّر هذه المقولات يتغيّر المجتمع كذلك. ففي موسوعة العلوم الفلسفية الموجزة سنة ١٨٣٠ أفصح هيغل عن هذه الأفكار قائلاً:

«كل تربية (تكوين) تقتصر على اختلاف المقولات، وكلّ الثورات لا تحصل في العلوم فضلاً عنها في تاريخ العالم إلا لكون الروح في فهمه لذاته وإدراكها وفي تملّكه ذاته يكون قد غيّر مقولاته فكان إدراكه أحق وأعمق غوصاً في ذاته عمقها ووحدتها»[٥٣].

إن المقولات تحدّد نوع تعاملنا مع العالم وكذلك شكل حياتنا

(٥٣) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Narurphilosophie* (1830), HW 9 s. 20.

الثقافية التي تشمل في منظور هيغل الحياة الاقتصادية كذلك، فقد كانت هذه المثالية الاجتماعية النتيجة المباشرة لاستعمال ميتافيزيقاه، فكلا وجهي هذه المثالية متحدان ما كان التاريخ هو التطور الذاتي لذات جمعية وحيدة التطور الذاتي للروح. ويصاغ ذلك في أشكال عينية متعدّدة وبفضلها حيث يكون كل واحد منها في وحدته العميقة بفضل منزلته وكأنه يملك تمظهراً خاصاً من تمظهرات الروح. ويوصف هذا الأمر من منظور الأشخاص بكون فهم الإنسان نوعه وكيفيته من خلال فنه ودينه وفلسفته يؤدّيان دوراً مفتاحياً في تحديد طابع مجتمعه.

٩ ـ ٢ الروح والفرد

وحسب هيغل فإن الذات الحقيقية الفاعلة للتاريخ هي الروح:

«إن كل ما يحدث في السماء وعلى الأرض ـ ما يحدث بصورة أزلية ـ حياة الرب وكل ما يُعمل خلال الزمان ليس له من توق إلا إلى أن يعرف الروح ذاته وأن يجعل ذاته موضوعاً وأن يجدها وأن يصير إليها وأن يتطابق معها»(٥٤). (ص ٢٣٧).

وينتج من ذلك أن التاريخ من طبيعة غائية وأنّه التطور المنطقي ـ بالمعنى الهيغلي للكلمة ـ وهو يكون مرحلياً (متدرجاً). ولكن ما علاقة هذه الغائية المهيمنة ما علاقتها بالأفراد الذين يمثل عملهم العلة المباشرة للتغير التاريخي؟ وبحسب إحدى عبارات هيغل الأشهر فإن غايات الروح لا تتحقّق إلا بـ «مكر العقل»:

«وعلينا أن نشير إلى مكر العقل الذي يجعل الانفعالات تفعل من أجله»(٥٥).

ويمكن لهذه الدعوى أن تغالطنا بيسر ما جعلتنا نعتقد أن الروح يستعمل الانفعالات حتى يحقق أهدافه مثلما يستعمل الإنسان الحيوان الذي يدفعه الجوع. فالجزرة والسوط ـ لذة العلف والخوف من الألم ـ اللذان يتمكن بهما الفلاح من حماره ليس لهما علاقة جوانية مع الهدف المطلوب الوصول

---

(٥٤) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, s. 41f.

(٥٥) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s. 49.

إليه. وحتى عندما يكون الهدف هو خير الحمار ـ كأن يكون إيصاله إلى حقل جديد فيه أفضل علف على سبيل المثال ـ فإن الأداة المستعملة وعلل استعمالها لا يدركهما الحمار. فأحد الفاعلين يوجد الدافع والفاعل الثاني يفعل وعلى هذا النحو يكون تحت سلطان الفاعل الأول.

تبدو صورة الفعل الإلهي عند بوسييه شبيهة بهذه الصورة: فالرب عنده يفعل مباشرة في انفعالات الإنسان لكي يحقق إرادته في العالم، ونحن نفعل بحسب الأهداف التي تصبح أهدافنا. لكن الله حدّدها من دون أن يعود إلينا في تحديده إياها، أما حسب هيغل فالرب لا يسود بهذه الصورة على انفعالاتنا. فما يعنيه هيغل بالانفعالات ليس دوافع فعل خام بل هي المقوم الواعي بمتابعة الأهداف. وحتى نفهم فعل الإنسان لا يكفي أن نجمع مجرد القوى التي يحركها الإنسان في هذا الاتجاه أو ذاك إذ إن الفعلة مرتبطون بنوع من ارتباط الفاعلية المعرفية:

«إن للفعلة في فاعليتهم أهدافاً متناهية ومصالح خاصة لكنهم كائنات مدركة ومفكرة. إن مضمون أهدافهم يتخلّله تحديدات القانون والأخلاق. . . إلخ، والواجب تحديداتها الكلية والجوهرية. وإذاً فمجرد الشهوة والتوحش وخامية الإرادة تقع جميعاً خارج مسرح تاريخ العالم وخارج دائرته»(٥٦).

إن للروح أهدافه وهذه الأهداف جزء من طبيعته، ويمكن للإنسان أن يفعل بحيث يكتشف أهداف الروح ويجعلها أهدافه الذاتية، وهكذا فإنّه من الخطأ إذا اتبعنا رأي هيغل أن نفترض البشر مجرد أدوات ما داموا يحقّقون أهداف الروح المهيمنة. إن الروح لا يفعل تحكمياً بالمعنى المعتاد أو يتلاعب بالإنسان (فيحركه تحريك الدمى):

«فعندما نتكلّم عن الأداة نفترض في المقام الأول الأمر نفسه باعتباره أمراً برانياً عن الهدف الذي لا يسهم فيه أي إسهام (. . .) وفي هذا المعنى البراني التام تكون علاقة الإنسان بأهداف العقل علاقة أداة (. . .) والبشر هم كذلك أهداف لذواتهم بمقتضى مدلول الهدف»(٥٧).

---

(٥٦) Ebd., s. 44.

(٥٧) Ebd., s. 50.

إن تحديدات الروح الكلية في تطور متصل، والتاريخ محل لصدامات رهيبة بين أنساق القوانين الموجودة والعادات الخلقية والتصورات الجديدة للقيمة ومبادئ الفعل التي تختلف اختلافاً كلياً عن الموجود منها، فالمبادئ الجديدة تجسد مرحلة جديدة من التحقق الذاتي للروح، والشخص التاريخي العالمي هو الذي له القدرة على إدراك هذه الوقائع:

«إن هذا الكلي هو أحد الوجوه المقومة للفكرة المنتجة، إنه وجه الحقيقة التي تتوق بمقتضى ذاتها وتدفع. إن البشر التاريخيين والأفراد التاريخيين العالميين هم أولئك الذين يوجد في أهدافهم مثل هذا الكلي»(٥٨).

ومن ثَمّ فالانفعالات تعمل عمل همزة الوصل بين منطق الروح وإدراك البشر لهذا المنطق. إن الفرد التاريخي العالمي يؤدّي دوراً متميزاً من خلال إدراكه حدسياً ما هو جوهري لعصره ويرتبط به في أفعاله. وبالرغم من أنه يمكننا أن نظن أنه لا يشجع إلا مصالحه الخاصة فإن نوع قيامه بذلك وكيفته مطبوعان بمعرفته لتطور الروح:

«ومثل هؤلاء الأفراد ليس لهم في أهدافهم هذا الوعي بالفكرة عامةً بل هم كانوا أناساً عمليين وسياسيين. لكنهم كانوا في آن مفكرين يحدسون ما يلائم العصر وما لا يلائمه (. . .) إن الناس الذين يتّصفون بكونهم تاريخيين عالميين أعني أبطال عصرهم ينبغي الاعتراف بكونهم ذوي نفاذ ودراية وأفعالهم وأقوالهم هي أفضل أفعال عصرهم وأقواله»(٥٩).

يجزم هيغل بأن الأفراد التاريخيين العالميين يستمدون قوتهم من «باطن الروح الذي هو في جوف الأرض والذي ينبض في العالم الخارجي وكأنه قشرة ثم ينبجس»(٦٠). وليس هؤلاء الناس قادة بالطبع بمقتضى شخصهم الكارزمي بل (ص ٢٣٨) لما لهم من نفاذ إلى الشكل المتقدّم من الروح. إن المعين التي يغتذي منه الفرد التاريخي العالمي جزء من حياة مواطنيه:

---

(٥٨) Ebd., s. 45.

(٥٩) Ebd., s. 46.

(٦٠) Ebd.

«إن الروح المتطوّر ممّا تقدّم عليه هو روح الجوانية لكل الأفراد لكنها هذه الجوانية اللاواعية هي ما يجعلها الرجالات واعيةً. لذلك يتبع الآخرون قادة الأرواح هؤلاء وذلك أنهم يشعرون بأن عنفاً لا مرد له لروحهم الجواني الذاتي يتصدى لهم»(٦١).

وبالرغم من أن الفرد التاريخي العالمي هو الناطق الرسمي الذي يصبح بفضله الشكل الأكثر تقدماً من الروح واعياً فإن الروح لا يخاطبه وحده، فالروح قوة جوانية تفعل في كل الأشخاص الواعين، وأمثلة هيغل من الأفراد التاريخيين العالميين ـ قيصر والإسكندر ونابليون ـ هم من دون استثناء قادة عسكريون سياسيون كبار إلا أن نوع معرفة الروح تتضمّن بخصوص الأفراد التاريخيين العالميين آخرين ليس مقصوراً على الحياة السياسية. وتشهد الموسوعة على نظرة هيغل بأنه يمكن أن يتم الوصول إلى إدراك حقيقة الفكرة إدراكاً حدسياً بفضل الخبرة، ويضرب لذلك مثال غوته:

«إن الحس العظيم يعيش تجارب أعظم، والحس العظيم كالذي عند غوته مثلاً، غوته الذي ينظر في الطبيعة أو في التاريخ يعيش تجارب عظيمةً ويبصر العقلي ثمّ يعبر عنه»(٦٢).

وحسب هيغل فإن هذه القوة هي التي تحدد مصائر الحضارات؛ ذلك أنه عندما يكون الروح قوياً في إحدى الحضارات فإنّها تتمكّن من تجاوز الضرورة والضعف مثلما تمكن اليونان من هزيمة الفرس في تارموبيلاي. أما إذا كان شعب من الشعوب قد بلغ غايته فإنّه يقع في نمطية ساكنة ومن ثَم يصبح راضياً عن نفسه، وقابلاً للاستخدام من قبل غيره من الشعوب. وعندما تعوض حضارةٌ حضارةً أخرى كما حلت حضارة روما بديلاً من حضارة قرطاجة واليونان فإن تفسير ذلك يوجد في آن في ما أصاب الحضارات الأقدم من إعياء كما في حيوية الحضارات الأحدث.

وعلى المستوى الجمعي فإن نظرية هيغل التاريخيّة نظرية قائلة

(٦١) Ebd., s. 46.

(٦٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.87.

بالحتمية وهي شبه بيولوجية: كل أرواح الشعوب تنمو ويشتد عودها فتموت ويتم تجاوزها عندما يكون الروح قد انتقل من شكل إلى شكل آخر. إلا أنه بسبب الكيفية التي قُضيت بهذه الخطة الصارمة وحُققت حتى وإن كانت معرفيةً ـ إذ هي مرتبطة بإدراكات الأفراد ـ فإنها قابلة للتوحيد مع المذهب القائل إن الفرد يحدّد ذاته ومن ثَمّ فإنه يمكن أن يعد مسؤولاً عن تكوين هدفه واختياره لأفعاله:

«وذلك هو ختم التحدّد الإنساني المطلق أعني كونه يعرف ما هو خير وما هو شر ويعرف أن هذه الإرادة بالذات هي إما إرادة الخير أو إرادة الشر. وبكلمة واحدة فإنّه يدرك أنّه يمكن أن يكون مذنباً (. . .) والحيوان وحده هو البريء الحقيقي»(٦٣).

إن الأفراد ذوي الكيان المصيري هم أولئك الذين لهم معرفة عميقة بالسياق الذي فعلوا في إطاره باعتباره آخر.

إن نظرية هيغل القائلة بـ «مكر العقل» تتضمّن التوفيق بين ذاتين مختلفتين: **الروح والفرد.** وتفسير الأحداث التاريخية من منظور الروح يكمل التفسير على مستوى الفرد الفاعل ويعمقه، وذلك من خلال تنزيله تلك الأفعال في سياق دلالة آخر. ولا يعني ذلك أن التفسير الفرداني ليس تفسيراً صالحاً أو أن اختيار الفرد غير فعلي أو نافل. لكن نموذج التفسير الهيغلي يتنافي مع الفهم الاختزالي للأفراد باعتبارهم من اللذّيين الذي يحاولون تعظيم قيمة واحدة طاغية. إنّما الأفراد يحققون أهداف الروح باعتبار ذلك نتيجة غير مقصودة منهم نتيجة لسعيهم العقلي من أجل تحقيق أهدافهم الذاتية لأنّ فكرهم العملي يتضمّن إدراكاً لبنى الروح. وفي الحقيقة فإن الأفراد لا يفهمون كل أوجه الروح إلا أن ذلك لا يعني حدّاً من حرّيتهم إذا اعتبرنا من المهم لحرية أي فرد أن يكون مدركاً لنتائج فعله إدراكاً تاماً. والروح لا يتلاعب بالفَعَلة وهو لا يؤثر فيهم بأي وجه يكون غير قابل للتوحيد مع حرّيتهم باعتبارها عين استقلالهم، أعني الحرية الحقيقية التي تكون الذات بمقتضاها محددة لذاتها.

---

(٦٣) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s. 50f.

٩ ـ ٣ هيغل والنظرة المثالية للتاريخ

يمكن أن نعرض موقف هيغل بصورة ملخصة في النقاط الست الآتية:

١ ـ وحدة التاريخ

إن الفكرة الأساسية القائلة إن تاريخ البشرية يمثّل وحدة فكرة تردّ إلى بداية المسيحية. فما يتضمّنه التاريخ معاً بحسب النظرة المسيحيّة هو وجود إله عليم سيقاضي أفعال البشرية في لحظة من الزمان مقبلة. وبالنسبة إلى هيغل فإن التاريخ لا يجري خارج رب عاطل بل إن مجراه توحده ذات فاعلة هي الروح الذي يتحقق في التاريخ: تاريخ العالم هو محكمته(٦٤).

٢ ـ الطابع التقدّمي للتاريخ

إن التاريخ بالنسبة إلى هيغل، كما كان بالنسبة إلى هردر (ص ٢٣٩) ومؤرخي التنوير، هو تاريخ التقدّم. وليس هذا التقدّم إلا الصعود المتدرج للقدرات الإنسانية والرفاه الاقتصادي وأشكال الحياة المتحضّرة. إن نظرة هيغل للتطور التاريخي مثلها مثل نظرة هردر ولكنها بخلاف نظرة المؤرخين التنويريين تكاد تكون عضوانية؛ إذ إن التاريخ عنده هو تاريخ مراحل جزئية لكل واحدة منها (كالحال في حياة أي نبات أو أي كائن عضوي آخر) أزمان نمو يتلوها توقف أو ظاهر من التراجع. ويمكن منظور الروح هذا من أن نجد خطأً وحيداً للتطور العقلي بتوسط صراعات تبدو غير قابلة للتوفيق في ما بينها صراعات تتخلّل انقطاعات التاريخ.

٣ ـ وحدة التاريخ

لا يكون التاريخ وحدة توالٍ فحسب بل هو يتّصف كذلك بوحدة التساوق. فالروح يعبّر عن ذاته في شكل أرواح شعوب خاصة. وهذه الأرواح هي التي توصل الوحدة المؤسّسة لكل شكل من أشكال الدولة. وبالرغم من أنّ كل روح شعب خاصة يصح اعتبارها أحد مفاصل روح العالم الكليّة

---

(٦٤) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), HW 7, s. 503.

فإنّها ينبغي أن تعامل معاملة أعيان الأشخاص كما نعامل الأفراد:

«فالفرد تجري حياته وكأنّها درجات (مراحل) تكوين مختلفة ويبقى (مع ذلك) الفرد نفسه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أي شعب إلى حدّ الدرجة التي هي مرحلة روحه العامة. وفي هذه النقطة تكمن الضرورة المفهومية والجوانية للتغير»(٦٥).

٤ ـ الطابع الخلقي للتاريخ

إن التاريخ خير لأنه تقدّمي وغائي. إنه يحقق بمرور الزمان غاية يمكن للأفراد أن يعرفوا طابعها العقلي في ذاتها. لكن هذا التقدّم ـ بخلاف رؤى التنويريين ـ ليس تقدماً من أجل سعادة للبشرية أعظم بل إن هيغل يعتقد وهو بذلك لا يخالف هردر كذلك أن سعادة البشرية ممكنة بالمقدار نفسه في كل مرحلةٍ من مراحل التاريخ. وموقفه هو أن الطابع العنائي من التاريخ مترابط مع طبيعة التاريخ بوصفه تحقيقاً للعقل ـ في علاقة مع ما بالقياس إليه لا تعد السعادة أمراً ليس معدوداً بل إن مسار التاريخ متعارض مع السعادة، وذلك لأن التاريخ يتحقّق بالصراعات:

«إن تاريخ العالم ليس أرضية السعادة بل إن فترات السعادة هي أوراق التاريخ الخالية، إذ هي فترات التوافق، الفترات الخالية من التناقضات»(٦٦).

٥ ـ الطابع التاريخي للروح

إن الكثير من آراء المثاليين الألمان حول التاريخ ـ على سبيل المثال كونه تقدمياً وكونه غائياً ـ ليست إلا مواصلة وتجديداً لأفكار توجد عند سلفهم التنويريين. وفي هذا المضمار فإن هيغل يقاسم هردر (الطابع شبه العضواني لعملية التاريخ) وشلنغ (وجود منظور متعالٍ على الأفراد للفعل الإنساني) الكثير من الأفكار. إلا أنه توجد خاصية لفكر هيغل تتميز بأصالتها وديمومتها. فهيغل كان أول مؤلف وحّد في مصنفاته بين أمرين يخصّان التاريخ أعني:

---

(٦٥) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s. 104.

(٦٦) Ebd., s. 42.

١ ـ نظرة كنط الأساسية التي مفادها أننا لا نلتقي بالعالم مباشرة بل نلقاه بتوسط بنية المفهومات.

٢ ـ مع الفكرة الأكثر جذرية والتي مفادها أن بنية المفهومات هي بدورها تاريخية.

والتاريخ أيضاً له عند هيغل ما يمكننا أن نصفه بكونه متصفاً بطابع العلاقة «ذات ـ موضوع». وذلك يعني أن التاريخ ليس مقصوراً على الوقائع الاجتماعية المتغيرة بل هو كذلك تاريخ كيفيات إدراك هذا الواقع الاجتماعي. وكيفيات الإدراك هذه ذات دور محدد أرفع من دور تلك الوقائع التحديدي.

٦ ـ الطابع التاريخي للفلسفة

والنتيجة هي أن الفلسفة بدورها ينبغي أن ينظر إليها بوصفها تاريخيةً، والعلة في تعدّد الفلسفات هي كون كل فلسفة تمثّل نوعاً من المحاسمة الإنسانية مع الواقع وكيفية من كيفياتها. وإذ إن مثل هذه الأشكال من المحاسمة تتغيّر ضرورةً مع تطوّر الروح فإن الفلسفة تتغيّر هي أيضاً. إلا أنه مثلما أن الروح يبقى في تعدّد أشكال ظهوره ذاتاً واحدةً ووحيدة فإن الفلسفة هي أيضاً تبقى وحدةً جوانية تؤدّي من ثَم إلى أنّها الشاهد على جهود الروح في سعيه لفهم ذاته. وفي غاية هذه العملية يتمّ إدراك الوحدة وراء التعدّد ويتم الاعتراف بأنه في الأخير لا توجد إلا فلسفة وحيدة وموحدة.

١٠ ـ كشف حساب مرحلي

ادعى هيغل في **دروسه حول تاريخ الفلسفة**، أن التاريخ وكذلك الفلسفة قد بلغا نقطة التمام التي ختمت فيها جهود الروح، لمعرفة نفسه بصورة ناجحة نجاحاً نهائياً، لكن الفلسفة لم تبلغ غايتها أبداً مع هيغل. ويمكننا أن نرى كذلك أن فلسفة التاريخ الهيغلية وكذلك فلسفة سلفه من المثاليين لم تعد إلا أمراً جديراً بالملاحظة تاريخياً ـ جنون عظمة (فولي دو غرندور=فرنسية) صدرت عن عصر سابق ـ (ص ٢٤٠) أمراً مثله الآن مثل بيت مهمل صدِئ كان ذات مرة مثيراً للإعجاب لكنه الآن لم يعد قابلاً لأن يسكنه الإنسان.

وضد هذا الارتسام العجول لا بدّ من توكيد أهمية الإرث الروحي الذي تركه المثاليون الألمان، فمن **ناحية أولى** يتعلّق الأمر بإرث لغوي. فالقناعات بأن التاريخ يعني بالأساس تاريخ الروح وتكوين التطور التام للفرد بكل قدراته هي بلا لَبس نتيجة للفكر المثالي. وبالفعل فلا زلنا نجد إلى الآن في ألمانيا تحت عنوان **فلسفة التاريخ** الفكرة التي مفادها أن محاسمة مع التاريخ (لا بد من أن) تحصل ما أمكن الحصول ـ «فلسفة تاريخ=بالفرنسية» بالمعنى الذي صاغه فولتار وهردر وهيغل.

والكثير من المشاكل الموروثة عن فلسفة التاريخ المثالية لا تزال قائمة دائماً. فالقناعة بأن الروح يوحد تعدّد الظهورات التاريخية جعلت هيغل يأخذ الفكرة التي مفادها أن محاسمتنا مع العالم ذات طابع تاريخي ـ من دون أن يؤدّي ذلك إلى الوقوع في النسبوية. أما بالنسبة إلى خلف هيغل فإن تصوّر الطابع التاريخي لمحاسمة البشر مع عالمهم يبدو أكثر بينونة من المسلمة القائلة إن الفعل الفردي ليس إلا جزءاً من فاعل أعلى مهيمن على كل شيء (الروح). لذلك بقي الوعي التاريخي الذي أنشأه المثاليون الألمان مشوباً بإشكالية النسبوية.

وقد كان مصير المشكل المتعلّق بوحدة الثقافات شبيهاً بهذا المصير. فبالنسبة إلى المثاليين تتميّز المجتمعات بوحدة جوانية مثلها مثل الكائنات العضوية. وهي في الحقيقة مقابلة للنظام المستند إلى مجرد التراكم أو النظام الأداتي المميّز لما هو آلي. . فكان لا بد من تفسير الكيفية التي تحقّق بها ثقافة من الثقافات كلاً متناسقاً من أقسامها الجزئية ـ القوانين والسياسة والفن والدين والفلسفة والاقتصاد. والفكرة القائلة إنه يوجد في الواقع شيء يحفظ وحدة الثقافة تبين أنّها أمتن من الفكرة القائلة إنه ينبغي تفسير هذه الوحدة بميتافيزيقا شبه عضوانية كما يبين التفسير الذي انتشر بين مؤرخي الثقافة الألمان في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تحت مسمى «هيغلية دون ميتافيزيقا» (أ. هـ. جومبرش). فقد كتب مؤرخ الفن الكبير هاينرش فولفلن الذي أورد في هذا السياق[٦٧] شاهداً نصاً لجومبرش من كتابه **النهضة وأسلوب الباروك** (=أسلوب مؤلف من عدة الأساليب) حول طبيعة الأسلوب:

---

(٦٧) Gombrich, 1969, s. 25.

«إن تفسير أحد الأساليب لا يعني إلا تنزيله في سلسلة الزمان التاريخي العام بمقتضى عبارته وبيان أن أشكاله في لغتها لا تقول غير الباقي من أعضاء العصر»[٦٨].

إن الميتافيزيقا الهيغلية كما يلاحظ في هذا المقام جومبرش لا تُقبل بغموضها وتعقيدها من مؤرخي الفن هؤلاء. إلا أن النقطة المهمة بالنسبة إليه هي أن الجميع، بوعي أو بغير وعي، مقتنعون بأن ذرات الثقافات الماضية ستنحل مرة أخرى إلى أكداس نقعٍ إذا تنازلنا عن المغناطيس الذي أبدع القالب الذي صبت فيه[٦٩].

ميكائيل روزن

١١ ـ فلسفة شلنغ الوضعية في التاريخية من حيث هي بديل ضمن المثالية الألمانية

تمثل فلسفة التاريخ الهيغلية ذروة التطوّر في المثالية الألمانية[٧٠]. وذلك في الحقيقة أمر لا ينازع فيه أحد، وليس ذلك حصراً لأن فيورباخ (ممثل) اليسار الهيغلي وماركس الشاب المرتبط بإنغلز قد برزا بنقدهما لمنطق الروح الهيغلي نقدهما المضاد للميتافيزيقا في العقدين المواليين لوفاته. فهيغل حسب النقد الرائج قد وضع الفكرة مكان الواقع (الاجتماعي).

إن تاريخ التطوّر الذي تقول به المثالية الألمانية لم ينته مع وفاة هيغل لعلة أخرى، فخصيم (فلسفة التاريخ الهيغلية) الحقيقي ضمن المثالية الألمانية هو شلنغ. وهو قد عاش بعد هيغل حوالى ثلاث وعشرين سنة (إلى سنة ١٨٥٤)، وعمل من منطلق نظرةٍ خاصة به باعتباره البديل لهيغل[٧١].

لم يقصد شلنغ بفلسفته التاريخية فلسفة تاريخ بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. وهو لم يكن مهتماً بالإسهام النسقي في هذا الفن الفلسفي بل

---

(٦٨) Wölfflin, 1908, s. 58.

(٦٩) Gombrich, 1969, s.25.

(٧٠) Vgl. zu dieser Einschätzung etwa Bourgeois 1996.

(٧١) Vgl. Tilliette, 1966.

نجد في تفلسفه التاريخي صدى لنغمةٍ أخرى، وقد أمدنا بصيغ من هذا الغرض في كتابه **نسق عصور العالم** (١٨٢٧ ـ ١٨٢٨):

«يوجد سوء تأويل آخر لعبارة «فلسفة تاريخية» مفاده أنّها تقدّم نقداً تاريخياً، لكن ذلك ينبغي ألا ينتظره أحد مني، ثمّ إن هذه العبارة لا ينبغي أن تتجاوز مجرد كونها تمهيداً لا يصلح إلا إلى حدّ اكتشاف فلسفة أفضل منها. فبداية كل فلسفة في العصور الأولى هي الحاضر الذي هو بالنسبة إلينا كل غير مفهوم يوجد فيه مفعول الماضي غير القابل للتحديد، ولا بد من أن ننقض كل بنيان الزمان حتى نصل إلى أساسه»(٧٢).

وبهذا المعنى بالتدقيق، كان شلنغ لاحقاً منظِّراً للتاريخ وهو في الحقيقة منظِّر لتاريخية كل وجود، لم يكن يريد أن يبني التاريخ (ص ٢٤١) تأملياً بل كان يريد أن يجعله تأويلاً سردياً جديداً يبدأ بالأساطير والأديان الشركية (ذات الآلهة المتعددة). وبهذا المنظور فهو يولي أهميةً لأن تكون فلسفته من بداياتها إلى نهاياتها فكراً تاريخياً، ويثبت ذلك على سبيل المثال، نظرته المدبرة لفلسفته المتعالية المبكرة في **دروسه بمنشن حول تاريخ الفلسفة الأحدث** سنة ١٨٢٧:

«وبكلمة واحدة فقد حاولت إذاً الوصل وصلاً لا ينفصم بين الأنا وعالم يتصوره الأنا خارج ذاته بوعي حقيقي أو تجريبي لماضٍ متعالٍ سابق، سعياً لتفسير الأنا تفسيراً يؤدّي مباشرة إلى تاريخ متعالٍ للأنا، وبذلك ينكشف بعد وبالخطوة الأولى من الفلسفة الميلُ إلى التاريخي على الأقل في شكل الأنا الواعي بذاته والعائد إليها (. . .) والفلسفة (. . .) بالنسبة إلى الأنا ليست إلا تذكّر ما فعل الأنا لوجوده وما انفعل به فيه (أي ما تقدم من كيانه الفردي)»(٧٣).

«وهكذا فالفلسفة نفسها التي كانت في درجتها الأولى فلسفة طبيعية أصبحت هنا فلسفة تاريخ»(٧٤).

---

(٧٢) Schelling, *System der Weltalter* (1827/1828), SdW, s. 10 f.

(٧٣) Schelling, *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), SW X, s.93ff.

(٧٤) Ebd., s. 116.

إن شلنغ المتأخر ـ والوصف الرائج «المتأخر» وصف يغالطنا ما دام ما كان بعد يسمى فلسفة وضعية حوالى سنة ١٨١٠ كان بارزاً للعيان من البدايات ـ قد جعل التاريخ أحد أغراض فكره على أساس فلسفة وضعية. وبصورة عادية كان شلنغ يحاجج في سياق نقده لهيغل: هيغل الذي لا يقدّم أيّ نموذج مقبول بسبب إخضاع التعدّد التاريخي غير المناسب إخضاعه لمنطق المفهوم الوحداني. فمنطق هيغل لا يمكنه أن يؤسّس بحق تطوراً تاريخياً يخرج الطبيعة من الروح ويخرج من الطبيعة تموضعات للروح في الإنسان. وقد ذكر شلنغ كذلك بخصيمه بالذات في درسه الأول الذي ألقاه بتاريخ ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر سنة ١٨٤١ في برلين ـ بعد دعوة (أهل) السياسية البروسية له بأمل خاطئ في أن يقوم مقام هيغل وكان يريد قلع بذرته من عروقها بالسخرية:

«وفي هذا المضمار فإن هذا المرء نفسه (=هيغل) ليس على باطل عندما عبّر عن تعجبه من كون صاحب فلسفة (الهوهوية) (=شلنغ) كما يشاع قد جانب ما يرمز عنده إلى مبدئه في اليقين السطحي علمياً وطلب اللجوء إلى التاريخ الذي تنضوي فلسفته دونه»[٧٥].

التاريخ باعتباره ملجأ؟ كلا فشلنغ لا يمكن أن نلقاه هناك. لكن هيغل مع ذلك لم يكن فعلاً مخطئاً قط هذه المرة إذ رأى لب الخلاف في نسبة صفة «العلمية». وفي الواقع فإن شلنغ كان يريد تحرير فلسفة «التاريخي» من مفهوم العقلانية الذي هو في المقام الأول مفهوم هيغلي. كان يرد الحصر الهيغلي لأهلية الفلسفية في «ما هو (موجود)» ولا يقبل رفضه لـ «ما يجب (أن يكون موجوداً)». فنحن نقرأ عند هيغل:

«إن ما ينبغي تصوّره هو مهمة الفلسفة؛ ذلك أن ما هو موجود هو العقل أما بخصوص الفرد فإن كل إنسان هو في كل الأحوال ابن عصره، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفلسفة فإنها تحيط بزمانها في الفكر. ومن الجنون أن نتوهّم وجود فلسفة ما يمكنها أن تتخطّى العالم الحاضر كمن يتوهم الفرد قابلاً لأن يقفز على عصره قفزه على نهر الرودس. أما إذا تجاوزت نظرية ما عصرها فعلاً فإنها تبني لنفسها عالماً كما يجب أن يكون

---

(٧٥) Schelling, *Erste Volesung in Berlin*, SW XIV, s. 365.

وهو عالم يوجد فعلاً. لكن وجوده يكون مقصوراً على ما في ظن صاحبها ـ أعني في عنصر رخو يمكن من تخيل أي شيء بصورة تحكمية»(٧٦).

وهدف شلنغ هو جعل الفلسفة بفضل نوع من البحث مختلف تمام الاختلاف وعرض التاريخ عرضاً يتضمن المستقبل. فلنتابعه في بعض خطاه خلال هذه الطريق. ففي فلسفة التجلي الوضعية (١٨٣١ ـ ١٨٣٢) أعلن شلنغ بعبارة فخمة:

«إن التاريخ سلطةٌ لا يستطيع أحد الصمود أمامها (لا مردّ لحكمها): ولا أودّ أن أقول بذلك ما قاله شللر «التاريخ محكمة العالم» إلا أن حكمه هو حكم الرب» (...) ومسار التاريخ الذي لا يستطيع أحد الصمود أمامه يقتضي منا جميعاً معرفة واضحة لما هو نفاذ بصيرة ذات تأسيس عادي في ما سيوجد»(٧٧).

إن الطريق الجديدة التي يريد شلنغ أن يسلكها لم تصبح ذات سلطة في النسق التاريخي ولم تتحدّد في الحقيقة إلا بداية من سنوات عقد ١٨٣٠. وفي حين كان مثاليون آخرون منذ سنة ١٨١٣ يفضلون تصوّرات أخرى مختلفة تمام الاختلاف لاحظ شلنغ قائلاً في عنوان **عصور العالم** خطط له منذ سنة ١٨١١ وحرّره في عدة صيغ:

«لقد عنونت هذا الكتاب بـ **عصور العالم** أو **عناصر تجلي الرب أو عصوره**. (...) الماضي مفهوم عجيب(...) سميته «عصور العالم» فلمَ؟ ماذا كانت الفلسفة تطلب منذ فجر التاريخ؟ العلم (إذن)= التأريخ (=حكاية التاريخ) «Historie»»(٧٨).

إن هذا «التأريخ» Historie لم يعد في الحقيقة سامي المنزلة بالتقدم

---

(٧٦) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Natur recht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), HW 7, s.26.

(٧٧) Schelling, *Urfassung der Philosophie der Oenbarung* (1831/1832), UPhO, s.697.

(٧٨) Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*, Bd. 1, 1809-13. Philosophie der Freiheit und der Weltalter, (TGB), s.144f. Schelling hat seine Weltalter-Philosophie in Vorlesungen vorgetragen; in Schriftform ist sie erst seit 1946 und durch später Editionen bekannt geworden. Zu einer neuen Edition aus dem Berliner Nachlass vgl. Schelling 2002. Vgl. zur Weltalter-Philosophie Lanfranconi 1992, 1996, Oesterreich 1996, Peetz 1996.

في مملكة الأرض ومهتماً بالحرية لكنه لا يقتصر كذلك على مسألة كيف يمكن أن نتصور التاريخ Geschichte الإنساني (ص ٢٤٢) في أفق تاريخ تجلي إله سابق على الوجود الإنساني وغير مرتبط به. لا يكاد شلنغ صاحب «ما بعد الغرض» أن يكون مثل أي واحد من المثاليين الألمان في التسليم بالكيفية التي يتمّ بها الكلام في التاريخ، فهو يهتم بالثقافات التاريخية، وإذاً بالأشكال التي يعرف فيها التاريخ ويتم الوعي به:

«فالماضي يتم الوعي به، والحاضر يُعلم، والمستقبل يخمن، وما يتم الوعي به يُقص، وما يُعلم يُعرض (عرضاً علمياً)، وما يُخمن يُتنبأ به (. . .).

وكل شيء كلّه بإطلاق، وكذلك ما هو براني بالطبع ينبغي أن يكون قد أصبح بالنسبة إلينا أولاً جوانياً قبل أن نستطيع عرضه العلمي خارجياً أو موضوعياً، فإذا لم يوقظ كاتب التاريخ الزمان القديم ذاته، الزمان الذي يريد أن يرسم لنا صورته فإن عرضه العلمي له لن يكون بذلك محدوساً أبداً ولا حقيقياً أبداً ولا حياً أبداً. وماذا يمكن أن يكون التأريخ (قص التاريخ) إذا لم يساعده الحس الجواني؟»(٧٩).

لم يدّع شلنغ أنه في هذه اللحظة قد وجد حلاً للمشكل. إنه عيَّن المشكل ووضع خطة لعلاجه كما يشهد بذلك ما جاء في يومياته في سنة ١٨١٤:

«لا بد من أن نعتقد مباشرةً بوجود وضعية سابقة. لكن لا ينبغي التوقف عند هذا الحد وعرض نسق العصور ليس من دون العودة إلى أساس وبداية للحركة بكاملها. إنها لفكرة عظيمة وضروريةٌ أن نضم كل شيء إلى حركة وحدةٍ وإلى حياة واحدة وإلى حدث واحد، أما كيف ينبغي أن يتمّ التفكير في ذلك فأمر غير واضح»(٨٠).

ويتعلّق الأمر بجيل العالم أو بعصره الذي يعود إليه دائماً بمحاولة كتابته من جديد. وليس ذلك من أجل فلسفة تاريخ بالمعنى الدقيق

(٧٩) Schelling, *Die Weltalter* (1811/1813), WA, s. 3 und 6.

(٨٠) Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*, Bd. 2, 1814-1816/Die Weltalter II- Über die Gottheiten von Samothrake, (TGB), s. 4.

للكلمة بل بمعنى فلسفة الزمان فلسفته التي لا تستهدف «شيئاً آخر» غير «تطوير السلسلة الكبرى للعصور من البداية فنازلاً»[٨١]. وهذا نص مشكل البداية: «لا بد من وجود بداية»[٨٢]. إن التكوين الذي يسعى شلنغ إلى تأسيسه بصورة مختلفة تماماً عن التأسيس الديني التقليدي ليس له بداية (في الماضي) قابلة للتصور بصفة الأساس ولا يحيل إلى غاية في المستقبل بل إن شلنغ يبحث عن «لا أساس» أعني بدايةً تكون علة ذاتها. وهذا الأساس الذي لا أساس له هو الحرية التي أسس الإنسان بفعلها الأول تاريخ كل وجود بما في ذلك وجود ذلك الرب. وفي هذا المعنى بالتدقيق نجد مرتسماً في فلسفة العصور (الحقب) فكرة إنسانٍ ربٍ أو فكرة ربٍ إنسانٍ «ليس هو القديم وحده ولا هو الحادث والقديم بل هو كلا الأمرين من دون اختلاط بل سلسلة. وحتى يمكنه أن يتحقق فلا بد حينئذٍ من ألا يكون بعد موجوداً؟ والجواب: إنه ليس أبداً «إمكان تحقيق ذاته» (=أي ما هو بالقوة) «بل هو في الحين (ذاته متحقّقه بالفعل)»[٨٣]. ولا يكون تاريخ الطبيعة والإنسان بالنسبة إلى شلنغ قابلاً للتصور إلا في هذا الأفق. وفي سنة ١٨١٦ عاد شلنغ خطوة تأسيسية أخرى إلى الخلف:

«لقد قدمنا في المقام الأول وصف تاريخ الماضي وليس ذلك من بداية البشرية بل من الزمان المتقدّم على العالم إلى عصور العالم»[٨٤].

وهذا المشروع يرد:

١ ـ مشاكل نظريّة العلم التي كان شلنغ يريد أن يحدّد بها الفاصل بينه وبين مثالية فيشته[٨٥] وهو يخص هذه النظرية بشرط المقدمة القائلة «إن العلم والوجود كلاهما موجود في الآخر»[٨٦].

٢ ـ وتبقى مسائل تأويليّة الزمانية في جدول الأعمال. و(كتاب) **عصور العالم** في كل مراحل تخطيطه وكذلك مسألة الثقافات المعرفية خصّصت

---

(٨١) Ebd., s. 37.

(٨٢) Ebd., s. 16.

(٨٣) Ebd., s. 10.

(٨٤) Ebd., s. 139.

(٨٥) Vgl. Ebd., s.123.

(٨٦) Ebd.

للأشكال التي يقبل الزمان والتاريخ أن يعرفا بها ويعرضا عرضاً علمياً. «فالأزمان والعصور (. . .) وهكذا نشرع في قص تاريخ الماضي»[٨٧].

إن هذا الشكل السردي التأملي والفلسفي هو الذي آلت إليه فلسفة شلنغ التأملية في التاريخية لأبنية التاريخ الميتافيزيقية في المثالية الألمانية ولكل فلسفة مفاهيم في آن:

«وهكذا فبين أنه بقدر ما يتعذّر علينا أن نعرض عرضاً علمياً مسار حياة أحد الأفراد بالمفاهيم بقدر ما يتعذّر علينا عرض حياة العالم كله وحياة الرب (اللتين من البين أنّهما متواشجتان وهما حقاً تنتجان معاً مجرى الحياة بكامله) ومن ثَمّ ينتج لا شيئية كل محاولة لإرجاع العلم الأسمى إلى مجرد علم مفهومي. ولكن إذا كانت هذه المحاولة تذهب حتى إلى (الـ)تفاخر (صاحبها) بأنّها الثمرة التي لم يكن كل ما عداها إلا مجرد أزهار (معدّة إليها) فعليه ألا يغضب على الأقل من محدوديّة هذا الحكم الذي تقوم به الذات ذاتها. كما إن إيفاء عصرنا حقه شرطُه أنه علينا أن نعتبر تصور طبيعة التفسير الحقيقي لهذه الطبيعة. وبقدر ما يعود عصرنا إلى الماضي بقدر ما يتجاوزه، فعصرنا يريد التاريخ الحقيقي. وذلك بالذات ما قدمنا السعي لوصفه»[٨٨].

وإذا تابعنا شلنغ متقصين آثار فكره التاريخي بالعودة خطوتين أخريين إلى الوراء، اكتشفنا أنه هو ذاته في فلسفته الأسبق قد سلك سبلاً أخرى أكثر من جلّ المثاليين الألمان. إن فلسفته الوضعية العقلانية النقدية المتأخرة لا تعني أي قطيعة مع ما تقدم عليها إلا بوصفها تعرف كنظرية «فلسفة سلبية»، ولكن هذه العلة بالذات ليست تجريبية. أما الفلسفة الإيجابية فهي «قبلية». ذلك أن شلنغ يميز «الفلسفة السلبية» بصورةٍ تناسب (ص ٢٤٣) الفلسفة الإيجابية (الوضعية) التي هي كما يتبيّن من شرح متأخر «تجريبية قبلية» أعني «قبلية التجريبية» أو هي تجريبية القبلي في حدود كونها تثبت الأول بالأخير بوصفه الرب الموجود. فبالنظر إلى العالم تكون الفلسفة الإيجابية علماً قبلياً لكنها مستنتجةٌ من الأول. وهي بالنظر إلى الربّ علم ومعرفة

---

(٨٧) Ebd., s. 130; vgl. s.112. Hervorh. Nicht im Orig.

(٨٨) Ebd., s. 130. Hervorh. Nicht im Orig.

بعدية، إن التجربة التي هي سعي إلى الفلسفة ليست مقصورة على كونها تجربة يقينية بل هي كلّ التجربة من بدايتها إلى غايتها»[٨٩].

«التجربة العيانية» و«نزعة التجريبية العيانية» تمثلان غرضين مركزيين في فلسفة شلنغ وأخيراً وليس آخراً في تفلسفه في التاريخ. وفي سنة ١٨٢٧ رافع شلنغ عن «مفهوم أسمى للتجريبية» في سياق دفاعه عن فرنسيس بيكون وبفارق حاد مع أحكام هيغل السلبية حول المعرفة العيانية:

«ذلك أنه إذا كان الأسمى الذي يمكن أن تصل إليه الفلسفة حسب التوافق العام حتى بالنسبة إلى من يفكر بصورة مختلفةٍ إلى حدّ الآن ينبغي أن يكون إدراك العالم باعتباره منتجاً ومخلوقاً بحرية، فإن الفلسفة من ثَمّ ينبغي باعتبار الأمر الأهمّ الذي يمكّنها البلوغ إليه أو الذي ينبغي لها أن تبلّغه هو العلم التجريبي. ولا أعني به العلم التجريبي بالمعنى الصوري بل بالمعنى المادي للكلمة أعني أن الأسمى نفسه يكون بمقتضى طبيعته مما يتصف بالتجريبية»[٩٠].

وفي بداية عقد سنة ١٨٣٠ أكد شلنغ في تأسيسه للفلسفة الوضعية أن هذه الفلسفة توجد في علاقة «التوافق الأكثر سلمية وصداقة» (مع التجريبية) ثم دقّق فهمه للتجريبية قائلاً:

«و(الآن) كيف تصدر النزعة التجريبية (. . .) من التجربة؟ فـ(لاشك) في أن التجربة مفهوم ذو طبقات أوسع، فإذا كان على الفلسفة أن تنطلق من التجربة بكل سعتها حتى تصل إلى مفهوم الذات الأسمى فكيف يمكن أن يوجد أمل في ترك هذه الطريق؟ فهل عليها أن تنطلق من واقعة الوعي؟ إنها بذلك تستثني من الآن فصاعداً كل العالم الخارجي من ملاحظتها (العلمية)»[٩١].

أما إذا كان القصد بـ «التجريبية» الاقتصار على الوقائعي «فإنه علينا أن نلاحظ أن العملية «قد اكتملت بكيفية ما مع الطبيعة» وخُتمت. وإذا

(٨٩) Schelling, *Philosophie der Oenbarung: Erster Teil* (1854), SW XIII, s. 130.

(٩٠) Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), SW X, s. 199.

(٩١) Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Münchener Vorlesung SW 1832/33 und SS 1833, GPPh, s. 275.

وجد عالم أسمى من الطبيعة كذلك فإنه سمو ما يوجد في الطبيعة من موضوعي تمّ تجاوزه. إن عمليّة العالم العامّة تستند (هكذا) على تقدّم الذاتي على الموضوعي وانتصار متناهٍ عليه. لكننا نتوق بالنسبة إلى هذه الوقائع لعبارة كلية الصحة كالتي على الفلسفة البادية أن تعرضها في الصدارة ومن ثَم من دون افتراض (أي) شيء (آخر)»(٩٢).

توجد ضروب من سوء الفهم في كتابة تاريخ المثالية الألمانية أدّت إلى الزعم بأن شلنغ المتأخر كذب شلنغ المتقدّم. وهي دعاوى تجانب بحركتها الوقائع حتى إن الثيولوجيا الكاثوليكية قد نسبت إلى نفسها شلنغ المتأخر في عقدي ١٩٦٠ و١٩٧٠. وأخيراً وليس آخراً فإن الكثير من المتأولين قد زعموه غالباً بتسرع قريباً من كنط أو من هيغل وقارنوه بهما. لكن نظرةً مدبرةً إلى شلنغ الباكر يمكن أن تزيل هذه الضروب من سوء الفهم:

١ ـ وفي تأملات نقدية باكرة حول موضوع فلسفة التاريخ كان بعد بينا أن شلنغ ـ بخلاف التنوير وكنط وهيغل ـ قد شكّك في المجاز المفهومي من الفلسفي إلى التاريخي ورفض جواباً وضعياً عن سؤال «هل فلسفة التاريخ ممكنة؟»:

«لا توجد فلسفة ممكنة للتاريخ (. . .) ومن ثَمّ فما يقدر قبلياً وما يحدث بمقتضى قوانين ضرورية ليس موضوع تاريخ. وبالعكس فإن ما هو موضوع تاريخ لا يمكن أن يقدر قبلياً»(٩٣).

وتنص هذه النظرية في صيغة أخرى:

«١. ما ليس بذي مجرى متوالٍ توالياً تقدمياً ليس موضوعاً للتاريخ (. . .)؛

٢. وحيث توجد آلية لا وجود للتاريخ. وبالعكس فحيث يوجد تاريخ لا وجود للآلية (. . .)؛

٣. حيث تكون نظرية قبليّة ممكنة لا يمكن أن يكون موضوع تاريخ؛

(٩٢) Ebd., s. 248 und 272.

(٩٣) Schelling, *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* (1797), AA I, 4, s. 183-185; SW I, s.466f.

٤. وبالعكس فلا تاريخ إلا لما لا نظرية قبلية له؛

٥. ومن ثَم فإذا كان الإنسان له تاريخ (بعدي) فإنّه ليس له تاريخ إلا لكونه لا (قبلي) له. وبإيجاز فلأن الإنسان لا يوجد مع تاريخه بل إن تاريخه ذاته لا ينتجه إلا هو؛

٦. (إذا) كانت فلسفة التاريخ تبلغ إلى درجه علم التاريخ علماً قبلياً فإن أي فلسفة في التاريخ ممتنعة (. . .) وذلك ما كان علينا بيانه»[٩٤].

والإنسان لا يأتي بتاريخه معه بل هو ينتج تاريخه: وهذا الموضع عرف بفضل فكر تاريخي لم يسلك طريقه بالاستناد إلى إشارات العقلانية بل بالاستناد إلى نقدها. فالموضع القائل إن التاريخ قابل للمعرفة بالنسبة إلى الإنسان لكونه صانعه نجدها عند جيوفاني فيكو في نشرة (ص ٢٤٤) كتابه لسنة ١٧٤٤ كتابه الذي ظهر أول مرة سنة ١٧٢٥ بعنوان: **مبادئ علم جديد حول الطبيعة المشتركة للأمم** (العنوان بالإيطالية: برنشيبي دي سيانزا نووفا إنتورنو ألا كوموني ناتورا داللي نازيوني). فيكون فيكو قد مهّد الطريق وهردر سار فيها[٩٥] ـ ولم يكن الكتاب عملاً عظيماً في فلسفة التاريخ لكنه كان ذا تأثير عظيم على الفكر التاريخي بما في ذلك في ألمانيا كالحال مثلاً عند غوته ولاحقاً عند ماركس. وشلنغ لا يشير إلى فيكو بما في ذلك في دروسه حول تاريخ الفلسفة الحديثة. لكنّه يكثر الإشارة إلى هردر في سياق النظرية التاريخية[٩٦].

٢. لم يكتشف شكل التاريخ في الميثولوجيا[٩٧] إلا شلنغ صاحب الفلسفة الوضعية ـ فلسفة الميثولوجيا والتجلي ـ التي:

١ ـ تخلت عن التحليل المفهومي العقلاني.

٢ ـ والتي هي بداية القص العظيم الوحيد غير المتقطع: وذلك هو تاريخ الحرية.

---

(٩٤) Ebd., AA, I. 4, s.187-190; SW I, s.470-473. Vgl. *Die entsprechende Passage im System des Transzendentalen Idalismus* (1800), SW III, s. 589.

(٩٥) Vgl. dazu Schelling, SW XI, s.229.

(٩٦) Vgl. Schelling, SW I, s.5, 10, 14, 26 31 56, 195; SW VI, s.454.

(٩٧) Vgl. Zum Muthos in Schellings Philosophie Knatz 1999.

«إن الميثولوجيا تجعل التاريخ يبدأ بخطوته الأولى التي تخرجه من سلطان الغريزة وتدخله في مجال الحرية مع فقدان العصور الذهبية أو مع الخطيئة أعني مع أول ظهور للتحكم»[٩٨].

إن هذه القضية البرنامجية من نسق المثالية المتعالية لسنة ١٨٠٠ يمكن أن تمثّل تلخيصاً لاهتمامات شلنغ المعقدة كلها: الخطيئة الموروثة والميثولوجيا والتاريخ والحرية هي الاختام التي بمقتضاها كتب منذ فترة دراستة في توبنغن حول التاريخ:

«كويد سوموس وكويدنام فكتوري جنيمور؟ أوردو كويس داتوس؟ ماذا نحن ومن أجل أي حياة ولدنا؟ وما النظام الذي يوجد؟»[٩٩].

وبهذا الشعار الذي هو شاهد مأخوذ عن كتاب **ساتورائي** لبارسيوس فلاكوس، قدّم لنا طالب توبنغر الشاب سنة ١٧٩٢ مفتاحاً أولاً لفكره. وما كان يعنيه بعد في رسالة التأهيل التي قدمها بعنوان **محاولة في تأويل فلسفي نقدي لأقدم قضية فلسفية من كتاب التكوين الثالث حول الانبجاس الأول لطابع الإنسان الشرير** (البحث باللاتينية: أنتيكويسمي دي بريما مالوروم هومانوروم أوريجيني) هو «ملاحظة الطبيعة الإنسانية العامة، وفيه بالذات ينبغي البحث عن الأصول الأخيرة لتاريخ البشرية»[١٠٠].

وقد اكتشف[١٠١] شلنغ في ذلك بعد وباكراً إشكاليته التي اكتفت بالتراجع إلى الخلفية وبصورة مؤقتة وراء مواضع أخرى من إشكالياته في زمن فلسفة الطبيعة والفلسفة المتعالية. إلا أن مشكل تاريخية الطبيعة الإنسانية بقي مركزياً وهو يحدد ـ بصرف النظر عن التغيّرات في حلول المشاكل ـ بقيّة فكره:

«إن الاضطراب المضجر (...) بخصوص الطابع الشرير للبشرية

(٩٨) Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s. 589.

(٩٩) Schelling, *De malorum origine* (1792), AA I, 1, s.61; Übers, Ebd., s.104; SW I, s. 2.

(١٠٠) Ebd., s. 126.

(١٠١) Jacots, 1993, s. 209, «sieht in der Magisterarbeit, der 1793 Übers Mythen, historische Sagen un Philosopheme der ältesten Welt folgt, das erste eschichtskonzept des Deutschen Idealismus».

التي كان لها النصيب الأكبر في قتل ثقافتنا يمكن أن يعالجها كل من كان يهمه أمر البشرية بحق ويريد أن يعنى بها. ويوجد مشكلٌ كبير وعويص: كيف يمكن لبداية ثقافتنا التي وضعت لنا بحرية أعني العقل أن تكون كذلك بداية الطابع الشرير للإنسان، ولماذا كنا حينئذٍ سعداء بصورة خارقةٍ للعادة كما نكون بكل استعمال للعقل وهو ما يعني في الواقع: أننا كنا لا نزال بعيدين عما نملك من الكرامة الأسمى»(١٠٢).

إن حلّ المشكل هذا الذي بدا ممكناً هنا وخلال بعض السنوات هو الذي سيولد الشك ضد شلنغ. فذلك يعني في المقام الأول بصورةٍ مفخمة في الفقرة السابعة «أنه إذا كان يمكن أن نعبر عن ذلك بالكلام عن العصور أن ترجع ثانية إلى ما كان ذات مرة عصراً ذهبياً (. . .) لكن ذلك لا يكون إلا بشرط أن يكون بقيادة العقل وتوجيهه»(١٠٣).

إلا أن ملخص الإشكالية في رسالة التأهيل لم يسقط في النسيان:

«إن تاريخ الجنس البشري كله (. . .) بدأ مع سقطة الخطيئة أعني مع فعلنا التحكمي النزوي الأول. وهو ينتهي مع مملكة العقل أعني عندما يزول كل تحكم نزوي من على وجه الأرض»(١٠٤).

من نحن؟ إن سقطةَ الخطيئة ليست عند شنلغ موضوع تأمل لاهوتي أو نقد أخلاقي. إنها بالأحرى تؤدّي بالنسبة إلى بناء نظرية التاريخ كلها ونظرية الحرية وظيفة الشرط الضروري. إن سقطةَ الخطيئة هي فعل الحرية الأول فعلها الذي كوّن التاريخ تاريخ البشرية وتاريخ الآلهة والرب. «فمن دون هذه الواقعة غير المسبوقة بالفكر لا يمكن أن يوجد تاريخ»(١٠٥). وليس لهذا التاريخ أي علة عدا ذاته إنه منفتح بفضل الحرية وهو ذو هدف لكنه لا نهاية له.

وبرؤية شلنغ هذه لا تتبين القضايا الباكرة حول الميثات، والملاحم التاريخية، والقضايا الفلسفية للعالم الأقدم سنة ١٧٩٣(١٠٦) بوصفها سوء

---

(١٠٢) Schelling, *De malorum origine* (1792), AA I, 1, s.140f.

(١٠٣) Ebd., s.147.

(١٠٤) Ebd., s.166.

(١٠٥) Schelling, *Urfassung der Philosophie der Oenbarung* (1831/1832), UPhO, s.238.

(١٠٦) Vgl. zur Symbol-und Mythostheorie beim frühen Schelling Griffero 1994.

استيعاب عند أحد الشباب بل هي دليل طريق نحو فلسفة تاريخ تامة الفرادة. فبالنسبة إلى «مفهوم التاريخ الميثولوجي» يعني هنا أن الميثولوجي هو «ذلك التاريخ الذي يتضمن ملاحم زمان لم ترسم فيه أي واقعة كتابياً بل كل واحدةٍ منها كانت لا تتوالد إلا شفوياً»(١٠٧). وضدّ الحط من قيمة الأسطوري (الميثي) قال شلنغ: كل تاريخ «تعين حسياً من خلال أي حقيقة (ص ٢٤٥) يمكن على الأقل بالنسبة إلى الوضعيات الرئيسة منه أن يكون تاريخاً صادقاً»(١٠٨).

إن التاريخ الذي علينا كتابته وتفسيره ينبغي أن يبدأ بالأساطير إذا كان المراد القدرة على تفسير إمكان التجلي (الوحي) في الأديان الوحدانية.

وليس من مبالغة التقويم لإنجازه في فلسفته التاريخية عندما أثار شلنغ في فلسفته للتجلي المتأخرة «خلال الانتقال إلى الكلام على فلسفة الميثولوجيا» أنه بواسطة هذه النظرية «حول عملية غير تحكمية وضرورية تمكّن من فهم الميثولوجيا» قد حقّق «بالنسبة إلى تاريخ البشرية واقعة تامّة الجدّة حيث كان التاريخ إلى الآن مكاناً خالياً سيملأ مكاناً لم يرتق إليه أي تأريخ مكان الزمان المتقدّم على التاريخ بأوسع معاني الكلمة. وإذا سألنا ما الذي كان يشغل البشرية في ذلك الزمان الذي ليس لنا عليه أي شهادة موثّقة يقينية حول أي حدث خارجي يكون الجواب كما يلي: كان ذلك الزمان الهادئ المتقدّم على التاريخ مليئاً بتلك الاضطرابات المهولة في وجدان البشر وفي وعيهم الاضطرابات التي أنتجت تصورات آلهة الشعوب أو صاحبت إنتاجها»(١٠٩).

إن نظرية شلنغ في التاريخ تشغل منزلة وسطى بعد **نسق فلسفة المثالية المتعالية** وقبل دروسه المتأخرة حول **فلسفة الميثولوجيا** و**فلسفة التجلي** هي منزلة فلسفة الهوهوية (الوحدة) التي ركز فيها على فكرة المطلق. فكانت فلسفته في التاريخية يزداد بصورة دائمة اكتشافها لبرنامجها، فليست مبادئ التأسيس هي التي تتغيّر بل مناهجه. فبفضل توسيعه مفهوم

---

(١٠٧) Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), AA I, 1, s. 195f.; AA I, 1, SW I, s.43f.

(١٠٨) Ebd., s. 230; SW I, s.71.

(١٠٩) Schelling, *Philosophie der Oenfabrung*: *Erster Teil* (1854), SW XIII, s. 380f.

التاريخي التقليدي في تواريخ متعدّدة للأشكال الرمزية كتاريخ اللغة والأساطير والأديان والفنون والدول أنطق شلنغ التاريخي في تعيناته(*).

إنّ تصوّر التاريخ هذا تضمنته بعد دروس شلنج حول مناهج الدراسة الأكاديمية سنة ١٨٠٣. فهذه المناهج تكون نسقاً موسوعياً(١١٠) يفهم في شكل ميتافيزيقا جديدة. والميتافيزيقا تستند «إلى حاسة إدراك الجملة» إنها «نقيض الآلية إنها كيفية الإحساس وكيفية الفكر وكيفية الفعل»(١١١). وكان موضوع الدروس «العلم الحقيقي (. . .) حيث لا يكون الفرد هو الذي يعلم بل العقل»(١١٢). إن فلسفة شلنغ في الهوهوية (الوحدة) تعود بالإبستيمولوجيا التي كان لها منذ كنط مقام الفلسفة الأولى إلى أنطولوجيا العلم (انظر الفصل الرابع: المعرفة والعلم).

وعلى هذا الأساس التأملي جعل شلنغ التاريخ موضوع فكر واقتضى ذلك «جعل الماضي ذاته موضوعاً للعلم» بدلاً من وضع معرفته مكان العلم نفسه. فبفضل العلم التاريخي بهذا المعنى سيفتح المدخل إلى الأصل»(١١٣). وهو قد جعل التاريخ غرضاً لبحثه بمنظور ضرورة مزدوجة. فالتاريخ ضروري عملياً لأن الفلسفة ليست «عرضاً مباشراً وعلماً للعلم الأصلي» إلا «بصورة مثالية لا فعلية» «والعرض الفعلي للعلم الأصلي ذاته» بواسطة «أي علم آخر» على أساس تشتته وتعدده ليس نابعاً من الأفراد بل هو لا ينبع إلا من البشرية كلها «وحتى بالنسبة إلى الإنسانية كلها فإنه لا يتحقق إلا بفضل حدس عقلي يبصر التقدم اللامتناهي باعتباره حاضراً». والكل يصبح ممثلاً بفضل التاريخ، وليس التاريخ ما هو قانوني وعقلي وما هو خاضع للمفهوم ولا هو الخالي من القانون بإطلاق بل هو ما هو مرتبط بالضرورة من حيث هو كل مع ظاهر من الحرية عند الأفراد». والتناقض الذي يمكن أن نحكم بوجوده بين «التأريخ»

(*) هنا لا بد من الإحالة إلى قسمة الباب الأول من المقدمة إلى قسم الجغرافيا والمناخ وقسم تاريخ الأساطير والأديان وأهمية المقارنة مع الحل الذي يقدمه شلنغ كما نبين ذلك في الضميمة.

(١١٠) Schelling, *Vorlesungen über das akademische Studium* (1803), SW V, s. 247.

(١١١) Schelling, *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), SW VIII, s.7 und 10.

(١١٢) Schelling, *Vorlesungen über das akademische Studium* (1803), SW V, s.224.

(١١٣) EBd., s. 226 f.

والفلسفة أعني بين العلوم الوضعية والفلسفة «لا يوجد إلا ما تصورنا التاريخ سلسلة من الوقائع أو مجرد ضرورة تجريبية» ولم نر أن كل فعل فردي مشروط بتلك الضرورة نفسها التي أصلها المطلق. ويعرف شلنغ العلاقة بين التاريخ والفلسفة تعريفاً آخر: لا يمكن «للتأريخ» ذاته أن يكون علماً إلا أن كل «العلوم الحقيقية تأليفات بين الفلسفي والتأريخي». إن التاريخ والفلسفة «يتقاسمان المنزلة نفسها»[١١٤] بنظرهما إلى المطلق.

كان شلنغ يخاصم (أصحاب) ذاتوية التاريخ العملي التي يرى ذورتها في «الذرائعية التاريخية» في عصره «والتي تمارس ظاهر من الاستدلال حول الوقائع وتتلاعب بصور خطابية خاوية من جنس تقدّم الإنسانية المتواصل (المزعوم) أو إلى أي حد صرنا في الغاية أسياداً». كان مؤلف الدروس يريد «تأريخاً» ينبغي أن يكون «مستقلاً عن كل علاقة ذاتية ومتحرراً منها في فكرته الأسمى». إنه يريد تاريخاً يكون «مرآةً لروح العالم» مرآةً «للقصيد (الشعري) الخالد قصيد العقل الإلهي»[١١٥].

إن عملية التاريخ تبدأ كما بيّن شلنغ بدقة في مصنفه **حول بحوث في ماهية الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩ بتحويل «الوجود المتقدم على الفكر» إلى عالم وواقع وفي الحقيقة من خلال الحرية التي لا تفترض أي أساس متقدّم عليها بل هي «اللاأساس». إن الصوغ الأكثر جذريةً لهذه القضية النظرية استودعها شلنغ (ص ٢٤٦) سنة ١٨١٠ في كتاب مذكراته اليومية: **الإنسان هو الطبيعة الصانعة للإله. ومن ثم فالطبيعة فيه هي الإله الصانع. لكن الله ليس مجرد مصنوعٍ بل هو تاريخي**[١١٦].

وهكذا فشلنغ قد فتح حقلاً فشلت فيه حسب حكمه ميتافيزيقا التاريخ العقلانية التقليدية. لذلك فإن النظرية التاريخيّة التي سعى إليها قد قطعت مع المناهج التقليدية لبناء التاريخ بناء تأملياً عقلياً. لكن البديل الذي كان يطلبه لا يعني «اللاعقلانية» بل إن الأنساق العقلانية والمنطقية بقيت عنده، ما **لا** بد منه في المفروضات التاريخية والنسقية لفهم الواقع.

---

(١١٤) Ebd., s. 307.

(١١٥) Ebd., s. 308-311.

(١١٦) Schelling, *Philosophische Entwürge und Tagebücher,* Bd. 1, 1809-13. Philosophie der Freiheit und er Weltalter, (TGB), s.43

لكنها لن تصبح خاطئةً إلا عندما تستثني الوضعي (من المعرفة)(*) وتدّعي أنّها تقوم مقامه[117]. وبالتطابق مع ذلك فقد جاء في **المدخل إلى فلسفة الميثولوجيا** التي هي بمقتضى عنوانها الثاني عرض علمي للفلسفة العقلانية الخالصة سنة ١٨٥٤ في آن عودة إلى غرض «الفلسفة السلبية»:

«إن فلسفة حقيقية للتاريخ ممتنعة بالعلم العقلي بالرغم من أننا قد سلمنا بأن فلسفة التاريخ لها وجهها السلبي»[118].

هنس يورغ زندكولر

أدبيات للتوسع في البحث

Baumgartner, Hans Michael. «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie.» *Deutsche Zschr. f. Philosophie*: vol. 12, 1987.

Blumenberg, Hans. *Die Legitimitader Neuzeit*. Frankfurt/AM.: Suhrkamp, 1966.

Bourgeois, Bernard. «Philosophie de l'Histoire Mondiale.» dans: Bernard Bourgeois. *L'Idéalisme Allemand : Alternatives et Progès*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Metzler, 1983.

Manuel, Frank E. *Shapes of Philosophical History*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1965.

حول هردر

Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Hogarth, 1976.

(*) لا بد هنا من التنبيه إلى أهمية نص ابن خلدون حول بُعد الفلاسفة عن المعرفة التاريخية وظنهم أن العلم من جنس الفقه تشريع مسبق للواقع وليس تشريعاً مستنداً إلى معرفته الوضعية.

(١١٧) Schelling, *System der Weltalter* (1827/1828), SdW, s. 12.

(١١٨) Schelling, *Einleitung der Philosophie der Mythologie (Darstellung der rein rationalen Philosolphie)* (1854), SW XI, s.568.

Clark, Robert Thomas. *Herder: His Life and Thought*. Berkeley: University of California, 1955.

Heise, Jens. *Johann Gottfried Herder zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2006.

Herz, Andreas. *Dunkler Spiegel, helles Dasein: Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders*. Heidelberg: Universitätsverlag, 1996. (Beitrage zur neueren Literaturgeschichte)

Koepke, Wulf (ed.). *Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge*. Columbia, SC: Camden House, 1996.

Pascal, Roy. «Herder and the Scottish Historical School.» *Publications of the English Goethe Society*: vol. 14, 1939.

Pross, W. «Einführung und Kommentar.» in: Johann Gottfried Herder. *Geschichtsphilosophie Werke Bd. 3*. München: Carl Hanser, 2002.

Rathmann, Janos. *Zur Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978.

حول كنط

Holz, Harald. *Geist in Geschichte: Idealismus-Studien*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. 2 vols.

Vol. 1: *Immanuel Kant: Die systematische Kernidee in der Geschichte*.

Vol. 2: *Fichte, Schelling, Hegel: Die Macht der Idee im konsystematischen Monolog*.

Kaulbach, Friedrich. «Welchen Nutzen Gibt Kant Der Geschichtsphilosophie?.» *Kant-Studien*: vol. 66, no. 1, 1975.

Kleingeld, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1995. (Epistemata. Reihe Philosophie; Bd. 165)

Muglioni, Jean-Michel. *La Philosophie de l'histoire de Kant: La Réponse de Kant à la question: qu'est-ce que l'homme?*. Paris: Hermann, 1993. (Hermann philosophie)

Simmel, Georg. «Die Probleme der Geschichtsphilosophie.» in: Georg Simmel. *Gesamtausgabe, Bd. 9: Kant/Die Probleme der Geschichtsphilosophie.* Frankfurt/AM: Suhrkamp Verlag, 1997.

Weyand, Klaus. *Kants geschichtsphilosophie; ihre Entwicklung und ihr Verhazur Aufkla.* Köln: Kölner Universita, 1963. (Kantstudien. Erga85)

حول شلنغ

Baumgartner, Hans Michael. «Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie.» in: Ludwig Hasler (ed.). *Schelling, seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte: Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1981. (Problemata; 91)

David, Pascal. *Schelling: De l'absolu à l'histoire.* Paris: Presses universitaires de France, 1998.

Jacobs, Wilhelm G. *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 29)

Jacobs, Wilhelm G. «Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling.» in: Hans J. Sandkühler, ed., *Weltalter - F. W. J. Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie.* Hamburg: Meiner, 1996. (Dialektik; 2/1996)

Jacobs, Wilhelm G. «Das Universum als Geschichte, als moralisches Reich: Zum Verhältnis von Ethik und Geschichte bei Schelling.» in: Domenico Losurdo, ed., *Geschichtsphilosophie und Ethik.* Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1998.

Knatz, L. «Schellings Welt der Geschichte.» in: Hans J. Sandkühler, ed., *Weltalter - F. W. J. Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie.* Hamburg: Meiner, 1996. (Dialektik; 2/1996)

Sandkühler, Hans J. (ed.). *Weltalter - F. W. J. Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie.* Hamburg: Meiner, 1996. (Dialektik; 2/1996)

Sandkühler, Hans J. «Die Philosophie der Geschichte.» in: Hans JSandkühler, ed., *F. W. J. Schelling.* Stuttgart; Weimar: Metzler, 1998.

Bautz, Timo. *Hegels Lehre von der Weltgeschichte: zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*. München: Fink, 1988. (Die Geistesgeschichte und ihre Methoden; Bd. 15)

Bubner, Rüdiger und Walter Mesch (eds.). *Die Weltgeschichte–das Weltgericht? : Stuttgarter Hegel-Kongress, 1999*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; 22)

Hespe, Franz «Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewuβtsein der Freiheit» Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte.» *Hegel-Studien*: vol. 26, 1991.

Hyppolite, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983. (Points Essais)

Lucas, Hans-Christian und Guy Planty-Bonjour (eds.). *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 10)

Maurer, Reinhart Klemens. *Hegel und das Ende der Geschichte*. Freiburg: München: K. Alber, 1980.

Perkins, Robert L. (ed.). *History and System: Hegel's Philosophy of History*. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.

Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976.

الفصل التاسع

الدين ومفهوم الرب (ص ٣٤٩)

١ ـ خصومة وحدة الوجود وتطور فلسفة الدين(*)

مثلت الخصومة التي دارت حول وحدة الوجود (١٧٨٥ ـ ١٧٨٩) والتي حُسمت بفضل اكتشاف يعقوبي انتساب لسنغ المزعوم إلى النزعة السينوزية مثّلت حدثاً مهماً في حياة ألمانيا الفلسفية والثقافية. فقد أسهمت هذه الخصومة إسهاماً حاسماً في فلسفة فيشته وشلنغ وهيغل. ولو اكتفينا بتمييز غير دقيق لقلنا إن كنط قد انضم في هذه الخصومة إلى صف يعقوبي وابن مندل عندما حاول أن يبين أن مثاليتَه المتعالية بخلاف (فلسفة) سبينوزا لا تؤدّي إلى الإلحاد ولا إلى الجبريّة ولا إلى العدميّة. إن تأويل السبينوزية هذا يعارضه هردر وغوته ـ وبعدهما جيل المثاليين كله ـ إذ هم يرون في السبينوزية حماية ضد العدمية. وكانت نقطة البداية بالنسبة إلى الخصومة حول سبينوزا صيغة لسنغ الموجود هو مطلق الشمول (=وحدة الوجود)

(*) لعلّ خصومة وحدة الوجود من أهم النقاط التي تجعل المقارنة مع ابن تيمية أمراً مهماً في هذه المحاولة، فأهمّ معاركه مع التصوف كانت مع تصرف وحدة الوجود. لكن هذه الخصومة تبين أن وحدة الوجود ليست صوفية فحسب بل هي بالجوهر فلسفية، وهو أمر لم يخف عن الغزالي كما هو مبين من رده المواقف الباطنية إلى أسسها الفلسفية في كتابه **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**. ثم إن سبينوزا يمثل همزة وصل بين الشرق والغرب لما في فكره من آثار واضحة للرشدية وللكلام الإسلامي بتوسط ابن ميمون وغيره من متكلمي العصور الوسطى المسيحية واليهودية الذين كانوا شديدي التأثر بالفكر الإسلامي الفلسفي والكلامي سواء كانت صلتهم به له أو عليه. والفكرة الأساسية في وجه الشبه هي فهم دلالة الوحدة العميقة للتصوف والكلام والفلسفة في مسألة وحدة الوجود عندنا وفي المثالية الألمانية.

«هان كاي بان hen kai pan» التي لخّص فيها التصوّر الجديد لخالقية الطبيعة وحيويتها. إن تأويل سبينوزا بوصفه قائلاً بـ «وحدة الوجود» أثار النقاش حول مفهوم الحرية يستند إلى التوفيق بين الإنسان والكون كله. وكان ذلك في نظر يعقوبي وابن مندل غير ملائم للوصل (لوضع جسر) بين الذات والموضوع وبين ما ينبغي أن يكون (الواجب) وما هو كائن (الوجود) وبين الإنسان والطبيعة. والقائلون بالتوفيق كانوا معارضين للقول بمفهوم استقلال الإنسان عن الطبيعة. وقد انضم كنط ولكن كذلك فيشته وهيغل في أعمالهما الفلسفية الأولى إلى جانب القول بمفهوم التوفيق (بين حرية الإنسان وحتمية الطبيعة). إذاً فلا بدّ أولاً من فهم لِمَ كانت فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين وثيقتي الاتصال بمفهوم الاستقلال عند كنط وكذلك في المثالية الألمانية(*)؟ ففيشته وهيغل ـ وإلى حد دون ذلك شلنغ ـ ارتبطاً بالقول بمفهوم الاستقلال. وقد تبنى فيشته في نقده للتجلي (الوحي) موقف كنط من مفهوم الرب مشرعاً خلقياً يتطابق مع استقلال العقل الخلقي بوصفه معياراً لشرعية الدين المنزل (دين التجلي). أما هيغل فقد أسّس فلسفته الدينية في المقام الأول على مفهوم الاستقلال وأثار في شذرات بارن (١٧٩٣ ـ ١٧٩٦) مسألة العلة التي جعلت المسيحية الأولى تفشل (حسب رأيه) وتتحوّل إلى نوع من دين السلطة الوضعي(**). ثم حاول لاحقاً في فلسفته الدينية تصوّر مواقف التوفيق بين الرب واستقلال الإنسان بوصفهما مقوّمين من مفهوم للحرية شامل.

٢ ـ كنط

فلسفة كنط الدينية أكثر من مجرد ضميمة لفلسفته الخلقية، إنّها تمثّل الشرط الذي يجعل الفلسفة الخلقية ممكنة. فكنط ينسب إلى الدين دوراً خارقاً للعادة وجدارة من جنس جديد، ذلك أن برنامج فلسفته الدينية

(*) مهم أن يكون المشكل الذي انطلقت منه فلسفة الدين في المثالية الألمانية متصلاً وثيق الاتصال بمسألة وحدة الوجود وحرية الإنسان أو بصورة أدق بما بين هذين التصورين من تناقض. فهذه الإشكالية نفسها هي المحرك الأساس في فلسفة ابن تيمية.

(**) فكرة المسيحية الثانية المتخلصة من السلطة الكنسية أو دين السلطة الوضعي أي الإصلاح يبين أن تأثير الإسلام أمر مؤكد حتى وإن كان هيغل ينفي نجاح الثورة الإسلامية الممثلة عنده للمجرد ونجاح الإصلاح لتمثيله المعين.

يستند إلى بيان أن مصلحة حفظ العقل لذاته تكمن في الإيمان بشرعيته الدينية الذاتية له. فكنط لم يؤسّس ديناً عقليّاً بل هو أسس ضرورة دين العقل؛ إذ كان يريد قبل كل شيء أن يبين أن العقل يمثّل بالنسبة إلى ذاته سلطةً غير مشروطة، ويوجد عنده تناسق وثيق بين العقل النظري والعقل العملي والنظرية الدينية، ففي تصدير الطبعة الثانية **لنقد العقل الخالص** أعلن كنط: «فقد كان علي أن أرفع العلم حتى أترك للإيمان مكاناً». إن ما كان ينبغي رفعه من العلم للإبقاء على محل للدين فاقد للشرعية لأنّه لا يحترم حدود قدراته المعرفية المتناهية. وقد بيّن كنط ذلك بوضوح في نقده لأدلة وجود الله نقده الذي يقبل القراءة باعتباره نقداً لتجاوز قدرات العقل المعرفية. وفي هذا المضمار فقد ردّ كنط كل أدلة وجود الله التقليديّة بصورة حاسمة: الدليل الوجودي والدليل الكوني والدليل اللاهوتي الطبيعي. وعنده ألا وجود لدليل ممكن على وجود الله بقصد نظري، أما ما يصح بالنسبة إلى البرهان على وجود الله فإنه يصحّ على كل المجال المتجاوز للحسّ أي كل ما هو مجال الميتافيزيقا. ووجود الله أو ما يتجاوز الحس كلاهما لا إمكان لمعرفته، وذلك «لأننا لا نستطيع أن نتجاوز إلى ما وراء التجربة الممكنة»[*][1].

وكان مفهوم الله قد حاز على دلالة إيجابية منذ **نقد العقل الخالص.** فكنط تصوره باعتباره «فكرة» تمثل «مفهوماً عقلياً ضرورياً» «لا يمكن أن يطابقه أي موضوع حسي موجود»[2]. والمعلوم أن للأفكار (عند كنط) وظيفةً إيجابية بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية. وهذه الوظيفة تتمثّل في التسليم بترابط نسقي بين المعارف بمقتضى قواعد توحيد محددة. فالأفكار تؤدّي عنده وظيفة المبادئ التنظيمية (التي للعقل) لا وظيفة المقولات التكوينية (التي للحصاة). والبحث عن التناسق والوحدة في

(*) في رده على الرازي بيّن ابن تيمية أن المعرفة العقلية لا يمكنها أن تتجاوز المحسوسية الممكنة. تجب المقارنة بين مفهومي المحسوسية الممكنة والتجربة الممكنة. والفرق بيّن لصالح حل ابن تيمية: لأنه لا يحصر التجربة في التجربة الحسية ويبقى على إمكانها من دون أن تكون مؤسِّسة للمعرفة العقلية وهو عين حل ابن خلدون الذي يعترف بوجود ما يسميه بالوجدانيات التي لا تنقال بالرغم من كونها تجرب وكونها لا تنقال يجعلها غير قابلة للعلم والتعليم.

(١) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787/2), B XX, XXI9.

(٢) Ebd., B 384, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), A 327.

المعارف التجريبية لا يكون ممكناً إلا بشرط افتراض أفكار ثلاثة: الوحدة المطلقة للذات المفكرة» و«الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرات» (ص ٢٥٠) و«الوحدة المطلقة لشروط كل موضوعات الفكر عامةً». وانطلاقاً من تطبيق شكل «قياسات العقل» على الوحدة التأليفية للحدس طور كنط «نسق الأفكار المتعالية». وقد ميّز كنط في هذا النسق فكرة الروح (النفس) أي «الوحدة المطلقة (اللامشروطة) للذات المفكرة» وفكرة العالم من حيث هو «الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرات (مع إمكانية الحرية فيها)» وفكرة الله باعتباره «الوحدة المطلقة لشرط موضوعات الفكر كلها عامة»[٣].

وكلام كنط عن الله كلام عنه باعتباره «مثالاً أعلى للعقل الخالص». فالعقل قادر على تصور مبدأ التحدّد التام لكل موضوع. وعندما يكون أحد الأشياء محدداً في علاقته «بجملة الصفات الممكنة كلّها فإنه يكون عادةً محدداً بالفكرة المجردة»[٤]. وفي مثل هذه الحالة نكون في علاقة مع المثال الأعلى للعقل الخالص ومن ثَمّ مع «كلٍّ لما هو الواقع (أومنيتودو رياليتيس)»[٥]. والذات أو الشيء الذي يحيط في ذاته بـ «كلٍّ لما هو الواقع» يسمّيه كنط مثالاً متعالياً. وهو يصفه بكونه «مفهوماً لموجود مطلق الوجود الفعلي (إنتيس رياليسيمي)» الذي يمثّل بالضرورة أساساً لكل ما هو موجود وهو يمثل «الشرط المادي التام والأسمى لإمكانه»[٦]. والعقل قادر على تصور «التحديد التام العادي لشيء من الأشياء» لكنه «لا يستطيع تصور وجود مثل هذه الذات». والأمر يكون متعلّقاً بمفهوم الله عندما نجوهر هذا المثال الأعلى ونشخصه. حينئذٍ يتم توحيد مفهوم الله مع مفهوم الجوهر الأصلي (أنس أوريجيناريس) الذي يُعرض باعتباره «نموذج (بروتوتيبون) كل شيء»[٧]. ومن حيث هو مثال أعلى أصبح لمفهوم الله وظيفة داخل العالم، ففقد بذلك مدلوله اللاهوتي التقليدي وأصبح الأساس الأخير الذي يحدّد

---

(٣) Ebd.

(٤) Ebd., B 602, A 574.

(٥) Ebd., B 604, A 576.

(٦) Ebd.

(٧) Ebd., B 606, S 578.

وحدة معرفة الطبيعة. وليس المثال الأعلى الذي تمثله الذات الأسمى إلا مبدأً تنظيمياً للعقل. وكل اقتران في العالم ينبغي رؤيته وكأنه صادر عن علة أصلية ضرورية مطلقة الرضا(٨).

وقد تقدّم كنط في نظرية مفارقات العقل من نقده للعقل الخالص خطوة أخرى أكثر مما حصل في نقد الأدلة على وجود الله. ففيها بيّن أن قبلية يقين الحكم في المعرفة تطابق نتيجة لما تحقق من تنازل عن العلم عندما يحاول هذا العلم تجاوز المجال الذي يكون فيه متعلقاً بالحدس. وقد استنتج كنط من نقد الأدلة على وجود الله ومن نظرية المفارقات أن نقد تجاوز القدرة المعرفية للعقل يؤدّي إلى تأسيس إيمان عقلي، وهو هنا يمثّل الرأي القائل إن العقل النظري يفشل في محاولة إثبات وجود الله. لكنّ ذلك لا يعني أنه لا يمكن أن يوجد إله بوصفه الذات الأسمى بل هو لا يعني إلا أن العقل النظري لا يستطيع له إدراكاً.

وقد أجاب كنط في **نقد العقل الخالص** عن سؤال الوظيفة التي تؤدّيها أفكار العقل الخالص في علم الإنسان. وهو لا يوجه اهتمامنا إلى الوجوه السالبة من الأفكار فحسب بل كذلك إلى خاصيتين إيجابيتين:

١ ـ فالأفكار مبادئ تنظيمية لوحدة علمنا.

٢ ـ ولها وظيفة في استعمال عقلنا العملي.

أخذ كنط في **قانون نقد العقل الخالص** العلاقة بين الأفكار ومصالح العقل العملية العلاقة التي سبق أن شرحها في الجدل وبين أن العقل له في أفكاره مصلحة عملية قبل أي شيء آخر. ومصالح العقل التأملية والعملية تقبل الرد إلى مسائل ثلاث:

١ ـ ماذا أستطيع أن أعلم؟

٢ ـ ماذا يجب علي أن أفعل؟

٣ ـ ماذا ينبغي أن آمل(٩)؟

(٨) Ebd., 674, A.619.

(٩) Ebd., B 833 A 805.

وحدة معرفة الطبيعة. وليس المثال الأعلى الذي تمثله الذات الأسمى إلا مبدأً تنظيمياً للعقل. وكل اقتران في العالم ينبغي رؤيته وكأنه صادر عن علة أصلية ضرورية مطلقة الرضا[٨].

وقد تقدّم كنط في نظرية مفارقات العقل من نقده للعقل الخالص خطوة أخرى أكثر مما حصل في نقد الأدلة على وجود الله. ففيها بيّن أن قبلية يقين الحكم في المعرفة تطابق نتيجة لما تحقق من تنازل عن العلم عندما يحاول هذا العلم تجاوز المجال الذي يكون فيه متعلقاً بالحدس. وقد استنتج كنط من نقد الأدلة على وجود الله ومن نظرية المفارقات أن نقد تجاوز القدرة المعرفية للعقل يؤدّي إلى تأسيس إيمان عقلي، وهو هنا يمثّل الرأي القائل إن العقل النظري يفشل في محاولة إثبات وجود الله. لكنّ ذلك لا يعني أنه لا يمكن أن يوجد إله بوصفه الذات الأسمى بل هو لا يعني إلا أن العقل النظري لا يستطيع له إدراكاً.

وقد أجاب كنط في **نقد العقل الخالص** عن سؤال الوظيفة التي تؤدّيها أفكار العقل الخالص في علم الإنسان. وهو لا يوجه اهتمامنا إلى الوجوه السالبة من الأفكار فحسب بل كذلك إلى خاصيتين إيجابيتين:

١ ـ فالأفكار مبادئ تنظيمية لوحدة علمنا.

٢ ـ ولها وظيفة في استعمال عقلنا العملي.

أخذ كنط في **قانون نقد العقل الخالص** العلاقة بين الأفكار ومصالح العقل العملية العلاقة التي سبق أن شرحها في الجدل وبين أن العقل له في أفكاره مصلحة عملية قبل أي شيء آخر. ومصالح العقل التأملية والعملية تقبل الرد إلى مسائل ثلاث:

١ ـ ماذا أستطيع أن أعلم؟

٢ ـ ماذا يجب علي أن أفعل؟

٣ ـ ماذا ينبغي أن آمل[٩]؟

---

(٨) Ebd., 674, A.619.

(٩) Ebd., B 833 A 805.

وهذا نصّ الجواب عن السؤال الثاني الذي له وجه عملي: «افعل ما بفعله تكون جديراً بأن تكون سعيداً»[١٠]. وفي قسم النص المتعلق بمثال الخير الأسمى أكد كنط «أن الله وكذلك الحياة الأخرى هما ممّا يفرضه علينا العقل الخالص بمقتضى مبادئ هي بالنسبة إلى العقل نفسه مفروضات لا يمكنه الانفصال عنها»[١١]. هل ينبغي أن نستنتج من هنا أن كنط يدعي التأسيس الثيولوجي لفلسفة الأخلاق؟ لهذا السؤال جواب وحيد لا لبس فيه:

«لن نعتبر الأفعال ملزمة لأنّها فروض إلهية بل هي تعتبر فروضاً إلهيةً لأننا (نشعر بأننا) ملزمون بها في باطننا»[١٢].

يرد كنط القول بأن الله هو شرط إلزامية قوانين العقل[١٣]. والدافع الخلقي لا يحدده حصراً إلا العقل وليس الثيولوجيا ولا الدين. أيكون كنط إذاً قد ضخم نظرته الخاصة للأخلاق بإضافة الإيمان بالله والحياة الأخرى إليها[١٤]؟ فحسب نظرية مثال الخير الأسمى ينبغي أن نؤمن بوجود إله وحياة أخرى لأنه لا يمكننا أن نأمل في حياة جديرة بالسعادة المناسبة لها إلا بهذا الشرط[١٥]. وفي كتابيه **نقد العقل العملي** سنة ١٧٨٨ و**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٨٥ تقدّم كنط في مشروعه الأول وعمق مشروعه الذي وضعه لعلاج مشكل تأسيس فلسفة الأخلاق والمجاز من فلسفة الأخلاق إلى الثيولوجيا الأخلاقية في قانون العقل الخالص. وفي **نقد العقل العملي** انطلاقاً من مفهوم العمل اهتم كنط بمشكل «هل يظهر (ص ٢٥١) اللامشروط في مجال العقل العملي»؟

وقد وجد كنط «لا مشروط العمل» هذا في القانون الخلقي الذي يصاغ بالأمر القطعي. إن وجود القانون الخلقي في ضمير الإنسان يصفه بكونه «برهاني اليقين»[١٦]. ويمثل القانون الخلقي في الضمير «واقعة

---

(١٠) Ebd., B 836f., A 808f.

(١١) Ebd., B 839, A 811.

(١٢) Ebd., B 847, A 819. Vgl auch den Kommentar von Heimsoeth 1971, s. 774f.

(١٣) Mohr 2004, s. 366f.

(١٤) Ebd., s. 368

(١٥) Ebd., s. 367

(١٦) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s.47.

العقل» بين تجارب العقل الخالص[١٧]. والواقعة تعني أننا ذاتٌ عملية عاقلة وأننا قادرون على العمل ومستقلون بحق عن كل الميول والمصالح الذاتية. وعندما يتكلم كنط عن «واقعة العقل» فإنه يشير بذلك أيضاً إلى كون الأخلاق لا تقبل التأسيس. فالقانون الخلقي الكلي الذي يسميه كنط قانون «العادات الخلقية» لا يقبل الاستنتاج لا من الحرية ولا من أي سلطة أخرى أعلى، والحرية هي بالأحرى الشرط الضروري للقانون الخلقي. وقانون العادات الخلقية أنها لا يمكن تصوّرها من دون الحرية.

ويستنتج كنط من ذلك أن أصل الحرية يوجد في ما يتجاوز الحس. الحرية هي «قدرة متجاوزة للحس»[١٨] بل إنه يذهب حتى إلى الكلام على «انفتاح عالم عقلي بفضل تحقيق الحرية التي هي من ناحية أخرى مفهوم متعالٍ ومن ثَمّ فهي تحقيق القانون الخلقي ذاته الذي هو غني بإطلاق عن أي أساس تجريبي»[١٩]. إن العالم العقلي هو الحياة المشتركة بين الكائنات العاقلة في حياتها المتجاوزة للحسّ والتي تتكوّن بفضل اتباع القانون الخلقي. إن الكائنات العاقلة تكون في وجودها المتجاوز للحس «مملكة الأهداف»[٢٠]. وفي هذه المملكة تجد الحرية محلها فيصبح الإنسان مفهوماً باعتباره «هدفاً بذاته».

لكن مسألة إمكانية نظرية إله فلسفية لم تحسم في الحقيقة مع اكتشاف واقعة الالتزام الخلقي، ففكرة القانون الخلقي ليس لها دلالة ثيولوجية لأنّها لا تشير إلى مصدر إلهي نبعت منه. لكنّنا نجد بعد في فلسفة كنط الخلقية مسلّمتين للعقل العملي لهما أهمية جوهرية بالنسبة إلى الدين.

فأما المسلّمة الأولى فهي مسلّمة خلود النفس[٢١].

وأما المسلّمة الثانية فهي مسلّمة وجود الله[٢٢].

---

(١٧) Ebd., s.31 und 47.

(١٨) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s.47.

(١٩) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s.94.

(٢٠) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s.433.

(٢١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s.122-124.

(٢٢) Ebd., s. 122-132.

والمعلوم أن فلسفة كنط الدينية تستمد مبادئها الأسمى من الأخلاق. وهي قد ظهرت أول ما ظهرت في سياقات خلقية وشُرحت في فصل «جدل العقل العملي الخالص»[٢٣] من كتاب **نقد العقل العملي**.

وتتمثّل مهمة الإنسان الرئيسة في مجال الأخلاق في التطهير الخلقي لإرادته التطهير الذي يشترط لتحقيق الخير الأسمى مناسبة ضرورية بين الإرادة والقانون الخلقي[٢٤]. وفي هذا المضمار فقد حصل تقدّم لم يكتمل، فبالنسبة إلى الكمال الخلقي «لا يوجد أي كائن من العالم الحسي قادر عليه في أي لحظة من وجوده»[٢٥]. ولهذه العلّة فإن العقل الخلقي يتوق إلى التقدّم في «قدسية» الإرادة بعد الموت. ولا يمكن لتطابق الإرادة التام مع القانون الخلقي أن «يلقاه الإنسان إلا خلال تقدم لا متناهي الحصول»[٢٦] ولا بد لذلك من أن يكون ممكناً لهذا الكائن العاقل من دوام وجوده اللامتناهي، وكذلك شخصه (وهو ما نسميه خلود النفس)[٢٧].

إن مسلّة خلود النفس «ذات فائدة كبرى (...) وبالنسبة إلى الدين أيضاً»[٢٨]. وكذلك الشأن بالنسبة إلى مسلّمة وجود الله فإنّها ليست أقل قيمة بالنسبة إلى الدين، وقد حاول كنط تأسيسه خلال إيراده مفهوم السعادة، وقد يدعو هذا في النظرة الأولى إلى العجب لأن التوق إلى السعادة من طبيعة الإنسان وليس لمقولة السعادة علاقة لا بالأخلاق ولا بالدين. لكن كنط يشير إلى أن هذا التوق ليس «إلا فكرةً» (من أفكار) العقل الخالص[٢٩] التوق الذي يتضمّنه «نسق الأخلاق المجزية لنفسها». فالترابط بين الأخلاق والسعادة يصفه كنط بكونه الخير الأسمى الذي ترتبط عدم قابليته للاشتراط بطبيعة الإنسان. ونجد حقاً في فلسفة كنط

---

(٢٣) Ebd., s. 107f.

(٢٤) Ebd., s.122.

(٢٥) Ebd.

(٢٦) Ebd.

(٢٧) Ebd.

(٢٨) Ebd.

(٢٩) Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B 838.

الأخلاقية توتراً بين فكرة الخير الأسمى التي تقتضي التطابق بين الأخلاق والسعادة وفكرة السعادة التي تفترض وجود تبعية أمر واقع للطبيعة. وفي الواقع فإنه لا يوجد أي علاقة ترابط بين الأخلاق والسعادة. فالأخلاق تستند إلى القانون الخلقي وتفترض الحرية الإنسانية. أما السعادة فهي مشروطة تجريبياً وتتبع الأوضاع الخارجية. وحلّ هذا الشكّ يراه كنط في ضرورة التسليم بوجود الله الذي يكون بحال تمكنه من تحقيق هذا التطابق بين الأخلاق والسعادة.

يصوغ كنط كل القضايا المتعلّقة بذات الله من منظور خلقي، فالله عنده «شارع خلقي». والقضايا المباشرة حول وجود الله وجوهره ليست ممكنة وليس بوسع الإنسان أن يعلم ما الله في ذاته ولا نستطيع أن نعلم إلا ما هو من حيث هو ذات خلقية.

إن «التشريع الذاتي=استقلال الإرادة» يعني أن الإنسان له إمكانية أن يحدّد ذاته بوصفها ذاتاً عاقلة، لذلك يرد كنط كل تحديد أجنبي (ص ٢٥٢) (تشريع أجنبي) إلى دائرة الأخلاق. لكنّ الأمر بخلاف ذلك في ما يخص السعادة باعتبارها المقوم الثاني للخير الأسمى، فالتوق إلى الخير والسعادة ليس في وسعنا بل هو مرتبط بالذات المتعالية على الطبيعة التي تتميّز بالعقل والإرادة، والله وحده يمكنه أن يضمن تحقق التطابق بين أخلاق الإنسان وسعادته.

كما إن كنط يسلم بوجود الله من منطلق أسس خلقية عملية لها صفات ميتافيزيقية متعالية. وهذه المسلّمة ليست فرضيةً معرفيّةً نظريةً كما في حالة المسلّمة الواردة في **نقد العقل الخالص** بل هي لا ينظر إليها إلا على أسس خلقية نظرية. فلا يمكن لكنط أن يجعل معقولاً ما يشترطه العقل العملي من خير أسمى[٣٠]. والعقل العملي الخالص يؤسّس كلتا المسلّمتين المهمتين بالنسبة إلى الدين. وكلتاهما من الأخلاق والدين في آن، ومن مميزات الموقف الكنطي أن العلاقات التي توجد في الأخلاق بين كلتا المسلّمتين تمثل في آن أساس فلسفة الدين، فمسلمتا العقل العملي كلتاهما تستند إلى

(٣٠) Vgl. Wagner, 1980, s.346.

«الإيمان العقلي الخالص»(٣١) وإلى هذا الإيمان يستند الدين أيضاً.

إن الإيمان العقلي يعبر عن واقعة كون السعادة لا يمكن نيلها إلا في الأزل والأبد، وذلك «لأن السعي إليها ممكن في هذه الحياة وضروري إلا أن هذه السعادة ليست بإطلاق قابلة للنيل في هذه الدنيا (ما كان ذلك مقصوراً على قدرتنا) ومن ثَمّ فهي قد جعلت موضوع أمل حصراً»(٣٢). وبذلك فإن «الإيمان العقلي يحوز على دور الوسيط فيُدرج» في الدين القانون الخلقي بفضل مفهوم الخير الأسمى باعتباره موضوع العقل العملي الخالص وهدفه أعني أنه يؤدّي إلى معرفة أن كل الواجبات فروض إلهية وليست جزاء»(٣٣).

ويوجد تلاؤم دقيق بين كتب كنط **نقد العقل الخالص** و**نقد العقل العملي** و**الدين في حدود العقل بمجرده** سنة ١٧٩٣. إن عبارة كتاب **نقد العقل الخالص** المشهورة «اضطررت لرفع العلم من أجل أن أبقي للإيمان محلاً» تستمد تأسيسها من **نقد العقل العملي** وتحقيقها في مصنف **الدين**. ففي مصنف **الدين في حدود العقل بمجرده** تمّ التعبير بصورة أقوى ممّا حصل في مصنفات الفلسفة الخلقية عن كون فكرة التشريع الذاتي (استقلال الإرادة) في الأخلاق الفلسفية غير كافية لاعتبار هذه الفكرة تشريعاً ذاتياً. وقد تكلّم كنط في مصنفه في الدين على الميل إلى استعمال الحرية استعمالاً مضادّاً للعقل هو من طبيعة الإنسان. وقد ظهرت هذه الأفكار في مصنف الدين حيث حرّر كنط نظرية الشر الجذري. فللإنسان على أساس حريته وبصورةٍ مبدئية إمكانية أن يعمل ليس بمقتضى قانون الأخلاق بل بمقتضى حب الذات (الأنانية). وبوسع الإنسان أن يخطئ (في حق) نفسه فيصبح من ثَم مذنباً، والإنسان في كلتا الحالتين مسؤول لأنه يعمل بحرية، ولكنه عندما يجعل حب الذات المبدأ الأسمى ناسياً توطيد كماله الخلقي الذاتي فإنه يستعمل الحرية استعمالاً معارضاً للعقل ويخطئ (في حق) هدفه الخلقي.

(٣١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s.126.

(٣٢) Ebd., s.129.

(٣٣) Ebd.

ويعتبر كنط الشر قوة تتعدى كونها وجهاً عرضياً من الوجود، فهو يصفه في مصنفه في الدين بكونه «الميل إلى الشر»[*]:

«إن (هذا الفساد أو السقوط والانحطاط) يمكن أن نصفه كذلك بكونه تردياً (بارفارسيتاس=فساداً) لقلب الإنسان لأن النظام الخلقي من منظور الدوافع الغريزية ينقلب إلى تحكم حرّ لكأنّه يمكن بذلك أن تبقى أفعاله دائماً خيّرة قانونياً وهكذا فإن نوع التفكير يكون بذلك قد فسد من الجذور (في ما يخص الإحساس الخلقي) فيوصف الإنسان لذلك بكونه شريراً»[٣٤].

لكنّ ذلك لا يتطابق مع المعتاد من إفقاد التنوير الشر قوته. فالشر يتمثّل في كون اتباع قانون الأخلاق لم يعد أصحابه يعترفون به باعتباره القاعدة الأسمى وفي قلب نظام القواعد. وفي فلسفة كنط الخلقية نجد بوضوح علاقة التوتر بين الدعوى الخلقية (العقل) وإمكانية اختيار الشر. ولسنا قادرين على اكتشاف معايير حكم نقضي بمقتضاها فيمَ إذا كانت الأفعال القانونية ليست إلا قانونية (أعني أنها لا يوجهها إلا القانون الخلقي الخالص) أو خلقية (أعني أنها تحصل انطلاقاً من القانون الخلقي)[٣٥]. وفي هذا المقام يقدّم مصنف **الدين** المساعدة الجوهرية. ففيه من دون سواه من كتبه يحلّل كنط تحليلاً متناسقاً الفرق الكيفي بين الفعل والإحساس باعتباره الشك الذي خلّفته الفلسفة العملية. ففي تحقيق هدف العقل العملي لا يكفي الاعتماد على الإرادة الطيبة.

ولا يمكن لغير الدين أن يقدم مخرجاً من طريق الشر المسدودة التي يوجد فيها العقل. وعندما يتعلّق الأمر بتحقيق الخير الأسمى فلا بدّ للإنسان

(*) يمثل هذا الفهم للشر وعلاقته بطبيعة الإنسان، بما يمثّله من عدم الإيمان بالعفو القرآني، الفرق الجوهري بين النظرة الإسلامية والنظرة المسيحية للحياة والوجود. وهو في الحقيقة العبارة الإيجابية عما يسمى بالخطيئة الموروثة في الفكر المسيحي والتي لا وجود لها في الإسلام. وبالرغم من أن **القرآن** لا ينفي الخطأ الذي وقع فيه آدم وحواء فإنه لا يعتبر ذلك خطيئة موروثة لكون الله عفا عن آدم وحواء ولم تعد الحياة الدنيا عقاباً بل هي أصبحت امتحاناً لما أقدم عليه الإنسان من تحمل المسؤولية التي رفضتها السموات والجبال. وبهذا المعنى فإن المقارنة لن تكون بين المفكرين فحسب بل هي ستكون مناسبةً للفصل في ما بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في صورتهما عند أهلهما أعني في الصورة التي يعتبرها **القرآن** صورة محرفة من رسالتي موسى وعيسى.

(٣٤) Kant, *Die Reigion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI, s. 30.

(٣٥) Vgl. hierzu Schaeffler, 2000, s. 51.

من ضمانة الإحساس الخلقي الذي يسدّ النقص الأساس المسبّب لاضطراب (حياة البشر) والناتج عن وجود الشر الجذري في العالم. (ص ٢٥٣).

«والآن فإن المصاعب تكمن في مسألة كيف يمكن للإحساس الخلقي بالنسبة إلى العمل الذي يبقى ناقصاً دائماً (وليس ذلك بصورة عامة بل في كل لحظة من لحظات الزمان) أن يكون إحساساً صالحاً؟ لكن حل هذا المشكل يستند إلى كون العمل، باعتباره تقدّماً متواصلاً من خير ناقص إلى خير أفضل بلا نهاية، (. . .) يبقى دائماً ناقصاً بحيث إننا ينبغي أن نعتبر الخير بادياً فيها خلال ظهوره أعني بمقتضى العمل بوصفه في كل وقت غير ممكن التحقيق قانوناً مقدّساً لكن تقدّمه بلا نهاية بالقياس إلى العمل بسبب الإحساس الذي يستنتج منه هو ما يتجاوز الحس من دليل قلبي في حدسه العقلي الخالص، باعتباره كلاً تاماً وكذلك بمقتضى العمل (عمل تغير الحياة) يمكن تصوّر تقويمه وبذلك يكون الإنسان بصرف النظر عن نقصه الدائم قابلاً مع ذلك لأن ينتظر نوال رضا الله في لحظة الزمان التي يمكن أن ينقطع فيها وجوده»[٣٦].

إن الإحساس (الخلقي) الحسن يعتبر هنا وعداً بتحقيق القانون، فقد قدّم كنط في مصنف **الدين** الجواب عن السؤال الذي بقي من دون جواب في الفلسفة الخلقية سؤال: لماذا على الإنسان أن يواصل العمل عامة إذا كان الخير جوهرياً لا يقبل الانتقال من العقل المفهوم إلى أعمالنا؟ ونص الجواب: هل يعقل أن نؤمن ـ نظراً إلى وجود الشر الجذري في العالم ـ أن الله الذي كان على العقل العملي أن يسلّم بعد بوجوده تبعاً لمسلّمة الحرية هو من دون سواه الأساس المحدّد للضمير الخلقي بل وكذلك باعتباره من ينبغي تصوره معوضاً لنا عن نقصنا الذي لا تعليل له والعافي (عن خطايانا)؟. وإذاً فالله عند كنط هو الضامن بأن يكون فشلنا في العالم فشلنا الذي نقاضى بمقتضاه، حتى يكون معنى لكون إحساسنا الخلقي يعدّ عملاً (خلقياً)؟ وهنا تتضمّن أطروحة البداية في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** اعتبار الإرادة من دون سواها في العالم ـ وهي التي تقبل بأن توصف بكونها خيرة ـ أطروحة ذات أهمية دينية.

(٣٦) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI, s.67.

فبالنظر إلى وجود الشر في العالم يتحوّل مبدأ التنزيه الإلهي تحولاً متناسقاً إلى مبدأ التعليل الديني لطابع العقل المتناهي. وفي المركز من هذا التحليل لا يوجد مشكل إضفاء الطابع الخلقي على الدين بل تأسيس ديني للدين العقلي.

وهذا نص حجاج كنط في القسم الذي عنوانه «في أن مفهوم الذات الخلقية الجماعية هي مفهوم شعب الله(*) الخاضع لقوانين خلقية» من مصنفه **الدين في حدود العقل بمجرده**:

«III ـ إذا كان ينبغي أن يوجد كيان خلقي جماعي فينبغي أن يكون جميع الأفراد خاضعين لتشريع عمومي واحد، وأن يكون بإمكان كل القوانين التي تلزم كل واحد منهم معتبرة أوامر مشرع جماعي واحد. وإذا كان الكيان الجماعي الذي ينبغي تأسيسه كياناً جمعياً قانونياً، فإنّه ينبغي أن تكون كل المجموعة المتحدة هي ذاتها المشرع (القانون الدستوري) لأن التشريع يصدر عن المبدأ القائل إن حرية كل واحد (تكون) بالشروط التي تحدّها والتي بمقتضاها ينبغي أن تكون بإمكان حرية كل واحد آخر مشاركة في الوجود بحسب قانون عام. وحيث تمثل الإرادة العامة وازعاً قانونياً خارجياً. أما إذا كان أحد الشعوب من حيث هو هو شعباً خلقياً فإنّه لا يمكن أن يعدّ مشرّعاً لذاته. ذلك أنّه في مثل هذا الكيان الجمعي تكون كل القوانين قد وضعت كلياً وبحق لتعضيد الأفعال الخلقية (وهو أمر جوّاني ومن ثَمّ فلا يمكن أن يخضع لقوانين إنسانية عمومية) ذلك أنه بخلاف القوانين البشرية التي تكوّن كياناً جماعياً قانونياً، فإن القوانين وضعت حصراً لضبط قانونية الأفعال الشاهدة لا لضبط الأفعال الجوانية (الأخلاق) التي يقتصر الكلام هنا عليها. وينبغي كذلك أن يكون المشرع غير الشعب مشرع يمكن أن يقدم بوصفه مشرعاً عمومياً للكيان الخلقي الجمعي. كما إن القوانين الخلقية لا يمكن أن تتصوّر مجرد قوانين صادرة عن إرادة هذه السلطة السامية (باعتبارها

(*) أسطورة شعب الله (المختار) البديل من عباد الله الشاملة لكل الموجودات حتى وإن فضل عليها الإنسان خليفة في الكون ليرعاه. فعبارة شعب الله بهذا الشرط الذي وضعه كنط تعني أن غير هذا الشعب يمثل الشر الجذري ولم يعد خاصية إنسانية عامة بحيث إن شعب الله يستثني نفسه من الوصمة التي وصم بها الإنسانية.

أحكاماً وضعية تكون مثلاً من دون أن يصدر عنه أمر ينبغي ألا يكون ملزماً) لأنه حينئذٍ لن يكون قانوناً خلقياً، والواجب النابع منه ليس فضيلة حرة بل تكون واجباً قانونياً قابلاً لإلزام المضطر. وإذاً فلا يمكن أن يكون مثل هذا المشرّع إلا مشرّعاً أسمى لكيان خلقي جمعي ينبغي أن تتصوّر كل الواجبات بمقتضاه بما في ذلك الواجبات الخلقية باعتبارها في آن أوامره التي ينبغي أن تكون من ثَمّ أوامر يوحي بها القلب حتى يبصرها كل واحد في أعمق أعماق إحساسه الخلقي كما ينبغي أن يكون ذلك في كل كيان جمعي حيث يعلم كل فرد قيمة أعماله. وهذا هو مفهوم الإله من حيث هو حاكم العالم الخلقي. وإذاً فالكيان الخلقي الجمعي ليس هو إلا شعب خاضع لأوامر الله أعني باعتباره شعب الله وهو في الحقيقة لا يتصوّر ممكناً إلا بحسب قوانين الفضيلة (. . .).

إن مثل شعب الله هذا يمكن أن نعتبره فكرة الجماعة المضادّة لمبدأ الشر منه حيث هو توحيد ما تمثل أجزاؤه (ص ٢٥٤) سعياً لنشر الشر الموجود هنا لمنع هذا التوحيد من الحصول وكيف يوجد فينا هذا المبدأ المصارع من الإحساس بالفضيلة ولا يتصوّر باعتباره قوةً خارجيةً إلا بالتمثيل الخيالي.

IV ـ ليست فكرة «شعب الله» (بشرط إعدادها الإنساني) شيئاً آخر إلا أمراً يُحقّق في شكل كنيسة.

فالفكرة السامية لكيان خلقي جمعي وغير القابلة أبداً للتحقيق التام، قد تصاغرت بين أيدي البشر أعني أنها تحوّلت إلى مؤسسة، تحوّلت في كل الأحوال إلى شكل خارجي قابل لأن يتصوّر خالصاً أما في ما يخص الأداة فإن تأسيس مثل هذا الكل بشروط طبيعة الإنسان الحسية (الطبيعية) محدود جداً. فكيف يمكن لنا أن ننتظر تثقيف خشبة معوجة فنخرج منها شيئاً تامّ الاستواء؟

إنّ تأسيس شعب إله خلقي هو إذن عمل لا ينتظر تحقيقه من الإنسان بل من الله ذاته. لذلك فإنه ليس مسموحاً للإنسان بألا يكون عاملاً بخصوص هذه المهمة وأن يترك العناية تسود لكأنه على كل فرد أن يقتصر على الانصراف إلى أموره الخلقية الخاصة تاركاً جملة الأمور المتعلّقة بالنوع البشري (بمقتضى تحديدها الخلقي) لحكمة أسمى بل عليه

بالأحرى أن يكون سلوكه وكأن كل شيء يعود إليه ولا يحق له إلا بهذا الشرط أن يأمل في أن تمكن عناية أسمى من تحقيق جهده الخير وتقويته.

وهكذا فما يتمنّاه كل من له إحساس خلقي «هو أن تتحقق مملكة الرب وأن تحصل إرادته في الأرض» ولكن ماذا عليهم أن يفعلوا حتى يحصل لهم ذلك(*)؟

إن الكيان الخلقي الجمعي الخاضع لتشريع خلقي إلهي كنيسة، وتسمى كنيسة غائبة ما لم تكن موضوعاً لتجربة ممكنة (فكرة مجردة لتوحيد كل النزهاء الخاضعين لحكم العالم الإلهي المباشر ولكن حكمه الخلقي كما تعمل بوصفها نموذج ما يؤسسه الإنسان). والشاهد (منها) هو توحيد البشر في كل يتطابق مع ذلك المثال الأعلى. وفي حدود كون كل مجتمع يؤدّي بذاته إلى أن يكون خاضعاً لقوانين عمومية أو نظام تابع لأعضائه (في علاقتهم بمن يطيعون قوانينه ويهتمون بأخذها بعين الاعتبار)، فإن المجموعة المتحدة هي بالنسبة إلى ذلك الكل (الكنيسة)، الجماعة الخاضعة يطيعون رئيسها الذي ليس هو (سواء سميناه معلّماً أو كذلك راعياً روحياً) إلا خادماً (يحقّق) مهام الرئيس الأعلى الغائب. وفي هذا العلاقة بكاملها يسمّى خادم الكنيسة، كما في الكيان الجمعي السياسي يسمي الرئيس الأعلى نفسه منذ مدة الخادم الرئيس للدولة لكأنه لا يعترف بأي إنسان فوقه (وعادة حتى الشعب كلّه). إن الكنيسة الحقيقية الشاهدة هي التي تمثل مملكة الرب الخلقية على وجه الأرض ما كان ذلك ممكن الحصول بواسطة البشر».

تعليقات:

● وهذا هو مبدأ كل قانون خارجي.

● بمجرد أن نعلم أن شيئاً ما واجب، حتى لو كان من وضع مباشر لمجرد تحكّم من مشرع إنساني فإنه مع ذلك يبقى أمراً إلهياً ينبغي طاعته. فالقوانين المدنية الوضعية يمكن عدّها فعلاً أوامر غير إلهية ولكنها إذا كانت عادلة فينبغي مراعاتها وكأنها في آن أوامر إلهية، فالقاعدة:

(*) يوجد ثابت عند كل هؤلاء الفلاسفة: إنه دورانهم جميعاً حول قضية واحدة تأويلات متوالية للمسيحية. ومعنى ذلك أن الفلسفة أصبحت علم كلام عندهم جميعاً.

«على الإنسان أن يطيع الله بدلاً من الإنسان» لا تعني إلا أن الإنسان إذا فرض ما هو شرير (معارضاً لقانون الأخلاق معارضة مباشرة) فإنه لا يصح أن يطاع ولا يجب، وبالعكس فإذا عارض قانون سياسي مدني ليس في ذاته غير خلقي قانوناً معدوداً إلهياً فإن في ذلك علّةً كافيةً لاعتبار هذا الأخير أدنى من الأول، وذلك لأنه يعارض واجباً واضحاً حتى لو أنه من العسير أن يتمّ التأكد (الشهادة له) بصورة كافية من كونه أمراً إلهيا بحق حتى يمكن لاتباعه تخطي واجباً موجوداً»[٣٧].

كان كنط تام الوعي بأن الأخلاق التي يجب أن توجد بهذا المقتضى ليست بعد ولأمد طويل متحققة. فهو يؤكّد بعد في كتابه **الدين في حدود العقل بمجرده**، من بدايته، أن في الإنسان معركةً قائمةً بين مبدأ الخير ومبدأ الشرّ وأنّه لا وجود لأي ضمانة بأن يخرج الإنسان منتصراً من هذه المعركة. وفي هذا المضمار فإن مفهوم الله في مقام من يكون الأمل الذي يبيّن العقل شرعيته الأمل في انتصار الإنسان من مجال الإمكان عنده. ومن هذا المنظور ينبغي أن نفهم تعريف الدين الذي قدّمه كنط في كتابه **نقد العقل العملي**: فالدين عنده هو «معرفة كل الواجبات باعتبارها أوامر الله لا باعتبارها جزاء»[٣٨]. أما بخصوص وجود الشر في العالم فإن التزامنا اللامشروط بواجباتنا مقصور على ما هو مشروط بفكرة ما يقبل التسليم من دون شرط. ومن ثَمّ فإن علاقة الترابط بين الفلسفة والثيولوجيا قد تمّ الاعتراف بها وقد مدّ كنط بينهما جسراً بفضل فكرة الله (ص ٢٥٥). لذلك أمكنه القول إن الأخلاق تؤدّي إلى الدين[٣٩]. فالإنسان يمكنه أن يأمل في أن ينتج مملكة الرب المقبلة بفضل عمله الخلقي وإذا كان لا يستطيع بعد تحقيقها فإنّه مع ذلك بوسعه أن يحققها في ضميره[٤٠]. «والروح القدس هو الحاكم الحقيقي على الإنسان (أمام ضميره)»[٤١].

وهكذا إذن فكنط لا يؤسّس الأخلاق إنطلاقاً من الدين بل هو

(٣٧) Ebd., s. 137-142.

(٣٨) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s.129.

(٣٩) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI, s.6.

(٤٠) Vgl. Schaeffler, 2000, s.61.

(٤١) Kant, AA V, B 220 Anm. Vgl. Schaeffler, 2000, s.60f.

يؤسّس الدين انطلاقاً من الأخلاق(*)(٤٢). والأخلاق لا تفرض على الإنسان قوانين دينية جديدة (الأحكام) بل هي لا تتوق إلا إلى «اعتبار كل واجباتنا أوامر إلهية». فمن يعتبر أحكام الكنسية «حدوداً إلهية» ويتّبعها في حياته، يقترف سيء العبادة إذ يسقط في الوهم الديني(٤٣). ذلك أن قوانين الأحكام (الكنسية) ليس لها إلا أهمية ثانوية في حين أن معرفة القوانين الخلقيّة يكمن فيها «التنوير الحقيقي» «لذلك فعبادة الله هي في المقام الأول عبادة حرة ومن ثَمّ فهي خلقية»(٤٤).

يميز كنط بين الدين العقلي القبلي والعقيدة التاريخية المتجلية (الوحي) من دون أن ينفي حقيقة الدين المتجلّية التي يعترف لها بكونها لب الدين العقلي بل إنه يثبت التطابق بين العقل والكتاب (**التوراة والإنجيل**)(٤٥). لكن ما يعنيه ليس هو المفهوم التاريخي من الدين بل المفهوم العقلي الذي هو نوع من المعيار لعقلانية كل عقيدة منزلة. فالدين العقلي مقدّم عنده إذ لا يمكننا أن نختار إلا على أساسه ما يمكن أن نعترف به وألا نعترف به من الدين المتجلّي.

كما إن التمييز بين الكنيسة الشاهدة والكنيسة الغائبة مرتبط بالتمييز بين العقيدة المتجلّية والدين العقلي. ففي كتابه **الدين في حدود العقل بمجرده** يدافع كنط بصورة جازمة على الكنيسة الغائبة باعتبارها جامعة بين كل الكائنات الخلقية. وكل عضو من هذه الكنيسة يحمل في قلبه مملكة الرب من خلال عمله بمقتضى الأمر الخلقي. والشرط الوحيد للانتساب إلى الكنيسة الغائبة هو الاعتراف بالدين العقلي.

(*) هذا من القضايا الزائفة التي طالما نبهت إليها. فصحيح أن التأسيس يكون من الأخلاق إلى الدين معرفياً: أي إننا لا نستطيع معرفياً أن نصل إلى الحاجة إلى الدين إلا من منطلق الأخلاق. لكن التأسيس الوجودي هو عكسه تماماً؛ ذلك أن الأخلاق من حيث هي حديث الضمير إذا أردنا ألا تبقى مجرد مفعول نفسي فإننا بحاجة إلى أساس أمتن. فتكون العلاقة بين الأخلاق والدين من جنس العلاقة بين العالم والله في أدلة وجود الله. الأخلاق لا تؤسس نفسها مثلما أن العالم لا يفسر نفسه. حاجة العالم إلى الله هي حاجة الممكن إلى الضروري وحاجة الأخلاق إلى الدين من الطبيعة نفسها.

(٤٢) Vgl. Jacobs 1993, s. 144.

(٤٣) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI, s.168.

(٤٤) Ebd., s.179. Vgl. auch Jacobs, 1993, s. 147.

(٤٥) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blosssen Vernunft* (1793), AA VI, s.13.

٣ ـ فيشته

طوّر فيشته في باكر حياته الفكرية ثيولوجيا فلسفية ونظرية دينية متطابقتين مع (فكر) كنط. فهو مثله ينطلق من فكرة الخير الأسمى في كتابه **محاولة لنقد كل دين متجلٍّ (منزل)** سنة ١٧٩٢. وعنده أننا ملزمون في كل قراراتنا الخلقية أن نراعي الله لأنه هو الوحيد العالم بقيمتنا الخلقية وهو القادر على تحديد ما ننتظره من سعادة بصورة مطابقة لانتظارنا.

وفي الحقيقة فإن القوانين العملية وحدها هي الملزمة وليست إرادة الله. فتحديد الإرادة لا يمكنه أن يحصل إلا بفضل قوانين العقل العملي. وهنا يصل فيشته فكره بأطروحة الاستقلال التي تقول بها فلسفة كنط الخلقية والدينية. فلا يمكن لفكرة الله أن «تقوي احترام قانون الأخلاق عامةً لأن كل احترام لله يستند إلى مجرد ما يتم التعرف إليه من تطابق مع هذا القانون الخلقي ومن ثَمّ فهو يستند إلى احترام القانون»[٤٦]. وبذلك فقد تمّ الاعتراف بأن قوانين العقل هي قوانين الله، واعترف فيشته بالله مشرّعاً على نحوين[٤٧]:

أولاً فعلى النحو المتجاوز للطبيعة باعتباره الوعي بالذات للقانون الخلقي (موجود في الأذهان).

ثانياً فبتوسط «مبدأ كائن متعال على الطبيعة خارجنا (موجود في الأعيان)».

وبمقتضى ذلك يميّز فيشته بين نوعين من الدين:

دين طبيعي يستند إلى المبدأ الأول

ودين **(متجلٍّ) منزل** من عند الله يحيل إلى علية إلهية متعالية على الطبيعة موجودة في عالم الحواس.

فالتنزيل (التجلي) باعتباره تأثيراً متجاوزاً للحس في العالم الحسي يستنتجه فيشته قبلياً من مبادئ العقل الخالص. وهو يرى أن الله يعلن فيه عن

---

(٤٦) Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), SW V, s. 55.

(٤٧) Vgl. Ebd., s. 60.

نفسه لنا باعتباره مشرّعاً خلقياً. ولا يبين فيشته في الاستنتاج إلا إمكانية مفهوم التجلي ولكن ليس صحته الموضوعية. فالإنسان عنده مواطن في عالمين: فباعتباره جزءاً من العالم الحسي يخضع الإنسان إلى قوانين الطبيعة وباعتباره كائناً من عالم متجاوز للطبيعة فإن ما يحدّده هو قانون الأخلاق.

ويسوي فيشته بين دين العقل وتمام الإنسان الخلقي الأسمى[٤٨]. فلا يمكن أن يقتصر الدين على مجرد مسلّمة من مسلّمات العقل العملي لأنه ينبغي أن يستعمل بوصفه «أحد مقوّمات تحديد الإرادة». والدين ليس «معرفةً ميتةً من دون تأثير عملي». الدين شيء «يلزمنا وفي الحقيقة يلزمنا بصورة أقوى مما نكون من دونه»[٤٩].

إن الله من حيث هو مسلّمة عقلية وسلطة توحيد لنظامين في آن: **أحدهما** هو النظام المستند إلى علية الطبيعة **والثاني** (هو النظام الذي) يسود (عالم) الحرية.

«إن غاية كلّ تجلٍّ هي الأخلاق الخالصة»[٥٠]. لذلك فالدين يفترض شرطاً حرية الإنسان التي لا يجبرها (بشيء). وهو يرفض نشر الدين بالجبر أو اتباعه بصرامة. والتنزيل الذي يظهر به الله نفسه للإنسان لا يمكن أن يكون إلا أداة خلقية. وهنا يستعمل فيشته الحرية الخلقية الكنطية (ص ٢٥٦) معياراً للحكم في عقلانية أحد أديان التجلي (المنزلة) أو عدم عقلانيته[٥١]. وكل دين منزل ينبغي أن ينبئنا بأن الله مشرّع خلقي ولا يمكننا أن نعتقد إلا في الدين الذي يكون هدفه التشريع الخلقي وبيان أنه صادر عن الله[٥٢]. فليس يمكن إلا لمثل هذا الدين أن يكون أصله إلهياً. «والإله المأنسن لا يصح وجوده بصورة موضوعية بل صحته مقصورة على الوجه الذاتي»[٥٣].

(٤٨) Vgl. Ebd., s.87.

(٤٩) Ebd., s. 43.

(٥٠) Ebd., s.114.

(٥١) Vgl. Siep, 1992, s. 117.

(٥٢) Vgl. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarugn* (1792), SW V, s.74.

(٥٣) Ebd., s.136.

إن توسيع المعرفة بالعالم الغيبي على أساس التجلي (الوحي) غير ممكن من منطلق خلقي ومعرفي. «فهذه المعارف لن تزيد أخلاقنا شيئاً بل هي ستنقصها». ولذلك فهي مما لا يريده الله[(٥٤)]. ومعرفة جوهر الذات الالهية مستحيلة بمقتضى المبدأ. «فالله غيب مطلق: ومفهومه يصدر قبلياً من العقل الخالص صدوراً خالصاً ومطلق البساطة»[(٥٥)].

لا يمكن للتجلّي (للوحي) أن يعلمنا إلا بما يتلو عن مبادئ العقل. أما هل إن التجلي (الوحي) له مصدر إلهي فأمر لا يمكن تبينه إلا من كونه متوافقاً مع العقل العملي. فمبدأ الأخلاق الذي يضعه التجلّي (الوحي) ينبغي أن يتطابق مع مبدأ العقل العملي[(٥٦)]:

«إنّ قانون الأخلاق فينا هو صوت العقل الخالص العقل المجرد (. . .) ومثلما يخاطبنا العقل يخاطب كل الكائنات العاقلة كما يخاطب الله ذاته. ولا يستطيع أن يوجب علينا مبدأ آخر ولا أن يعين لنا حالات خاصة تتأسس على مبدأ آخر، وذلك لأنه هو نفسه لا يحدّده أي مبدأ آخر (غير قانون الأخلاق)»[(٥٧)].

وفي زمن خصومة الإلحاد أكّد فيشته بصورة أقوى ممّا فعل في محاولة نقد لكلّ تجلٍّ (وحي) أن الدين والأخلاق شيء واحد[(*)]:

«إنّ الدين من دون الأخلاق معتقدات خرافية تخادع الشقي (الفعلي) بما تمدّه به من أمل زائف فتجعله عاجزاً عن كل سعي لتحسين وضعه. والأخلاق المزعومة من دون دين قد تكون تغييراً نزيهاً خارجيّاً للحياة؛ إذ إن الإنسان يعمل ما هو عادل ويتجنب ما هو شر خوفاً من التبعات في العالم

---

(٥٤) Ebd., s.119.

(٥٥) Ebd., s.137.

(٥٦) Vgl. Ebd. s.125.

(٥٧) Ebd., s.121.

(*) فكرة الوحدة بين الدين والأخلاق بدلالتها الثانية أعني رد الديني إلى الخلقي في الواجب أعني الديني في ذاته وليس في صورته المؤسسة أعني عكس رد الخلقي إلى الديني في التعيين المؤسسي من الثوابت القرآنية. وفي هذا المضمار يمكن أن نجد اقتراباً شديداً بين المثالية الألمانية في صورتها الكنطية بالرغم من ما سيطرأ لاحقاً عليها في المثالية الغالية في صورتها الهيغلية من تناقض تام مع الإسلام. من هنا أهمية التمييز بين مراحل المثالية الألمانية بل وبين مدارسها المتساوقة كذلك.

الحسي، إلا أنّه لن يحب الخير أبداً ولن يعمل الخير من أجل الخير»(٥٨).

ينطلق فيشته من مفهوم الأنا، أي المطلق في ذاته والذي هو عامل بذاته، وهو ذو سلطان على كل ما هو حسي (انظر قسم فيشته من الفصل الرابع: المعرفة والعلم) فالأنا حر. وهذه الحرية لا تأتيه من خارجه بل هو يضعها بذاته، فهو ذاته ـ ومعه أهدافه ـ ينتسب إلى عالم الغيب. والأنا يتحدّد خلقياً، وعلى كل حال فإن تحديدنا الخلقي ليس قابلاً للتفسير وهو يستند إلى اليقين المباشر النابع من الإيمان. وهذا الإيمان يمثل قاعدة ثابتة في النظر والعمل قاعدة تؤسّسها حال الإنسان الخلقية. والأهداف الخلقية معطاة مباشرة، وتتمثّل مهمة الأنا الأساسية في تحقيق الأهداف الخلقية في العالم الحسي:

«تقول النظرية المتعالية: إن العالم ليس أكثر من كونه رؤيتنا التي تمّ تعيينها حسياً بفضل قوانين عقلية مفهومة، رؤيتنا لعملنا الذاتي الجوّاني باعتباره عقلاً خالصاً ضمن حدود غير مفهومة كنا ذات مرة سجناء فيها»(٥٩).

ينطلق فيشته مثله مثل كنط من وجهة نظر خلقية من «مبادئ قبلية (. . .) للعقل العملي». لذلك فيمكنه أن يقول إن «عالمنا هو مادة واجبنا التي جعلت حسيّة»(٦٠). فواجباتنا الخلقية تتجلّى في العالم الحسي، والأهداف الخلقية معطاة مباشرة، إذ نحن لا ننطلق في دائرة الأخلاق من الإمكان إلى الواقع بل بالعكس:

«فذلك لا يعني أنه: «يجب علي إذن أستطيع» (بل هو يعني) «أستطيع إذن يجب علي»، فما يجب علي هو الأول والأكثر مباشرة، وهو أمر غني عن أي تفسير آخر ولا تبرير ولا إذن. إنه معروف(*) بذاته وهو حقيقي في ذاته»(٦١).

---

(٥٨) Fichte, *Appellation an das Publikum* (1799), SW V, s.K209.

(٥٩) Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), SW V, s.184.

(٦٠) Ebd., s.185.

(*) وفي هذا تبرير لخيارنا ترجمة زتلشكايت (Sittlichkeit) بالمعروف والمنكر. ذلك أن القصد ليس العوائد والتقاليد بل هو المعروف بذاته من القيم الخلقية التي تمثلها الفطرة والتي يعتبرها فيشته هنا غنية عن التفسير والتبرير والأذن.

(٦١) Ebd., s.183.

إن النظام الخلقي هو الإلهي (عينه)[٦٢]. وهذه هي الفكرة المركزية في أعمال فيشته التي كتبها في زمن معركة الإلحاد: فهو يقصد بالله النظام الخلقي، وليس الدين عنده إلا إيماناً عملياً في حكم العالم حكماً خلقياً، أو هو الإيمان الحي بمملكة الرب التي ستتحقّق على وجه الأرض[٦٣]. وذلك النظام الخلقي الحي والفاعل هو الله: فلا نحتاج إلى أي إله آخر[٦٤]. (وإذن) ففيشته يردّ القول بإله باعتباره ذاتاً موجودةً قائمةً بذاتها تكون علّة للنظام الخلقي:

«لا وجود لأي أساس في العقل غير ذلك النظام الخلقي الذي للعالم أساس نحتاج إلى أن نذهب إليه أو أن نسلم استنتاجاً من المعلول إلى العلّة بذات خاصة تكون علة لهذا النظام الخلقي للعالم»[٦٥].

كما إن مفهوم الوجود لا يطابق صفة من صفات الله، فالله ليس وجوداً وليس ذاتاً بل له خاصية الحدث. ولكننا لا نستطيع من دون (التسليم بفكرة) الله أن نثير مسألة حقيقة (ص ٢٥٧) الأخلاق إثارة مناسبة لها. ومن خاصية جوهر الإنسان أنه يحدد حقيقته الباطنة من خلال «توقه إلى اللامتناهي» وهو توق لا يمكنه أن يرضيه إلا بفضل النظام الخلقي للعالم[٦٦].

ومسألة هذا النظام الخلقي للعالم يضعها فيشته بالعودة إلى مفهوم الحرية. فنظام العالم الخلقي لا يمكن تصوّره من دون الحرية: «فلا يمكنني أن أشكّ في هذه الحرية وتحديدها هذا من دون أن أتخلّى عن ذاتي»[٦٧]. والحرية مرتبطة ضرورة بالوعي بالذات ومن الوعي بالحرية تنتج فكرة الله التي هي فكرة مرتبطة ضرورة بحكم خلقي إلهي للعالم[٦٨]. وعلى هذا

---

(٦٢) Vgl. Ebd., s.185.

(٦٣) Vgl. *Fichte und Forberg, Entwicklung des Begris der Religions*, in: AW III, s.137.

(٦٤) Vgl. Ebd., s.186.

(٦٥) Ebd., s. 186.

(٦٦) Vgl. Fichte, *Appellation an das Publikum* (1799), SW V, s.205.

(٦٧) Ebd., s.182.

(٦٨) Vgl. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttlichen Weltregierung* (1798), SW V, S.178-189.

الأساس يثير فيشته مسألة حقيقة الإلزام الخلقي: فما هو حقيقي؟ وما هو خير؟ وهل يوجد شيء يكون حقيقياً بإطلاق وخيراً بإطلاق(٦٩)؟ والأمر بالنسبة إلى فيشته يتعلّق بضمان اليقين بالدين الفلسفي. فهو متيقّن من أن «الوعي بوجود تحديد سام ومتعال على الحاسية ومطلق الاتصاف بالواجب»، لا يمكن أن يصدر عن التجربة بل إن هذا التحديد يوجد باعتباره تجربة الضمير في باطننا. والأساس الأخير لليقين هو «صوت الضمير الباطن الآمر مباشرة وغير القابل للمحو وغير المخادع»(٧٠). وإذن فالضمير هو التجربة الأصلية المطلوبة التي تستند إليها القناعة بالصفة الخلقية المحدّدة للإنسان التجربة التي تستند من ثَمّ على فكرة الله الآمر (والناهي). وبفضل الضمير يعلم الإنسان انتسابه إلى عالم متعالٍ على الحس، والشعور باليقين أصلي خالص شعور ليس بذي وسيط وهو لا يقبل الوصف بكونه شعوراً حسّياً بل هو شعور روحي وعقلي. فـ «سماع صوته وطاعته النزيهة والبريئة من دون خوف ولا دهاء ذلك هو محددي الوحيد وذلك هو هدف وجودي كله»(٧١).

إن الدين نتيجة للأخلاق، فالإنسان يريد في المقام الأول القيام بواجبه ثمّ بعد ذلك ينتج الدين من الأخلاق(٧٢):

«والآن فذلك هو حسب رأيي محل العقد الديني. فهذا الفكر الضروري واقتضاؤه نظاماً عقلياً وقانوناً ومؤسسة أو هو كما نريد الفكر الذي بمقتضاه نتجت ضرورةُ الأخلاقُ الحقيقية ونقاوةُ القلب الجوانية»(٧٣).

كل عقد ديني في إلهي «يتضمن أكثر من مفهوم النظام الخلقي هذا (...) (ليس إلا) اختلاقاً وعقداً خرافياً»(٧٤).

لكن فيشته لم يعد في مصنفاته المتأخرة منذ سنة١٨٠٠ يثير كما في

---

(٦٩) Ebd., s.202.

(٧٠) Ebd., s.205.

(٧١) Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), SW II, s.258f.

(٧٢) Vgl. Fichte, *Aus einem Privatschreiben* (1800), SW V, s.391.

(٧٣) Ebd., s. 394.

(٧٤) Ebd.

معركة الإلحاد حوالى ١٨٠٠ مسألة الطابع الملزم لقانون الأخلاق بالنسبة إلى كل أنا أعني بالنسبة إلى كل كائن بشري بل أصبح يثير الطابع المؤسّس لقانون الأخلاق بالنسبة إلى العالم الخلقي. ففي الكتاب الثالث من **حد الإنسان المقوم لذاته** (*Die Bestimmung des Menschen*) سنة ١٨٠٠ ـ وعنوانه **الإيمان** ـ شرح فيشته المشكل متشوفاً إلى مفهوم إرادة الأنا المحددة خلقياً بعد أن كان قد بيّن في الكتاب الأول أن الأنا ليس خاضعاً لعلاقة سببية بالأشياء. وهو يرفض دغمائية الفلسفة التي تمثلها الواقعية الساذجة والتي تسمو بالتصوّرات الغفلة للفكر العامي إلى سند فلسفي، أما المثالية فتدّعي أن الأنا لا يمكن أن يُتصوّر تصوّر الموضوع. فالأنا ذاته ينبغي أن يكون مبدأ المثالية وأصل التجربة. ليس الأنا هو الذي يتبع الموضوعات بل الموضوعات هي التي تتبع الأنا (انظر الفصل الرابع: المعرفة والعلم)

إن الأنا يجد أن التحديد على طريق التصور ليس مجرد علم بل هو فعل «إنما أنت موجود لتعمل وعملك هو وحده المحدِّد لقيمتك»[٧٥].

إنّ العلم الذي ينبغي أن يعمل الأنا بمقتضاه لا يتكوّن بتأثير الأشياء الخارجية؛ فالعلم العملي هو النموذج الذي يتّصف به الإيمان بحريّتنا وبعملنا وبالقوانين المعينة لعمل الإنسان. لكن المنظور الآن قد تغيّر تغيّراً أساساً، فالتحديد الحقيقي للأنا لا يتبع علم العلم بل هو تابع للوعي الخلقي الموجود لدى كل إنسان وجوداً مباشراً: «إن قوانين العمل بالنسبة إلى الذوات العاقلة يقينية ومباشرة ولا يقين لهم بعالمهم إلا بفضل يقين تلك القوانين»[٧٦]. فالإنسان «مواطن في ممكلة الحرية وهو فاعلية العقل بذاته نفسها»[٧٧]. والإنسان ذات قادرة على التشريع الذاتي بفضل إرادتها، وليست الإرادة المحدّدة خلقياً بأقلّ تحرراً من شروط النظام الخلقي التي يكوّنها وهي مثله «خالدة»[٧٨]. وفي النظام الروحي للإرادة يحيا العقل اللامتناهي، والنظام الروحي الخالص يمدّ النظام

---

(٧٥) Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), SW II, s.249.

(٧٦) Ebd., s. 263.

(٧٧) Ebd., s. 283.

(٧٨) Vgl. Jacobs, 2000, s.102.

الحسي بـ «دلالته وبالغائية والقيمة». فالعالم الحسي ليس إلا ظهور النظام المتجاوز للحس الأسمى والخالد، والإنسان الذي يعمل بمقتضى القانون الخلقي ينتسب إلى هذا العالم الإلهي المتجاوز للعالم الحسي والذي هو ليس عالماً مقبلاً بل هو عالم حاضر.

إن الإرادة هي إرادة القانون، إنها بذاتها قانون، والإرادة الخالصة التي تعمل بذاتها هي واقعة عملية وهي «مطلقة بذاتها وهي في آن عمل ومنتج»[٧٩]. ويوجد عهد روحي بين «تلك الإرادة السامية»، وكل الذوات العاقلة المتناهية. إن دور (ص ٢٥٨) المبلِّغ يؤديه الضمير «الذي يبلّغني كيف أني أشغل سهمي من نظام العالم الروحي أو من الإرادة اللامتناهية التي هي ذاتها نظام هذا العالم الروحي الذي انضم إليه»[٨٠]. وبمجرد أن يسلك الإنسان بمقتضى القانون الخلقي يعلم أنّه لا يعيش في العالم الحسي وحده بل هو يعيش كذلك في عالم روحي أو في عالم الإرادة أو عالم الحرية.

إن القانون الذي يصبو إليه العقل الفاعل بذاته لا يمكن أن يفهم من منطلق أي شيء آخر عدا العقل الفاعل بذاته. لكنّ الإنسان ليس في مستطاعه أن يدرك كل نظام العالم الروحي، إنما هو «أحد الأعضاء في سلسلته»؛ فالإرادة هي «الوسيط بيننا جميعاً»، وعالم الغيب «نسق من الإرادات الفردية الكثيرة: إنه ذلك التوحيد والتفاعل المباشر بين إرادات كثيرة قائمة بذاتها ومستقلّة»[٨١].

إن إرادة القانون السامية ليست قابلة للإدراك بالذات، ولكنها قابلة لأن نتصورها، فهي تمثّل ميثاقاً روحياً بين كل الذوات المنتسبة إلى عالم العقل. والمعرفة الروحيّة والتفاعل (التأثير المتبادل) سواء الموجود في العالم الحسي أو في العالم الروحي غير مفهومين لكنهما يقبلان التفسير عندما نسلم بـ «الواحد الذي تترابط فيه بنظام من العلاقات والذي بمقتضاه تنفصل بذاتها بفضل الإرادة اللامتناهية التي تحفظ كل شيء في

---

(٧٩) Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), SW II, s.297.

(٨٠) Ebd., s. 298.

(٨١) Ebd.

دائرتها وتحمله»[٨٢]. إن الإرادة الخالصة هي التي تخلق العالم[٨٣]، وفي هذا السياق يتكلّم فيشته على الله حتى لو أنّه لم يستعمل الكلمة هنا[٨٤]، فكل حياتنا هي حياته، ونحن في يده ونبقى فيها ولا أحد يمكنه أن يقتلعنا من قبضة هذه اليد، إننا خالدون لأن هذه اليد خالدة[٨٥].

يفسّر فيشته استقلال العقل بمفهوم الرب، وليس محل الله في الفلسفة النظرية بل محلّه في الفلسفة العملية. فالعقل العملي يحظى بالأولوية عند فيشته ولا يستطيع العقل النظري من دون العقل العملي أن يؤدّيَ مهامه، وفيشته يواصل المنظور الكنطي لكونه ينزل مفهوم الله في العقل العملي. إلا أنّه غير تصوّر الله، فالله لم يبقَ عنده كما كان عند كنط الضامن للتطابق الأخير بين الأخلاق والسعادة. والله ليس «القاضي العادل» الذي يمكّن الإنسان دائماً من السعادة المطابقة لكرامته الخلقية. والقانون الكلي لا يشغل المركز عند فيشته بوصفه واقعة العقل ضمن تجارب العقل الخالص بل هو يريد أن يفهم مجعولية قانون الأخلاق (des Sittengesetzes Gemachtsein) باعتبارها فعلاً واقعاً[٨٦].

وقد طوّر فيشته في أعماله المتأخّرة وخاصة في **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤ وفي **الدروس حول الدعوة إلى الحياة السعيدة** سنة ١٨٠٦ «**معقولية لا معقولية**» الله ـ وهو يتكلّم خاصة على المطلق ـ باعتباره الشخص (الذي هو صاحب الدور) الأساس في أنطولوجيته المتعالية.

حاول فيشته في (كتابه) **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤ وبصورة مختلفة عن كل المرّات الأخرى أن يؤسّس نظرية متناسقة حول الله في إطار نظرية الوعي. وغالباً ما اعتبرت هذه النظرية في الأدبيّات المتعلّقة بفيشته نظرية (مخصّصة) بكاملها للوعي الإلهي وأولت تأويلاً يجعل الله عند فيشته الشرط الأول والأخير لوعينا[٨٧]. وقد قال فيشته في **نظرية العلم**

---

(٨٢) Ebd., s.301.

(٨٣) Vgl. Ebd.. s. 303.

(٨٤) Jacobs, 2000, s. 103.

(٨٥) Vgl. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), SW II, s.303.

(٨٦) Vgl. Ebd.

(٨٧) Vgl. Janke, 1993, s.34.

لسنة ١٨٠٤، إن مفهوم العمل المطلق ينبغي أن يوضع (موجوداً) وأنّ شكل الإدراك العقلي ينبغي أن يمحي ليذوب في مادته، وخلال حصول ذلك يشعّ النور. فإذا حصل ذلك حقاً وجب وضع المفهوم ومحوه فيوضع وجود غير قابل للإدراك العقلي بالذات. وإذا كان النور ينبغي أن يوضع كان كل ما قيل قد وضع بفضل هذه القضية[٨٨]، وحتى يمكن أن يظهر النور فلا بد قبل ذلك من أن يحذف التصوّر، إن إفناء التصوّر يجلب النور. فيقذف الحدس بـ «الوجود الجوهري» عندما يعبّر عنه بالتصوّرات وحدس المطلق الموضعن يبيّن هو ذاته في التصوّرات. إن إدراك المطلق إدراكاً تصوّرياً مرتبط بالمشروطية المتبادلة بين التصوّر والنور. فالـ «شارط هو المفهوم والحياة وظهور النور. وظهور النور يشرط هو بدوره وجود المفهوم ومن ثَمّ فهو تشارط متبادل وكل تفكير لأعضاء (هذه المجموعة) مشروط من خارجه»[٨٩].

يتكلّم فيشته هنا على «تصور أصلي» يعمل مع صورة المطلق ومع النسخ المحاكي له. فالتصوّر الأصلي هو «عامل قوة» الوجود الجواني «لوحدة عضوية شارطة للتخالل (بين الموجودات=تنافذها بعضها في بعض): ووجودها لذاتها (. . .) وتنظيم للتخالل جواني وجوهري وليس بعد بأي حال مكوناً في الخارج هو وحدة مطلقة، ومن ثَمّ فإن الوحدة المطلقة تتأسّس بذاتها وتفسّر ذاتها»[٩٠]. والنور يضع بمحو التصور وجوداً قائماً بذاته غير متصوّر[٩١]. إن إفناء التصوّر يوجد إلى جانب الوعي الذاتي وإفناؤه يعني في آن فناء الأنا في النور الخالص[٩٢].

طوّر فيشته في **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤، عدة مقابلات في محاولاته الإحاطة بالمطلق، والمقابلتان الأساسيتان توجدان بين الوجود والنور ثمّ بين النور والتصوّر. ولمقابلة النور الأصلية فرعان هما الوجود والفكر، والنور يتضاعف إلى ظهور ووجود. فهو تارةً يشرط وجود الجواني وحياته

---

(٨٨) Fichte, *Wissenschaftslehre* (1804), 4. Vortrag, SW X, s.119.

(٨٩) Ebd., s. 143.

(٩٠) Ebd.

(٩١) Vgl. Ebd., s.146.

(٩٢) Ebd., s. 148.

ليضع وجوده المطلق بإفناء التصور وطوراً يضع في إدراكنا وبالنسبة إليه (ص ٢٥٩) (وجوداً) خارجياً وموضوعياً[٩٣]. و«ثَمّة كيفيتان مختلفتان من النور نكوّنهما ونحياهما إحداهما غير مباشرة وبصورة خارجيّة بتوسط التصوّرات والثانية مباشرة بإطلاق وتكون بتوسط ذاتها» و«حياة النّور الجوانية هذه (تكون) غير متصوّرة بإطلاق»[٩٤].

عندما نثير مسألة الله فإنّنا لا نعلم إن كان ينبغي لنا أن نعتبره النور الحي أو التصوّر أو الوجود القائم بذاته. فهل الله هو الوجود القائم بذاته الذي يتجلّى للحدس؟ يردّ فيشته هذا التصوّر ويؤكّد أن «الله لم يعد قابلاً لأن يوضع في الوجود الميت بل هو ينبغي أن يوضع في النور الحي» وذلك لتجنب التسليم بإله ميت. والنور بذاته حي وبفضل هذه الحياة الجوانية الذاتية له ينقسم إلى **تصور ووجود** إنه «حياة النور الجوانية المطلقة التي لا يمكن أن نصادفها إلا في الحياة ذاتها، وليس في أي مكان آخر خارجها»[٩٥] وليس هو في متناول الإدراك. ولا يمكن لنا أن نتكلّم عليه (باعتباره) عند فيشته «الواقع الحقيقي في المعرفة»[٩٦] إلا بالسلوب من التصورات. وعنده أن «مفهوم الواقع الفعلي (الحق) متماه مع حياة النور المطلقة». وعنده أنّه لا ينبغي أن يعدّ مماهياً لمفهوم الوجود (=الموضوعية) لأنّ هذا المفهوم أمر منغلق على ذاته ومن ثَمّ فهو «قيام بالذات وسكن إليها ميتان»[٩٧].

إن مسألة جوهر المطلق هي عند فيشته مسألة الحقيقة في آن (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق) فمن **جهة أولى** تفهمنا نظريته في العلم صدور انعكاس لإنتاج تنوّع عالم الوعي الإنساني عن وحدة الوجود الإلهي لكنها من **ناحية ثانية** تفسر لِمَ يبقى وعينا الموضوعي للمطلق في إطار شكل العلم غير معقول. وبذلك يؤسّس فيشته الفكرة التي كان يعقوبي يمثلها سابقاً فكرة عدم معقولية المطلق. ففي «مفهوم المفهوم»

---

(٩٣) Ebd.

(٩٤) Ebd., s. 149.

(٩٥) Ebd., s. 147.

(٩٦) Ebd., s. 162

(٩٧) Ebd., s. 163.

يتبين شرط ما لم يعد معقولاً: ومن ثَمّ يتكلّم فيشته على «الحدس العقلي» الذي يقصد المطلق الذي لا يمكن البلوغ إليه بتوسط الحدس الحسي، وما يحدس فيه ليس أمراً خفياً لا يدركه إلا المصطفون بل هو قدسية الحقيقة ذاتها التي تنير كل إنسان (يأنس نورها كل إنسان).

ومن **جهة ثانية** فإن فيشته يفرض على التفكير الفلسفي أن يتصوّر الحدس العقلي بدقة، فتبلغ العقلانية المتعالية بذلك (أقصى) حدّها؛ إذ هي تبيّن أن شكل تأمل الأنا يصدّه عن إدراك أساس وعيه الذاتي المطلق (يقف حجر عثرة في طريقه): فالوعي بالذات ينفصل بشكل علمه التأملي الذاتي عن (يقطع صلته بـ) المطلق.

ولا يمكننا أن ننفذ إلى المطلق إلا بالبداهة المباشرة، ويوجد فرق وجودي بين الأيس المطلق المنفتح بذاته ووجوده خارج ذاته في الوعي. فالمطلق لا يمكنه أبداً أن يتأنن (يوجد في الأعيان ليكون إنية) فيصبح موضوع وعي. ويؤكّد فيشته في نظرية العلم لسنة ١٨٠٤ الطابع الرهيب لإنتاجية العقلانية التفكّرية، وكذلك طابعها الهدام. وهنا يحصل جهده الساعي للتفكير في حدود المفهوم.

ولأنّ المطلق وحدة يتداخل فيها الوجود والحياة فإنه وحدة منغلقة على ذاتها وتتضمّن الواقع الفعلي كلّه. وعندما نقول عن المطلق بصورة مجرّدة إنه «موجود من ذاته وفي ذاته وبذاته»[٩٨] فإن هذه المجردات (من ذاته وفي ذاته وبذاته) ينبغي أن تدرك إدراكاً جوانياً وليس باعتبارها تناقضاً في حياة المطلق الجوانية. فالأمر لا يتعلّق بتصورات دقيقة بل برموز من أجل عمل لا ينير (صاحبه) إلا عند تمّه[٩٩]. ويستعمل فيشته حروف «من» و«في» و«بـ» وينفي في الوقت نفسه العلاقات التي تتضمّنها هذه الحروف. ففي العرض السادس عشر من **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤ عرض فيشته مبدأ آخر بخصوص المطلق: «إنه عين حياة وعين وجود منغلقة على ذاتها (مختومة) فلا تستطيع الخروج منها أبداً»[١٠٠]. ثمّ

(٩٨) Fichte, *Wissenschaftslehre* (1804), SW X, s.205.

(٩٩) Vgl. Jacobs, 2000, s.106

(١٠٠) Fichte, SW X, s.212.

استعمل عبارة «الوجود وحدة حية منغلقة على ذاتها بإطلاق، إن الوجود والنور شيء واحد»[١٠١].

إنّنا نحن الذين نحقّق بناء المطلق، ولكننا لا نفعل ذلك إلا إذا أدركنا أنّنا «الوجود ذاته وأنّنا نتطابق معه»[١٠٢]. ولكن عندما يظهر لنا الوجود ويظهر لنا في الحقيقة باعتباره عيناً فإنّه يبني ذاته بذاته بإطلاق. وأصل هذا البناء ليس معقولاً لنا.

لم يبقَ فيشته عند هذه النتيجة السلبية في نظريته في الوجود والحياة بل هو قد وجد في الحدس الديني قرباً خفياً من الوجود والحياة الإلهيين. فطوّر في كتابه **هداية إلى حياة النعيم** أو كذلك في كتابه **نظرية الدين سنة** ١٨٠٦ نظريته الناضجة في فلسفة الدين، ويمكن أن تُقرأ هذه النظرية باعتبارها فلسفة فيشته التطبيقية[١٠٣]. فمنذ درسه الأول كان فيشته قد أسّس ميتافيزيقا متعالية في الحياة: «إن الحياة هي بذاتها نعيم»[١٠٤] وهي متماهية مع الوجود، وفي المركز يوجد همّ الإنسان الوجودي الذي يدين بجذره العاطفي للحب، «فهذا الحب الموجود هو عينه حياتك وجذره هو مقام حياتك ومركزها»[١٠٥]. إن الحياة الحقيقية تتوجّه «بفضل الحب إلى الواحد والثابت والخالد». إن موضوع الحب الحقيقي هو الله في حين أن موضوع ظاهر الحب هو (ص ٢٦٠) المتغير في العالم. إن الإنسان يميّزه «الصبو إلى الخلود» الذي باعتباره نزوعاً «يسعى إلى الاتحاد مع الباقي ليفني الجذر الأعمق للوجود المتناهي»[١٠٦]. وهذا النزوع لا يعبّر عنه الشعور (الإحساس) بل المعرفة. والحياة الحقيقية والنعيم يوجدان في الفكر والوعي بالذات الذي له وحده القدرة على تعقل الحياة: «والحياة الحقيقية تعني الفكر الحقيقي ومعرفة الحقيقة»[١٠٧]. وشرط الحياة

(١٠١) Ebd., s.245.

(١٠٢) Ebd., s.214.

(١٠٣) Vgl. österreich, 2000 s.110.

(١٠٤) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), SW V, s.401.

(١٠٥) Ebd., s. 403.

(١٠٦) Ebd., s. 407.

(١٠٧) Ebd., s. 410

الحقيقية عند فيشته هو إيمان الإنسان بالله: «لكن هذا الإيمان هو عنده ما أطلقنا عليه اسم الفكرة نفسه: الإدراك الوحيد الصادق لذواتنا وللعالم في ذات الله الثابتة (التي لن تجد لها تبديلاً)»[١٠٨].

وقد زاد فيشته في كتابه **هداية إلى حياة النعيم** هذه النظرة تطويراً، النظرة التي أخذها عن فلسفة يعقوبي في الإحساس (الشعور) والإيمان[١٠٩]. فكتاب الهداية يواصل ذلك الفكر ذا التوجه الصوفي النوعي ذلك الفكر الذي كانت طليعته قوية بعد في **نظرية العلم**[١١٠] لسنة ١٨٠٤. ونظرية حياة النعيم في كتاب **الهداية** تجعل نظرة فيشته الدينية ـ التي تمثّل في زمن خصومة الإلحاد نظرته التي تؤسس نظاماً خلقياً للعالم والذات المتعالية ـ تجعلها محل نظر جذري (تجعلها موضع سؤال جذري).

وقد لجأ فيشته في كتاب **الهداية** في آن إلى فكرة الوجود في الميتافيزيقا الكلاسيكية وحاول ربطها بالفلسفة المتعالية النقدية. والمعلوم أن الوجود ليس معطى مباشراً في منظور الفلسفة المتعالية بل هو معطى بتوسط الوعي. والفرق الجوهري بين نظرية الوجود الكلاسيكية والفلسفة المتعالية النقدية الحديثة يستند إلى كون هذه الفلسفة الأخيرة تتكلّم «عن الوعي بالوجود» وهي لا تقول «لا وجود إلا للوجود» بل هي تحمل بفكرها «الموجود» (الهو)(*) على الوجود». أما نظرية الوجود الكلاسيكية فإنّها لا تنتهي «أبداً إلى إنية (. . .) إلى خروج إلى العين وتجلٍّ لهذا الوجود»[١١١]. وهنا يميّز فيشته بين الوجود (الأيس) وإنية الوجود (وجود الأيس في العين). فإنية الوجود(**) هي الوعي بالوجود أو تصوّر الوجود (الوجود الذي يدركه الوعي)[١١٢]. والوجود المطلق ينبغي أن يُميّز من

---

(١٠٨) Ebd., s. 412.

(١٠٩) österreich, 2000, s. 112.

(١١٠) Hirsch, 1914, s.124.

(*) وهما الترجمتان العربيتان التقليديتان للرابطة الحملية الوجودية «إيست» هنا.

(١١١) Fichte, SW V, s.439.

(**) نحن مخيرون بين أن نقابل بين الوجود والإنية مقابلة الزاين والدازاين أو أن نعود إلى المقابلة الكِندية فنسمي الزاين أيساً ونسمي الدازاين وجوداً. وفي كل الأحوال فالعرب استعملوا كذلك المقابلة وجود موجود ولكن بمعنى المقابلة بين الوجود العام والرابطة الحملية في القضية.

(١١٢) Ebd., s. 440.

الإنية وأن يُقابل بها، والوعي بالوجود هو «الشكل والكيفية الوحيدة الممكنة لإنية الوجود ومن ثَمّ فهو عينه ذو مباشرة تامّة وهو بصورة مطلقة وخالصة إنية الوجود هذه»(١١٣). وعند وصلها بالرب يكون ما يتلو عن ذلك على هذا النحو:

«ليس الله بمقتضى باطن حقيقته وفي ذاته غيباً فحسب بل هو كذلك موجود هنا (إنية مشار إليها) (متأنن) يخرج من ذاته إلى الأعيان. لكن إنيته (وجوده هنا) هي (وجود) مباشر وهي علم وهو ضرورة من يدرك في العلم ذاته بصورة ضرورية(١١٤). فحياة العلم الحقة تقوم من ثَمّ في جذر (هو) باطن وجود المطلق أو الله وهو جوهره والعلم في جذره الحي الأعمق ليس هو أبداً بيّناً بل إن الأمرين يتوالجان تمام التوالج»(١١٥).

يرفض فيشته قابلية المطلق لأن يُدرك إدراك الموضوع. فعنده أن هذا الميل إلى «وضعنة» الوجود المطلق قد نال من «الفلاسفة كلهم من دون استثناء»(١١٦). فهم يحولون الوجود إلى «مفهوم ميت». «وليس الموت بالكامن في الوجود بل هو يكمن في النظرة القاتلة لميت الناظرين»(١١٧). إن الوجود الحق حي في ذاته، ولنورد بنصه تناسق الحجاج الذي يقدمه فيشته في قسم من الدرس الخامس من كتابه **الهداية (إلى حياة النعيم)** فنضعه أمام ناظرينا:

«والنظرة الثالثة إلى العالم هي النظرة التي تصدر عن موقف الأخلاق الحقيقية والسامية. وينبغي أن أقدم تعليلاً دقيقاً لمعاصرينا تعليلاً لهذا الموقف الذي لا يقل خفاؤه عن جودته. ولهذا الموقف هو بدوره مثله في ذلك مثل الموقف الثاني الذي وصفناه، حيننا هذا، قانون يحكم العالم الروحي الذي هو الأسمى والأول ومطلق الحقيقة، وفي ذلك تتوافق هاتان النظرتان (الثانية والثالثة). لكن قانون الموقف الثالث ليس مجرد تنظيم لما هو موجود كقانون الموقف الثاني بل هو بالأحرى قانون

---

(١١٣) Ebd., s. 441.

(١١٤) Ebd., s. 449.

(١١٥) Ebd., s. 443.

(١١٦) Ebd., s. 404.

(١١٧) Ebd.

خالق لما هو جيد ولما هو بإطلاق غير موجود ضمن الموجود. فذلك القانون (الذي للموقف الثاني) ليس إلا قانوناً سلبياً مقصوراً على إزالة التصادم بين القوى الحرة المختلفة وهو صانع التوازن والسكون: أما هذا القانون (قانون الموقف الثالث) فإنّه يشتاق إلى إعادة إمداد القوة التي جعلت بذلك ساكنةً إمدادها بحياة جديدة. ويمكننا القول إن هذا القانون لا يصبو مثل ذلك القانون إلى شكل الفكرة بل إلى الفكرة الكيفية والحقيقية ذاتها. ويقبل هدفه أن يقدّم باختصار على النحو الآتي: فهو يريد للإنسانية في ما له عليه سلطان وفي ما لغيره بتوسطه في الواقع الفعلي أن يجعل البشر ما هم بمقتضى ما يحدد كيانهم ـ أن يجعلهم النسخة المعينة والرسم والتجلّي لما هو باطن الإلهي. والخيط الهادي لاستنتاج هذه النظرة الثالثة للعالم بقصد الحقيقة الواقعة هو من ثَمّ ما يلي: إن الواقع الحقيقي والقائم بذاته هو بالنسبة إليه المقدّس والخير والجميل والثاني بالنسبة إليه هو الإنسانية باعتبارها ملزمةً بتمثيل ذلك في ذاتها. فالقانون الناظم في ذاته باعتباره الثالث ليس هو إلا الأداة التي توصل الإنسانية في ما يحدّد كيانها الحقيقي إلى السكون الجواني والبراني وأخيراً عالم الحس باعتباره الرابع الذي ليس هو إلا دائرة الجواني والبراني والحرية والأخلاق في مستوييهما الأدنى والأسمى ـ أقول ليس إلا دائرة الحرية أي ما هي وما تبقي عليه في كل المواقف العليا ولا تستطيع أن توجد أبداً حقيقة واقعة أخرى» (ص ٢٦١).

ونجد أمثلة من هذه في التاريخ الإنساني ـ وفي الحقيقة فإنها لا يجدها إلا ذو ناظريْن قادريْن على اكتشافها. فبفضل الأخلاق السامية من دون سواها وبفضل من للأخلاق عليهم سلطان، يكون الدين وخاصة الدين المسيحي حكمةً وعلماً ويكون تشريعاً وثقافة وفناً وكل الخير والجدارة بالتبجيل التي نملكها والحاصلة في العالم. ولا نجد في الأدب باستثناء ما هو مشتت عند الشعراء إلا القليل من آثار هذه النظرة إلى العالم: ومن بين القدماء من الفلاسفة لعلّ أفلاطون يمدّنا بما يوحي بمثل هذا ومن بين المحدّثين من الفلاسفة فإن يعقوبي قد لامس هذه الناحية أحياناً.

والنظرة الرابعة للعالم هي النظرة التي تنطلق من الموقف الديني التي ينبغي وصفها في حالة انطلاقها من النظرة الثالثة التي وصفناها،

حيننا هذا، واتحادها معها بكونها المعرفة الواضحة وبأنّ ذلك المقدس والخير والجمال ليست جميعاً في أي حال من خلقنا ولا هي من خلق روح أو نور أو فكر هو في ذاته لا شيء بل هي ظهور الجوهر الجواني للرب فينا باعتباره نوراً مباشراً ـ وهي عبارته وصورته مطلقة وخالصة ومن ثَم من دون نقصان كما تستطيع ذات باطنة أن تنتأ في إحدى الصور. وهذه النظرة الدينية هي نفسها تلك النظرة التي عملنا إلى حد الآن من دروسنا على إنشائها وهي التي نستطيع الآن أن نعبر عن تناسق مبادئها بصورة أدق وأكثر تحديداً.

١ ـ فالله وحده موجود وما عداه لا شيء، وهذه النظرة هي كما يبدو لي قضية يسيرة الإدراك وهي الشرط الحصري لكل نظرة دينية.

٢ ـ وإذ نقول على هذا النحو: الله موجود فإننا قد استعملنا مفهوماً خالياً بإطلاق حول جوهر الرب الباطن وبصورة واضحة مفهوماً لا يقدّم أي معلومة حول الرب. فما الذي أردنا إذاً أن نستمد من هذا المفهوم للجواب عن هذا السؤال: ما الرب إذاً؟ إن الإضافة الوحيدة الممكنة والقائلة إنّه مطلق من ذاته وبذاته وفي ذاته ليس هو إلا ما فيه ممّا يمثّله عقلنا من صورة أساسية، ولا يفيد ذلك أكثر من كون كيفية إدراكنا له. كما إن ذلك ليس إلا قولاً سلبياً وليس كما ينبغي أن ندركه، أعني أننا لا ينبغي أن نستنتجه من غيره على النحو الذي يكون عقلنا مضطراً إلى اتباعه في إدراك موضوعاته الأخرى. ومفهوم الله هذا هو من ثَمّ ظِلّ مفهوم خال من المضمون؛ إذ عندما نقول: الله موجود يكون الله بالنسبة إلينا بالذات لا شيء بصورة جوهرية وهو يكون لا شيء بهذا القول.

٣ ـ لكن الله مع ذلك يمثُل فينا، كما بيّنا ذلك أعلاه، خارج ظلّ المفهوم هذا يمثُل بحياته المباشرة الحقيقية والفعلية أو بعبارة أدقّ فنحن ذاتنا نمثّل هذه الحياة المباشرة. حسناً: لكنّنا لا نعلم من هذه الحياة الإلهية المباشرة شيئاً: ولما كان تعيننا في الخارج كذلك ووجودنا الذاتي الخاص بنا ليس إلا ذلك الوجود الذي يمكننا أن ندركه بوعينا، فإن وجودنا في الله ذلك بصرف النظر عن كونه يمكن أن يكون من حيث الجذر وجودنا بصورة أبدية يبقى غريباً عنا مع ذلك، ومن ثَمّ فهو في الواقع والحقيقة بالنسبة إلينا ليس هو وجودنا. ونحن بمقتضى هذه النظرة

لم نحسن وضعنا أي تحسين، وبقينا بعيدين كذلك عن الله كما كنا دائماً. وقد قلت إننا لا نعلم شيئاً عن هذه الحياة الإلهية المباشرة. ذلك أنّه بمجرد النبضة الأولى من الوعي يتحوّل الوعي مباشرةً إلى عالم ميت عالم تنقسم نظرته الممكنة فضلاً عن ذلك إلى خمسة مواقف. وقد يكون الله نفسه يحيا دائماً خلف هذه الأشكال كلّها لكنّنا لا نراه بل لا نرى إلا حجابه: نحن نراه باعتباره حجراً أو نباتاً أو حيواناً ونراه عندما نصعد إلى ما هو أعلى قانوناً طبيعياً وقانوناً خلقياً. لكن ذلك كله ليس هو بعد هو، فالصورة تحجب الذات الإلهية عنا دائماً. دائماً نظرنا يحجب الموضوع عنا فيحول نظرنا نفسه دوننا ودون رؤيته (يقف حجر عثرة في طريقنا). أقول لك يا من تشتكي دائماً: يكفيك أن تسمو إلى موقف الدين وستمحي كل الحجب، ويضمحل العالم ومعه مبدؤه الميت ويمثُل الله نفسه فيك من جديد في شكله الأول والأصلي باعتباره حياةً باعتباره حياتك الذاتية التي ينبغي أن تحياها والتي ستحياها. وهكذا لن يبقى إلا شكل التأمل الواحد والذي لا يمكن محوه يبقى لاتناهي الحياة الإلهية التي توجد فيك والتي ليست هي بحق إلا واحدة في الله. لكن هذا الشكل لا يثقل عليك وذلك لأنك تشتاق إليه و(لكنك) لا تحبه وهو لا يدفعك إلى الخطأ، إذ بوسعك أن تفسره. وإذ يعمل الإنسان القديس ويحيا ويحب فإن الله لن يظهر في شكل ظل أو محتجباً في أحد الحجب بل هو يظهر بحياته الذاتية القوية والمباشرة. والسؤال الذي بقي من دون جواب بالانطلاق من ظلّ مفهوم الله: ما الله؟ يجد جوابه هنا: إنّه ذلك الفعل الذي يتقيه (الإنسان) والذي يتروحن (بفضله). فهل تريد أن تحدس الله كما هو في ذاته وجهاً لوجه؟ لا تبحث عنه وراء السحب فأنت تستطيع أن تجده في كل مكان أنت فيه، أنظر إلى حياة المسلِّم (أمره) إليه وستراه، أسلم (أمرك) إليه وستجده في صدرك:

«تلك (. . .) هي نظرة العالم والوجود من منطلق الموقف الديني.

والنظرة الخامسة والأخيرة إلى العالم هي النظرة الصادرة عن (ص ٢٦٢) موقف العلم. أقول العلم الواحد والمطلق والذي هو تام في ذاته. فالعلم يحيط بكل هذه النقاط من تغير الواحد في المتعدّد والمطلق في النسبي بصورة تامة بحسب ترتيبها وعلاقاتها بعضها ببعض في كل

مكان من كل موقف فردي. وهو قادر على ردّها بحسب قانون كل متعدّد إلى الوحدة أو أن يستنتج من الوحدة كل متعدّد كما حرّرنا لك خصائص هذا العلم الأساسية في هذا الدرس وفي الدرسين السابقين ووضعناها أمام ناظريك. فالعلم ينطلق من النظرة القائلة إن المتعددَ كلَّه يتأسّس بإطلاق في الواحد ويردّ إليه وهو ما نجد له بعد ضمانةً من الدين نحو نظرة الكيفية التي يتحقّق بها هذا الترابط: فبالنسبة إلى العلم يكون تكوينياً ما هو واقعة مطلقة بالنسبة إلى الدين. والدين من دون علم يكون في أي مكان إيماناً خالصاً من دون اعتبار لغياب العلم إيماناً لا يهتز. والعلم ينسج كل إيمان ويحوّله إلى حدس (إبصار). ولما كنّا لا نعتبر هذا الموقف العلمي بأي حال منتسباً إلى هدفنا الحقيقي بل نقدّمه من أجل تمام التحليل فإنّه يكفينا أن نقدم ما يلي: فحياة النعيم الإلهية وحياة النعيم ليست بأي حال في الحقيقة مشروطة بالعلم لكن من مقتضيات مجال الأخلاق السامية أن نغيّر هذا العلم فينا وأن نحقّقه. فالإنسان الصادق والتام ينبغي له أن يكون شفافاً في ذاته بإطلاق: ذلك أن الوضوح من كل النواحي والمتحقّق هو من صورة الرب وعبارته. ولكن من ناحية ثانية لا يمكن حقّاً، لا أحد يمكن له أن يفعل هذا المقتضى بذاته إذا لم يكن قد ظهر التزامه كلّه، ومن ثَمّ في المقام الأول من دون أن يكون قد أصبح له واضحاً ومفهوماً.

ثم أضيف ملاحظاً حول ما يلي بخصوص المواقف الخمسة التي بيناها حتى نستكمل الصورة الدينية:

إن الموقفين اللذين تكلمنا عليهما أخيراً ـ العلمي وكذلك الديني ـ ليسا أبداً فاعلين بذاتهما ولا عمليين. إنهما تأمل وحدس خالصان، إنّهما مجرد نظرة موجودة وساكنة تبقى في أعماق الوجدان لكنّها لا تدفع إلى العمل أو إلى نظرة تقطع معها لتجاوز ذاتها. أما وجهة النظر الثالثة فإنها على العكس نظرة الأخلاق السامية وهي عملية ودافعة إلى العمل. وأضيف الآن: لكن الدين الحقيقي بصرف النظر عن كون المعتقد فيه يسمو إلى دائرته يثبت حياته ضمن مجال العمل والعمل الخلقي الحقيقي. إن التدين الحقيقي والفعلي ليس تأملاً وحدساً خالصين ولا هو مجرد اجترار لأفكار خاشعة بل هو فاعل بالضرورة. فمن الثابت في أعماق وعي التدين كما

رأينا أن الله يحيا فينا حياةً فعلية وأنه فاعل ومتمّم لصنيعه. فإذا لم يوجد فينا بصورة عامة حياةٌ فعلية ولم تخرج منا فاعلية ولا صنيع فإن الله يكون كذلك عاطلاً. إن وعينا بالتوحد مع الله مباشرةً وعي مغالط وعدمي، إنه ظلّ حال خالية ليست هي حالنا بل لعلّ النظرة الكلية والميتة القائلة إن مثل هذه الحال ممكنة وإنها ربما فاعلة عند الغير فاعليةً ليس لنا فيها أي سهم مهما كان ضئيلاً. إننا (حينها) نكون منفصلين عن عالم الحقيقة ومن جديد نكون منفيين في مفهوم الظل الخالي. وهذا المفهوم عقد خرافي وأضغاث أحلام لأنّه لا يطابق أي حقيقة واقعة. وهذا العقد الخرافي هو أحد عيوب التصوف التي سبق أن أشرنا إليها والتي يناقضها التدين الحقيقي. فالتدين الحقيقي يختلف بفاعليته الحية عن ذلك العقد الخرافي، وقد قلت إنه ليس مجرد أحلام تأملية: فبإطلاق ليس الدين شأناً خاصاً يميزه الإنسان عن غيره من الشؤون كأن يمارس في بعض الأيام وبعض الساعات بل هو الروح الجوّانية التي تواصل طريقها في كل الشؤون بصورة لا تنقطع فينفذ في فكرنا وعملنا محيياً إياهما ويحوّلهما إلى ذاته، وقد قلت إن كون حياة الرب وسلطانه يحييان فينا بالفعل أمر لا ينفصل عن الدين. إلا أنه في كل الأحوال لا ينسحب بذلك على الدائرة التي يعمل فيها الإنسان كما قد يبدو بحسب ما ذكرنا في الموقف الثالث. فعندما تسمو معرفته إلى موضوعات الأخلاق السامية فإن هذه الأخلاق تصبح بحق في حالة إدراك الدين لها يحيا ويعمل في هذه الدائرة، لأن هذه الدائرة هي مهمته الذاتية له. وعندما يكون أحد له أخلاق أقل سمواً من تلك فإنه سيذهب حتى إلى إضفاء القدسية على هذه الأخلاق المتدنية ويحافظ بفضلها على شكل الأخلاق السامية حتى وإن لم يحفظ مضمونها فإن ذلك الشكل الذي لا شيء يعود إلى الأخلاق السامية إلا أنّه يجعل المرء يرى عمله من إرادة الله الموجهة إلينا وفينا فيعرف الحب. وهكذا فكلّ من يضع مجاله فعله في هذا الإيمان أو يمارس بصدق أقل أعماله رجحاناً فإن هذا الصدق يكون أسمى وأكثر نعيماً لكأنّ كل إنسان من دون هذا الإيمان ـ في حالة الإمكان ـ قد أسهم خلال آلاف السنين في جعل البشرية سعيدةً بالنعيم (ص ٢٦٣).

تلك هي إذاً صورة المتدين الحقيقي وروحه الباطني: فهو لا يدرك عالمه وموضوع حبه وصبوه باعتبارهما متعة أياً كانت، وهو لا يدركهما

أبداً وكأن حزناً ما أو خوفاً ناتجاً عن عقد خرافي جعلاه يتصوّر المتعة والفرح وكأنهما شيء فيه ذنب، بل لأنّه يعلم أنّه لا متعة يمكن أن تضمن له فرحاً حقيقياً. إنه يتصوّر عالمه باعتباره فعلاً موجوداً من أجله بالذات ولأنّه بالذات عالمه فهو لا يفضّل أن يعيش إلا فيه، وفيه من دون سواه يجد كل متعة تخصه. وهو يريد هذا العمل ثانيةً ليس لأجل أن يصبح نجاحاً فعليّاً في العالم الحسي. وإذاً فكما لا ينشغل مطلقاً وفي الواقع بنجاحه وبعدم نجاحه بل يحيا ولا يهتم إلا بالعمل من حيث هو عمل خالص: بل هو يريده لأن فيه إرادة الله ويجد فيه سهمه من الوجود الخاص به. وهكذا تجري حياته بسيطةً وخالصةً بالكامل من دون أن يكون عارفاً بشيء آخر أو مريداً أو مشتهياً له، ولا ينحرف أبداً عن هذا المركز ولا شيء خارجه يمكن أن يهزه أو أن يحزنه.

تلك هي حياته، أما هل إن تلك ليست بالضرورة حياة النعيم الأصفى والأتم، فأمر نريد أن نؤجّل البحث فيه لوقت آخر»(١١٨).

إن مبدأ التفكّر يصطدم بحدّه في **كتاب الهداية**. فمن **جهة أولى** يفسر هذا المبدأ كيف تصدر الصور والأشكال المختلفة عن الوجود الإلهي ومن **جهة ثانية** يفهمنا لِم ينبغي أن يبقى الوجود المطلق أمراً لا يدركه العقل. فـ «علم العلم» الذي طوّره فيشته في كتابه **نظرية العلم** أي الظهور الأساس للفكر في المطلق يمثل هو بدوره في الغاية حجر عثرة أمام هذا الإدراك العقلي للمطلق.

وسواء في كتاب **الهداية إلى حياة النعيم** أو في كتاب **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤ طوّر فيشته في فلسفته الدينية فكرة «عقل لا معقول» المطلق(١١٩). والتأمل من حيث هو علم ليس له من المطلق إلا صورة وهو لا يصل إلى الوجود ذاته: «ومن ثَمّ فقد يحصل عادةً أن نعتقد أنّنا قد قفزنا على التأنّن فوصلنا إلى الوجود ذاته لكننا في الحقيقة دائماً وبصورة أبديّة نثبت في «البهو» (الوصيد) فنبقى في التأنن»(١٢٠). وشكُّ الفكر التأملي هذا يحاول

(١١٨) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* (1806), SW V, s. 469-475.

(١١٩) Vgl. österreich, 2000; vgl. Janke, 1993, s.34.

(١٢٠) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* (1806), SW V, s. 440.

فيشته أن يقدّم له حلاً بالحدس الصوفي. والآن إذا كانت نظرية الحياة التأملية لا تحيل إلا إلى حياة المطلق من دون أن توصل إليها مباشرةً، فإن سؤال هل يوجد قرب بين الإنسان والوجود الإلهي؟ يصبح سؤالاً مُثاراً، ونص جواب فيشته هو «أن المفهوم يغير الحياة الحية إلى وجود ثابت وساكن»[١٢١]، ويعني ذلك في هذا السياق أن المفهوم من ثَمّ هو «الخالق الحقيقي للعالم»[١٢٢]. وتوجد وحدةٌ بين الوجود المطلق والإنسان، فمن **جهة أولى** الإنسان هو الذي يكون هذا العلم الذي يستند إلى «التمييز والتكوين والوصف وبيان الخصائص». ومن **جهة ثانية** يتجلّى الله أعني الوجود المطلق الذي «هو بإطلاق وبصورة مباشرة من ذاته وبذاته» باعتباره إنية وعيناً، والفرق بين الإنية والوجود يتبيّن بالنسبة إلينا في الوعي حيث لا تظهر الإنية بالنسبة إلينا في وعينا بل هي لا تظهر إلا في الصورة وبالتمثّلات:

«إنّ كوننا لا ندرك المطلق ليس علّته في المطلق بل في المفهوم ذاته الذي لا يدرك حتى ذاته. ويكفي أن يريد إدراك ذاته حتى يريد أن يدرك المطلق أيضاً ذلك وجوده وراء المفهوم فيه المطلق ذاته»[١٢٣].

والآن فإن الفكرة الرئيسة في **كتاب الهداية** هي أن الإنسان في «وجوده وراء المفهوم هو المطلق ذاته». وفي المعرفة «لا فصل أبداً بين المطلق أو الله والعلم في جذره الحي الأعمق» وفي (هذه النظرة) تبرز الخصائص الصوفيّة لفكر فيشته الديني في أقوى ما يمكنها البروز. ففيشته يدّعي وحدةً وجودية بين الوجود المطلق وحياة الإنسان وإنيته. وفي الحقيقة فإن الإنسان يبقى بعمله المفهومي مرتبطاً بالعالم العيني وبالوعي بالذات لكنّ انتشار أشكال الوعي والحياة الإنسانيين كلاهما هو ظهور الوجود الإلهي.

وقد شرح فيشته في كتاب **الهداية** «الإنية الإنسانية» في علاقتها بالمطلق. وهنا طوّر النموذج الخماسي لنظرية رؤية العالم. فحلّل خمس

---

(١٢١) Ebd., s. 454.

(١٢٢) Ebd.

(١٢٣) Ebd., s. 453f.

نقاط من الوعي تمثّل «الكيفيات» التي يدرك بها الإنسان العالم. وميّز بين الرؤى الآتية: ١ ـ **الرؤية المادية ٢ ـ والرؤية القانونية ٣ ـ ورؤية الأخلاق ٤ ـ ورؤية التدين ٥ ـ ورؤية العلم الفلسفي**. وتميّز هذه الرؤى درجات ممكنةً من تطوّر روح الإنسان، والرتبة الأسمى يمثّلها الدين والعلم، ففي درجة الدين يغرق روح الإنسان في المطلق اللامعقول وعلى مستوى العلم يكون قادراً على أن ينفذ إلى ذلك تأملياً.

ويصل فيشته بنموذج نظريات رؤى العالم نظرية في الانفعال التي تضع الحب في الصدارة باعتباره «انفعال الوجود». ونظرية الحب تفتح ديناميةً باطنيةً لدرجات الوعي الإنساني المختلفة[١٢٤]، وقد تصوّر الحب باعتباره التحديد الأساس لإنية الإنسان. وفي درجة الرؤية المادية (ص ٢٦٤) يتجلّى الحب الحسي وفي درجة الرؤية القانونية يكون الحب أنانيةً عقليةً وفي درجة الرؤية الدينية يكون الحب فكرة التوحد الصوفي. ودرجات رؤى الأخلاق والدين والعلم لا يمكن البلوغ إليها إلا بتوسط «الإفناء الذاتي» الجذري للأنانية الحسية وكذلك العقلية على حد سواء. وهنا ينقد فيشته فكرة أخلاق التشريع الذاتي لأنها لا تمكّن من تطوير «جذر الإنية الأعمق والأكثر جوانية» وتشل تجلي الحياة الإلهية. ويوجد نقد مفهوم التشريع الخلقي الذاتي بعد في فكر التوحد الديني. فالإنسان ينبغي له في المقام الأول أن يفني أنانيته حتى يستطيع الإسهام مباشرةً في حياة الرب ولا يمكن أن يجد نفسه حينها إلا عندما يفني أناه. والإنسان لا يمكنه أن يخلق أي إله إلا أنه هو ذاته باعتباره النفي الذاتي يمكن أن يفني ذاته ومباشرةً يغرق في الله[١٢٥]. وتصل نظرية **حياة النعيم** ذروتها في الدين والعلم. والدين يفترض فكرة الاتحاد الصوفية. والصلة تؤسّس «الحب المطلق»[١٢٦] الذي يعبّر عن ذاته في إحساس «الانجذاب بالمطلق اللامعقول». «والحب هو عين كل يقين وكل حقيقة وكل واقع»[١٢٧]. ثمّ بعد ذلك بقليل فسر فيشته (نظريته في الحب):

---

(١٢٤) Vgl. österreich, 2000, s.119.

(١٢٥) Vgl. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* (1806), SW V, s. 518.

(١٢٦) Ebd., s. 541.

(١٢٧) Ebd.

«ومن ثَمّ فالحب أسمى، ذلك أن كل عقل والحب ذاته هو مصدر الحب وجذر الواقع والمبدع الوحيد للحياة والزمان. ولذلك فقد (. . .) ناقشت في الغاية بوضوح وجهة النظر الحقيقية والأسمى حول نظرية في الوجود والحياة والنعيم أعني التأمل الحقيقي الذي ارتقينا إليه إلى حدّ الآن»[١٢٨].

وبصراحةٍ فإن الدين لا يزال ينقصه شكل الرؤية النظرية الواضحة التي لا يمكنه أن يصل إليها إلا بفضل درجة العلم التي يكون فيها الإيمان الديني قد بلغ إلى الوضوح الفلسفي الأسمى بفضل اندماجه في «الحدس».

وفي الحقيقة فإن نظرية النعيم تنتهي هنا إلى ملاحظة عدم قابلية حياة الرب المطلقة للإدراك. لكن هذا الموقف الفلسفي يتضمّن في العلم تعليلاً عقلياً متمثّلاً في كون «عدم قابلية» المطلق «للإدراك» تفسّر هنا وتدرك. فلا تبقى نظرية فيشته في النعيم عند هذا الحدّ بل هي تبلغ مرحلة الدين العقلي[١٢٩] إذ هي تربط الإيمان بوضوح العلم وبقيمة معرفة الذات لذاتها.

ماسياج بوتيبا

٤ ـ شلنغ

بدأ عمل شلنغ (الفكري) بطرح سؤال من النظرية الدينية وانتهى بطرح مثله. فبين رسالته **التكوينية الفلسفية لأصل شر الإنسان الأقدم، تفسير نقدي وفلسفي** (Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosphematis Genes. III. Explicanditentamen criticum et philosophicum) حول مسألة تأويلية في **الكتاب المقدس** سنة ١٧٩٢ **وفلسفة الميثولوجيا والتجلي** مرّت ستة عقود من العمل الفلسفي. وقد بدأ هذا العمل بالجدل الحاسم مع مدرّسي اللاهوت في توبنغن ولاهوت التنوير العقلانية ومع أعمال حول الفلسفة النقدية وحول نقد هرمينوطيقي لنصوص دينيّة ولاهوتيّة.

لم يكن شلنغ الشاب يعامل الكتاب المقدس والتراث المسيحي

---

(١٢٨) Ebd., s.542. Vgl. Weischedel, 1972, s. 243.

(١٢٩) Vgl. österreich, 2000, s.122.

معاملةً تاريخيّة نقديّة بصورة مختلفة عما يعامل به نصوصاً دينيّة أخرى أو ميثولوجية. ففي نقده للميثيات كان شلنغ يحيل إلى كون مضمون أحد الميثيات لا يمكن تحديده من خلال التناظر مع أحداث تاريخيّة بل إن حقيقة الميث ينبغي تفسيرها من خلال النص ذاته. وكان شلنغ يتبع مبادرة كريستيان غوتلوب هاينه الهرمينوطيقية فيميز بين معنى النص التاريخي وحقيقته. فمعنى نص من النصوص ينبغي تفسيره سياقياً من دون أي ضرورة للتحقّق من الحدوث التاريخي. ففي هذا السياق النظري كان بوسع شلنغ أن يقارن قصة الكتاب المقدس لسقطة الخطيئة بقصص ميثولوجي مناظر، وهذه النظرة التي يعتبر صاحبها الميث شكلاً من أشكال الوعي وكيفية معرفية التي يمكنها بما هي ما هي أن تدعي جدارةً فلسفيةً واصل شلنغ كتابتها من هنا مروراً بمصنّفه حول **الميث والملاحم التاريخية وفلسفات العالم الأقدم** سنة ١٧٩٣، وصولاً إلى فلسفته المتأخرة. إن الميثولوجيات والنصوص المسيحية تعتبر عند شلنغ وثائق تاريخية يوجد فيها عقل عام يستحق الشرح والتفسير. لكن ذلك لا ينبغي أن يعني هرمينوطيقياً وجوب أن نقرأ العالم القديم بعيون الحاضر بل إن المضمون الجوهري لهذه الوثائق يعدّه شلنغ تكوينية الوعي ذاته، وتفسير النصوص لا يعني بالنسبة إلى الوعي شيئاً آخر غير عملية اكتشاف ذاته.

كان جيل الشباب المتنور يعارض كل شكل من أشكال الدغمائية (الصوغ النسقي للعقيدة)، وهذا النقد يتوجّه قبل كل شيء إلى ما في العلم والمجتمع من لاهوت مهيمن. لكنّه لا ينتج عن النقد العقلاني للاهوت أبداً اقتضاء أن يتمّ القضاء عليها؛ إذ إن شلنغ يتفق مع هيغل في النظرة القائلة إن الدين الحقيقي والوضعي (ص ٢٦٥) يحتاج في المقام الأول إلى تطوير فلسفي. وفي أعمال شلنغ الباكرة تظهر معارضته للدغمائية من خلال نقده لنظرية الخطيئة الموروثة.

وفي الموقف النقدي ضد رجال الدين الذين يتمسّكون بفهم للدين يجعل الإيمان السلطة الأخيرة وراء العقل كان شلنغ تنويرياً بصورة تامة. وقد كان يرى أن كل شكل من أشكال الإيمان الديني يستند إلى العاطفة شكل دارس، وبدلاً منه كان يبحث عن مد الدين بمحل في إطار دين فلسفة العقل. وقد أدّى هذا البحث عن دين عقلاني باكراً إلى نقد نظرة

كنط لفلسفة الدين. وكان نقاش فلسفة الدين دائراً حول الصدام بين العقل والوحي. ولم يكن بالوسع الإبقاء على تأويل دغمائي **للكتاب المقدس** قبالة نقد فلسفي للنص والتفكير المنهجي للنقد التاريخي بمقتضى نموذج العقل. وقد جعل شلنغ دعوى العقل العقلانية كذلك ذات مصداقية قبالة اللاهوت. لكنّه أراد في الوقت نفسه أن ينصف المضمون الجوهري للاهوت. وقد بينت محاسمته مع الميثولوجيات و**الكتاب المقدّس** في مصنّفاته الباكرة بعد أن نقد **الكتاب المقدس** نقداً مستنداً إلى فقه اللغة الخالص ولكن كذلك إلى علم النفس بينت أن هذا النقد ليس كافياً لإنصاف المضمون اللاهوتي: فلا ينبغي حصر اللاهوت في الطابع غير المقدس لفن التأويل.

وقد نقد شلنغ خاصةً محاولة كنط إدماج مفهوم التجلي (الوحي) اللاهوتي في نظرة فلسفة عقلية. وكنط لم ينجح في تحقيق ذلك إلا لأنّه نفى التجلي (الوحي) من العقل النظري حتى يبقيه بعد ذلك ويسمح له مع ذلك بالوجود في العقل العملي. أما شلنغ فيرى أنه من الثابت أن التجلّي (الوحي) ليس هو إلا أمراً يقتضيه منظور العقل العملي حتى وإن كان بالوسع أن يبرهن العقل النظري عليه. وهو ينقد اللاهوت الذي أصبح هو بدوره يقتضي أن يكون التجلي (الوحي) ممّا يأمر به العقل العملي خضوعاً لشرط شعار التنوير الذي يعتبر بنيانه النظري مشكوكاً فيه على الأقل.

لقد نفى كنط أن يكون الدين موضوعاً للعقل النظري. لكنّه حاول أن يدمجه في حقل العقل العملي، لكن الدين في هذا المحل يحرم من سياقه التاريخي ويردّ إلى نظرية خلقيّة، وإذ تصوّر كنط الدين على هذا النحو ديناً عقلياً فإنه يتخلّى بالإضافة إلى وجهه التاريخي عن الدين الوضعي. وردّ الدين إلى الأخلاق يتبين نموذجياً في معاملة كنط شخص المسيح الذي لا يعنيه منه إلا وجوه الفلسفة الخلقيّة لكن شكله التاريخي لا يهمه: وهذه الوجوه لن ترى من التاريخ فرادته بل هي لا تهتمّ كالحال عند لسنغ إلا بالنموذج العام لوجود الإنسان. إن صورة المسيح بوصفه معلماً خلقياً مع تغيّر حياته الخلقية تهمّ فلسفة الدين الكنطية من دون أن تكون مقوّمة لهذه الفلسفة. وبصورة تامّة المماثلة يقتصر فيشته

على استخدام المادة التاريخية بهدف التمثيل التوضيحي لفلسفته الخلقية التي هي بالأساس غير مرتبطة بالمادة الدينية. أما بالنسبة إلى شلنغ فإنه من الخطأ استخراج الأخلاق من المسيحية وإهمال ما هو مسيحي ومن ثَمّ إهمال الأمر ذاته من دون أخذه بعين الاعتبار. وعنده أن جوهر المسيحية يكمن بالذات في التاريخي بل إنّه ينزل الأمر التاريخي منزلةً أهم من منزلة البنيان النظري لعرض عقائد المسيحية عرضاً نسقياً. «المسيحية في علاقتها المتناسقة مع التاريخ العظيم للخلق»(١٣٠) ويمكننا أن نطلب حقيقة (وجود) الله ليس عن طريق الأخلاق بل بالعكس فإن شلنغ يطلب أن يكون على الإنسان أن يعلم الله في حقيقته الفعلية ثمّ أن يكون الإنسان في معرفته هذه متخلّقاً في عمله كذلك.

وفي **نسق المثالية المتعالية** سنة ١٨٠٠ تم إخراج الدين واستثناؤه من أن يكون أحد عناصر إطار الفلسفة العملية استثناءً بصريح العبارة لا نجد له مثيلاً في أي مكان من عمل شلنغ، فإذا كان القصد بالفلسفة العملية فلسفة العمل ومعاييره ومن ثَمّ أخلاقاً خاصةً فإن العلة في عدم وجود مثل هذه الفلسفة عند شلنغ تصبح بينةً، فقد كان شلنغ على دراية بالتحديدات النظرية لنماذج عملنا، وهذا لا يستثني تطبيق الأخلاق. لكن التحقيقات العملية لم تترك ملاحظات نسقية، فقد ركّز الثقل الأهمّ من تأمّلاته على شروط إمكان تجربة عالم الذات، أما نتائج ذلك على التجارب ذاتها فهو لم يمض قدماً في تحليلها، وشرط الإمكان الأهم لعملنا عنده هو الحرية.

وفي كل الأعمال الإنسانيّة يظهر مزيج من الوعي واللاوعي، ومن ذلك يمكننا أن نستنتج أن ذلك القسم غير الواعي من أعمالنا هو في النهاية القسم الذي يحدّد أعمالنا تحديداً مسبقاً. إلا أن المسلّمة القائلة إن تحديدات أعمالنا تحديداتها التي توجد خارج قدرتنا العقلية هي العوامل المحدّدة هذه المسلمة يسميها شلنغ «الإلحاد الحقيقي». أما الدين الحقيقي فهو صبو العقل إلى أن يوجد علاقةً متناسقةً بين حريتنا في

(١٣٠) Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/1832), UPhO, Tilbd. 1, s.17.

العمل والشروط المكونة لحرية عملنا هذه. إن تنوير هذه العلاقة التي لا تني العلاقة المتناسقة بين شروط عملنا وتحديداته مع حصائل أعمالنا لا يمكن أن تترتب إلا على مفهوم (ص ٢٦٦) المطلق. وهذا الأمر من مقوّمات مفهوم الدين عند شلنغ (انظر الفصل الثاني العقل والمطلق) أما لوكان المطلق قد تجلّى بصورة تامّة في التاريخ فإن عملية التاريخ تكون قد بلغت نهايتها وتكون كل إمكانات فعلنا قد نفدت وكل ما كان ينبغي أن يفعل ضرورةً منظوراً إليه من موقف المطلق يكون قد فُعل. ولما كان ذلك ليس كذلك، فإن الدين هو الذي يقوم بمهمة البناء العقلي لتأليفٍ مطلق. فالتاريخ من حيث هو مجال الفلسفة العملية لا يهمنا من حيث هو عالم الأعمال الواقعة بل (ما يعنينا منه) هو (كونه) جوهرياً تاريخ تجلٍّ للمطلق متصل التكشف. وهذا الترابط بين المطلق والتاريخ والدين هو من البداية فصاعداً أمر مقوّم لفلسفة الدين عند شلنغ. وهو بذلك يضع حداً فاصلاً صريحاً بينه وبين تلك الفلسفات التي تعيّن للدين والأخلاق بهذه الصورة محلاً، بحيث يبدوان منتجين لنسق فلسفي. أما عند شلنغ فالدين والأخلاق ينتسبان إلى الفلسفة انتساباً ذاتياً باعتبارهما المبدأين الأكثر ذاتية لها:

«فإذا توجه تأملنا الآن إلى ما غير هو واعٍ أو إلى الموضوعي في كل عمل، فإننا سنفترض أن كل الأعمال الحرّة وكذلك كل التاريخ وكأنه سابق التحديد ليس من قبل قدر واعٍ بل من قبل قدر مطلق العماية قدر يعبّر عن نفسه بمفهوم المصير المظلمً الذي هو نظام الجبرية. أما إذا توجه التأمل إلى الذاتي وحده المحدّد بتحكم (الذات الحرة) فإنّه يتكوّن لنا نسق من فقدان القانونية المطلق وهو النسق الحقيقي للادين والإلحاد أعني الزعم بأن كل فعل وكل عمل لا يخضع لقانون ولا لضرورة. أما إذا سما التأمل إلى ذلك المطلق الذي هو الأساس المشترك للتناغم بين الحرية و(ضرورة) العقل فإنه يتكوّن لنا نسق من العناية أعني الدين في الدلالة الحقيقيّة الوحيدة للكلمة»(١٣١).

وقد أعطانا شلنغ نظرة شاملة أولى حول الدين واللاهوت في **دروسه**

(١٣١) Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.601.

حول منهج الدراسة الأكاديمية سنة ١٨٠٣. فالدين عنده هو قبل كل شيء حدث تاريخي واللاهوت يطابق علماً تاريخياً، والوثائق التاريخية للميثولوجيات والمسيحية لا يؤولها شلنغ خلافاً لحركة التنوير باعتبارها شهادات عن ماضٍ صحيح في التاريخ التطوّري لتقدّم لا ينتهي بل هو يؤوّلها باعتبارها وثائق ثقافة سامية، وتاريخ الدين يندرج ضمن تاريخ الثقافة الذي لا يبدأ بالبربرية، وتاريخ المسيحية هو بؤرة التطوّر الروحي والخلقي للتاريخ.

والفرق الجوهري بين الميثولوجيات القديمة والمسيحية هو الفرق بين تعدّد الآلهة (الشرك) والوحدانية؛ ففي حين نجد عالم الآلهة القديم يمثّل تأليفاً بين المتناهي واللامتناهي والمحدودية واللامحدودية، قطعت المسيحية هذه العلاقة، فتعدّد الآلهة القديم نتج عن صيرورة اللامتناهي متناهياً وأشكال الآلهة هي أولياً آلهة طبيعية. وفي المسيحية لا يمكن للامتناهي ذاته أن يكون طبيعياً، فلا يمكنه أن يكشف عن دلالته إلا بفضل نسق من التمثّلات المجردة. وفي العصر القديم يظهر الرب باعتباره شكلاً رمزياً ولكنّه شكل في الواقع الفعلي في حين أن شكلَ الله في المسيحية يتميّز بخاصية عصية عن التصوّر ولا يمكن إلا أن يبقى مضموناً حياً للوعي، إن الميثولوجيات القديمة بالطبع برانية (علنية) في حين أن المسيحية جوّانية (خفية).

وقد شرح شلنغ في كتابه **فلسفة الفن** سنة ١٨٠٣، الفرق من حيث قابلية العرض والدلالة عند الوعي بالفرق بين أن يكون المسيح بموته وبعودته قد نفى المتناهي أعني أنه قد جعل المتناهي ينسخ في اللامتناهي والآلهة القديمة باعتبارها كائنات لامتناهيةً سكنت العالم وأقامت بصورة لا متناهية في المتناهي. فالمسيح من حيث هو شخص ليس هو كائناً لا متناهياً بل هو قد مات من حيث هو كائن متناهٍ حتى يسمو بالمتناهي إلى اللاتناهي. وبهذا فقد آل المبدأ الواقعي للعصر القديم في المسيحية إلى مبدأ مثالي المبدأ الذي تجسد في الروح. وفي حين أن المطلق ذاته يمكن أن يعرض رمزياً في **الفن** بفضل العرض الميثولوجي لمناظر إلهية فإن المسيحية ليس لها رصيد معروضات قابلة للمقارنة مع الميثولوجيا، إن حدس الإلهي في المسيحية لا يكون ممكناً إلا من خلال المسيح وهو

شخص تاريخي غير مستقر (إنه) ظهور مار، والمسيح ليس دائماً ذا قيام في متناولنا في عالم المتناهي، ولذلك فإنه لا يمكن أن يكون ذا قوة رمزية. إنه بالأحرى من طبيعة مَثَلية(*).

ويؤدي هذا الفرق بخصوص الزمان إلى تمييز مهم بين (لاهوت) اليونان القدامى و(لاهوت) المسيحية. فعالم الآلهة اليوناني القديم يتجلّى في الطبيعة وهو يستطيع أن يظهر لا تناهيه فيها دفعةً واحدة وبصورة متزامنة ودائمة الحضور. أما المسيحيّة فإنها تتجلّى في التاريخ والحال الزمانية للتجلي تجعله لهذه العلة لا يمكن أن يكون دفعةً واحدة بل هو لا يكون إلا عملية توالٍ وتتابع. إن خصوصية العصر القديم هي المبدأ الواقعي للتناهي، وذلك لأن اللاتناهي عندها يظهر في المتناهي. أما المسيحية (ص ٢٦٧) فإن المتناهي على العكس يظهر في اللامتناهي فيهيمن المبدأ المثالي للاتناهي.

كان شلنغ يرى في عصر الوثنية ألوهيةً مباشرة للطبيعي، ويرى أن هذه المباشرة قد عدّلها التأمل في المسيحية. فكل الميثولوجيات تنطلق من التجربة وقبل كل شيء من التجربة الطبيعية ثمّ تجد رموز اللامتناهي مطابقةً للطبيعة قبل أي شيء آخر. ويمكن تصوّرها «خطاطة المتناهي أو خطاطة الطبيعة»(١٣٢)، أما المسيحية فإنها تبني اللامتناهي في المتناهي. وخاصيتها التأمل، وهذا التمييز بين تصوري العلاقة بين المتناهي واللامتناهي هو الخط الفاصل بين المسيحية والوثنية وهو معيار جوهري للحكم في تقويم الأديان.

ترتبط فلسفة الدين ارتباطاً مباشراً بفلسفة التاريخ عند شلنغ، فالمسألة التي تعالجها كلتا الفلسفتين مسألة حاسمة من البداية. والزمان والتاريخ لا يبدآن حسب شلنغ بداية الفيض بمعنى فيض الوجود من وحدة قديمةٍ بل إن التاريخ نفسه يتأسس في المطلق. لذلك كان لا بد

(*) أي حدث درامي (=أي بعرض للأفعال عرضاً شعرياً مسرحياً) يتحوّل إلى مثل يضرب للناس يعد رمزاً ممثلاً لما يراد قوله بصورة رمزية (allegorisch) وهو معنى الأمثال المضروبة في القرآن الكريم.

(١٣٢) Schelling, *Über das verhältnis der Naturphilosophie sur Philosophie überhaupt* (1802), SW V, s.119.

لتقسيم التاريخ من أن يُقدم بالانطلاق من الدين. فيقسم التاريخ بحسب مفهوم فكري وهو في لبه مفهوم ذو لب ديني. وكل فكرة تعبر عن الوحدة نفسها تكون في كل مرة بكيفية خاصة وهذه الوحدات تظهر قبل كل شيء في الدين والشعر. وفي كتابه **نسق المثالية المتعالية** أسس شلنغ «النظرة التاريخية التي هي النظرة الحقيقية الوحيدة»:

«إن التاريخ ككلّ تجلٍّ للمطلق تجلٍّ متواصل ومتدرّج التكشف، ومن ثَمّ فإنّه لا يمكننا في التاريخ أبداً أن نعين موضعاً محدّداً نجد فيه أثر العناية أو الله نفسه بنحو ما مشهوداً. ذلك أن الله ليس هو أبداً الوجود إذا كان الوجود هو ما يعرض في العالم الموضوعي. ذلك أنّه لو كان هو ما يعرض (في الوجود) لكنّا نحن لا شيء، لكنّه يتجلّى بصورة متصلة، والإنسان يقدّم خلال تاريخه دليلاً متصلاً عن وجود الله دليلاً لا يمكن أن يتمّ إلا بفضل التاريخ كله، والأمر كلّه يرجع إلى أنه علينا أن ندرك ذلك، فالله موجود يعني أن العالم الموضوعي عرضٌ تام لله أو هو ـ وذلك يعني الأمر نفسه ـ عرض تام للتلاقي التام بين الحر واللاواعي (من الأمور) بحيث لا شيء يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، لكن العالم الموضوعي ليس هو إياه من دون شك، أم هل إن العالم الموضوعي مثلاً هو حقاً تجلٍّ تام لله؟ فإذا كان ظهور الحرية بالضرورة لا متناهياً فإن التطوّر التام للتأليف المطلق يكون تطوراً لا متناهياً ولا يكون التاريخ أبداً تجلياً حاصلاً بصورة تامة لذلك المطلق الذي هو لصالح الوعي وكذلك أيضاً وحصراً من أجل الظهور الذي ينفصل فيه الواعي واللاواعي الحر والعقلي (الحدسي العقلي أي الموضوعي) ولكن حتى في النور الذي ليس في المتناول الذي يحلّ فيه المطلق أو الوحدة الأزلية والأصل الأزلي للتناغم بينهما كليهما (الواعي واللاواعي).

ويمكننا أن نسلّم بوجود ثلاث حقب لهذا التجلي، ومن ثَمّ كذلك بوجود ثلاث حقب للتاريخ. فمبدأ التقسيم يمدّنا بالنقيضين الاثنين المصير الحتم والعناية المتناقضين اللذين تتوسط بينهما الطبيعة ممثّلة الجسر الناقل من أحدهما إلى الثاني.

أما الحقبة الأولى، فهي الحقبة التي لا تزال السيادة فيها للمصير الحتم باعتباره قوةً عمياء وباردة وفاقدة للوعي وهي كذلك قوة تهدم أعظم

الأشياء وأسماها. وإلى هذه الحقبة من التاريخ التي يمكننا أن نسميها الحقبة المأساوية ينتسب انحطاط الازدهار والمعجزة التي للعالم القديم، وتهديم تلك المملكة العظيمة التي لم يكد يبقى لها ذكر والتي تقتصر معرفتنا بعظمها على الاستنتاج من متردّم آثارها وانحطاط أشرف البشر الذين لم يزدهر ازدهارهم أحد والذين تعد عودتهم مجرد أمل خالد.

وحقبة التاريخ الثانية هي الحقبة التي ما كان في البداية يبدو فيها مصيراً حتماً أعني قوّة عمياء بصورة تامّة تجلى (لاحقاً= بوصفه طبيعة). والقانون المظلم الذي كان سائداً في الحقبة الأولى تحوّل على الأقل إلى قانون طبيعي صريح يخضع الحرية والتحكم المرسل ليجعلهما في خدمة قانون طبيعي. وهكذا تضفي على التاريخ وبالتدريج قانونية آليّة على الأقل. ويبدو أن هذه الحقبة قد بدأت مع توسع الجمهورية الرومانية العظمى، الجمهورية التي تم الانتقال منها إلى جمهورية التوسّع بالتحكم المرسل في نهم الغزو العام والاستعباد. وذلك من خلال ما قامت به أولاً جمعاً للشعوب الجزئية محافظةً على ما كان إلى ذلك الحين خاصاً بها من الأخلاق والقوانين والفنون والعلوم فجعلته بالاحتكاك المتبادل وبصورة غير واعية بل وحتى ضد إرادة أصحابها جبراً لخدمة خطة طبيعية كان ينبغي لها أن تحقّق في تطوّرها التام الرابطة العامة بين الشعوب والدولة الكونية. وكلّ الوقائع التي حصلت في هذه الحقبة ينبغي من ثَمّ النظر إليها بوصفها مجرد نتيجة طبيعية تماماً كما إن انحطاط الإمبراطورية الرومانية لم يكن له وجه تراجيدي ولا خلقي بل كان ضرورياً بمقتضى قوانين الطبيعة وهو في الحقيقة ليس إلا جزاء طبيعياً (ص ٢٦٨).

وحقبة التاريخ الثالثة تكوّن الحقبة التي ما بدا قبلها مصيراً حتماً وطبيعة يتطوّر ليكون عناية ويصبح بيّناً أن ما كان يبدو مفعولاً مجرداً للمصير الحتم أو للطبيعة هو، بعد ومن البداية، عناية متجلّية على نحو غير تام. أما متى تبدأ هذه الحقبة فأمر لا نستطيع أن نقول عنه شيئاً، ولكن لما توجد هذه الحقبة الثالثة يوجد الله كذلك»[١٣٣].

يتوجّه الدين إلى حدس اللامتناهي في المتناهي، فبعد نهاية العصر

---

(١٣٣) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s. 603f.

القديم (اليوناني) عصر الميثولوجيات لا يكون هذا الحدس ممكناً إلا في التاريخ، والتمثيل التاريخي هذا لفكرة الإله تفرض أن تكون الكنيسة «عملاً فنياً حياً» باعتبارها مؤسسة من حيث هي الرمز المتناهي لحدس اللامتناهي في المتناهي(١٣٤). والتعبير الرمزي العلني للكنيسة يطابق تعبيراً سرياً جوانياً في الرمزية الذاتية للتصوّف. وكان شلنغ يقرأ تاريخ الكنيسة في المقام الأول باعتباره خصومةً حول العلاقة بين عُروضي المطلق العلني والسري(*).

ويوجد فرق آخر أكثر أساسيةً بين الميثولوجيات اليونانية والمسيحية هو دعوى المسيحية أنها ذات أساس كلي. والمبدأ الكلي يمثّل عند شلنغ التأليف بين الشرق والغرب بوصفه تأليفاً من منطلق مبدأ النور المثالي (الشرق) ومبدأ المادة الواقعي (الغرب). ولما كانت المسيحية تعبيراً عن مبدأ كلي فإنها تستطيع أن تضع دعوى الصحة الكلية (المقبولية الكلية). فصيرورة الله إنساناً ليست عند شلنغ حدثاً مسيحياً طريفاً (خاصاً بالمسيحية) بل هو حدث تاريخي كلي الدلالة. وهو يرى أن التقاليد الثقافية الأخرى قد جعلت هذا الحدث من حيث هو هو من أغراض (موضوعات) فكرها الديني.

إن علم (طبيعة المسيح)، بفضل فكرة الإنسان الذي صار إلهاً، أمر حاسم بالنسبة إلى المسيحية، فمع الحدث التاريخي لعيسى المسيح كانت نهاية الميثولوجيا اليونانية قد آن أوانها وتمّ الإعلان عن بزوغ عصر جديد. وبفضل الصلب أنهى المسيح العلاقة المباشرة بين اللامتناهي والمتناهي وبداية من ذلك الحين أصبح المبدأ الصالح هو مبدأ المثالي المسيحي الذي ينقل من المتناهي إلى اللامتناهي. فالمسيح لا يرسم

---

(١٣٤) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, s. 293.

(*) ويناظر ذلك عندنا المعركة بين الفقه والتصوف معركة فقه الظاهر وفقه الباطن. لكن الفرق الأساس هو أن الفقهاء بالرغم من سعيهم لذلك بقصد أو بغير قصد لا يمكن لهم شرعاً أن يدّعوا ما تدّعيه الكنيسة من عصمة بل هي مؤسسة اجتهادية (عدا ما عليه الأمر عند الشيعة التي تدّعي العصمة للأئمة بالإضافة إلى مؤسسة الاجتهاد الفقهي المناظرة لما عند السنة). وما لم يكن الفقهاء قادرين على تجاوزه من تحريم لادّعاء العصمة أقدم عليه المتصوفة إذ بات بعضهم يدعي أنه يكرع من المعين نفسه بخلاف النبي الذي بينه وبين ربه رسول من الملائكة.

المضمون الجوهري للمسيحية فحسب بل هو يرسم قطيعةً في فلسفة التاريخ، فبالنسبة إلى مجرى التاريخ وتحقيقه ليست المعايير الخارجية مثل الأسر الحاكمة أو أشكال الدول أو ضروب الاقتصاد المحددة لـ «ضربة» البداية بل التاريخ الأسمى للروح الذي يظهر في كيفيات الظهور التاريخية للمطلق[١٣٥]. إن المسيحية والتاريخ كلاهما يحيل إلى الآخر؛ إذ إن التاريخ كله في الغاية وبمقتضى طبعه بنيان ديني، فالديني لا يظهر بعد نهاية العصر اليوناني إلا في التاريخ، وهذا التاريخ هو في آن تاريخ تطور الوعي، إنه التاريخ الطبيعي والتاريخ الإنساني في آن، ولا يمكن «للإلهي من المسيحية» أن يعرف إلا بصورة مباشرة و«بعلاقة متناسقة مع النظرة المطلقة للتاريخ»[١٣٦].

وكما في **نسق المثالية الألمانية** عالج شنلغ الدين كذلك في كتابه **شرح العلاقة الحقيقية للفلسفة الطبيعية مع نظرية فيشته المجردة** سنة ١٨٠٦. و(كتاب) **فلسفة الوحدة** لم يتجاوز بأي حال (كتاب) **الفلسفة الطبيعية** (انظر الفصل الخامس: الطبيعة) بل هو أدرجها في أفق آخر جديد. وما كان سابقاً من أغراض فلسفة الطبيعة أصبح الآن ينظر إليه بالقياس إلى الكل والكلي. فالنسق الفلسفي ينبغي أن يشمل الكل من أبسط ما في الطبيعة إلى أسمى ما فيها وينبغي أن يكون الكل أو المطلق أو الله وحدة كثرة ووحدة. إن تاريخ تطوّر الطبيعة يذهب إلى بناء الوعي وانتشار تاريخ البشرية ويندرج في عملية الصيرورة هذه كذلك صيرورة الإله إنساناً.

وبهذا يعبر شلنغ بنموذج فلسفة الوحدة واضح التعبير بأنّ المعرفة والعمل والمثالي والواقعي هما من حيث المبدأ أمر واحد هو الأمر نفسه. وبصورة تستبق مصنفه عن الحرية سنة ١٨٠٩ أورد شلنغ هنا غرض الحرية مع غرض الشر مترابطين. وبخصوص العمل يرفض شلنغ أن يكون لله حكماً في خلق العمل. وهو بذلك ينفصل انفصالاً حاداً عن نظرية الكنيسة في الأخلاق. فأعمالنا لا تقوم في المقام الأول من حيث الأخلاق بل من حيث المضمون الفعلي الذي يكمن فيها. ففعل الخير

---

(١٣٥) Ebd., s. 295.

(١٣٦) Ebd., s. 303.

خلقياً يظهر مضموناً واقعياً أسمى مما يتضمّنه فعل شرير خلقياً.

وبالنسبة إلى الوحدة بين الواقعي والمثالي يستعمل شلنغ في فلسفة الوحدة مفهوم الله كذلك، فالحكم الخلقي على أعمالنا ينبغي ردّه إلى الوحدة في العمل. فحرية أعمالنا لا تحيل إذاً إلى إمكانية اختيار لإرادتنا بين الخير والشر بل إلى العزم الذي يختار بمقتضاه الإنسان الخير إرادياً، فخلقية الإنسان لا تكمن في النتائج المؤسسة على (ص ٢٦٩) أفعال خيرة بل في الإيمان بالإلهي. وهنا يتبين شلنغ مرة أخرى بوصفه ناقداً لفلسفة كنط الخلقية:

«لا أقصد بالدين (. . .) ما يسمى بـ «حزر» الإلهي والتفكر الخاشع. فمن ليس له إلا حزر الله لا يزال شديد البعد عنه بل الله ينبغي أن يكون مادة كل فكر وعمل مادتهما ذاتها وليس مجرد موضوع سواء كان للتأمل الخاشع أو مجرد تصديق أو معرفة عقلية زائفة. لا وجود لمعرفة للإلهي يكون الله فيها مجرد موضوع بل الله يكون إما غير معلوم أو هو في آن ذات المعرفة وموضوعها، الدين أسمى من كل حزر وشعور. والدلالة الأولى لهذه الكلمات التي يساء استعمالها هو كون المرء متصفاً بالضمير الخلقي، وهو عبارة الوحدة الأسمى للمعرفة والعمل، الوحدة التي تحيل إمكانية أن يناقض علمه عمله. والإنسان الذي يكون مثل هذا الأمر ممتنعاً عليه ـ ليس بالكيفية الإنسانية النفسية أو «العلم ـ نفسية» ـ بل بالكيفية الإلهية نسميه متديناً ومتصفاً بالضمير الخلقي بالمعنى الأسمى للكلمة. وليس المتصف بالضمير الخلقي ذلك الذي على سبيل المثال (يرى أنه) لا ينبغي أن يسلك إلا بأمر الواجب وإلا احتراماً للقانون حتى يحدّد الفعل الصحيح، فالمتصف بالضمير الخلقي غني عن ذلك إذ ليس بوسعه أن يفعل بصورة أخرى غير كون فعله صحيحاً. فالتدين يعني بحسب أصله بعد تناسق العمل وليس بأي حال خياراً بين متناقضين كما نسلم بذلك في حالة حرية الإرادة وليس هو توازناً في الحكم بين الخيارات كما يسمى ذلك (عادة) بل العزم الأسمى والحاسم لصالح ما هو صحيح من دون خيار»[١٣٧].

---

(١٣٧) Schelling, *System der Gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, s.558.

إن فلسفة الوحدة لا تبحث عن بيان العلاقة المتناسقة بين كل الظاهرات بواسطة الشروط المؤسسة لإمكانات تطوّرها فحسب بل هي تطلب كذلك شروط المتناهي المجرد وذلك أصل العالم وأصل علاقته بالمطلق أي بالله. ومع مشكل المتناهي والبداية نجد أحد الأغراض الأساسية لفلسفة شلنغ الدينية: سقوط الإله والخلق. فالانتشار التاريخي للصيرورة وتطوّر العالم يجمعهما شلنغ في ثلاثة عصور: عصر الوحدة الأصلية وعصر الثنائية وعصر التوحيد، وهدف العملية التاريخية هو إعادة إنتاج الوحدة والاندماج في المطلق، وكل الحركات في زمانية عملية التاريخ يحدد شلنغ قيمتها بحسب قربها من المطلق من الله. فهي خلال دينامية حركتها تبتعد عن المركز أو تقترب منه. ومفهوم العصر لا يحيل إلى حقب التاريخ بل هو يقسم حصول أحداث العالم بحسب مبادئ روحية بحسب «زمانية إلهية»(١٣٨).

ترتبط فلسفة شلنغ الدينية بجدلية الفصام والصلح. والصلح لا يمكن البلوغ إليه من خلال رفع المتناهي إلى اللامتناهي بل بصيرورة اللامتناهي متناهياً. من هنا فإن أهمية شخص المسيح تفرض نفسها، فصيرورة اللامتناهي متناهياً تحصل على سبيل المثال في الرموز التي يمكن أن يتم فيها حدس اللامتناهي في المتناهي. ومثل هذه الرموز التي للامتناهي في المتناهي ليست مقتصرةً على المسيحية بل إن ميثيات الأديان الأخرى لها مثل هذه الرموز، ولذلك ينسب شلنغ إلى هذا الحدس الكليّة والضرورة:

«إن التاريخ ملحمة أُبدعت في روح الله: والتاريخ يتألف من جزأين رئيسين: فأما **الجزء الأول** فيمثل تحرف البشرية عن مركزها إلى أن تصل إلى قدر من الابتعاد عنه هو الأكبر. وأما **الجزء الثاني** فهو جزء العودة (إلى المركز). وذاك الوجه الأول هو بنحو ما إلياذة التاريخ، وهذا الجانب الثاني هو أوديسيا التاريخ، وكان اتجاه التاريخ في ذاك الجانب متباعداً عن المركز. وهو في هذا الجانب متقارب إليه. والقصد الأعظم لظهور العالم كله يفصح (عن ذاته) بهذا النوع من الإفصاح في التاريخ. فالأفكار والأرواح ينبغي أن تسقط من مركزها في الطبيعة التي هي دائرة

---

(١٣٨) Wieland, 1956, s. 78.

السقوط العامة وفي الجزئي والعودة إلى اللاتمايز وفيه تتصالح معه وفيه يمكن أن يوجدا من دون أن يتصادما»[١٣٩].

إن توق العودة إلى الاتحاد مع الله من جديد هو هدف التاريخ. ومن ثَمّ فالمطلوب بالنسبة إلى عمل الإنسان هو الأخلاق بهذا المعنى الديني حتى يتمّ البلوغ إلى هدف النعيم. أما بخصوص ارتباط الأعمال الإنسانية في عملية تطور العالم والمطلق فيثار سؤال حرية العمل الإنساني، أما غرض العلاقة المتناسقة لنظام الحرية فيفرغ له شلنغ في كتابه **في ماهية الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩.

وحتى تكون الحرية الفردية قابلةً للتوفيق مع نسق يجعل المطلق أو الله ممكناً تصوّر شلنغ العالم موضوع المطلق الإلهي. إن استعارة العالم المضاد هذه تضمن وجوده الواقعي وحريته، وبصورة منهجية فإن هذه الفكرة جعلها شلنغ ممكنةً بفضل تمييزه «بين الجوهر من حيث هو موجود (الإنية) والجوهر من حيث هو مجرد أساس للوجود (الماهية)»[١٤٠]. ويبين هذا التمييز تفريقاً ذاتياً في (ص ٢٧٠) المطلق بفضله يكون خلق العالم موضوع فكر العالم الذي يصبح أساساً لمخلوقات أخرى. إن التصوّر التقليدي الذي مفاده أن الله يتضمّن علّة وجوده في ذاته يغيّرها شنلغ هنا تغييراً جوهرياً معتبراً هذه العلّة من حيث هي طبيعة ليست مماهية لله ذاته. فالعلّة ستكون في الطبيعة وفي الإنسان وكذلك في الله مأخوذةً من حيث هي بنحو ما غير واعية ومنها بالفعل يصدر تجلٍّ ذاتي وكذلك الواقع الفعلي. والوجه المحرّك من هذه العملية هو شوق يحلّ في تخلّق للمطلق بتميز ذاتي فتصدر عن ذلك إرادة فاعلة. والله لا يصل إلى ذاته ذات الوعي التام إلا في تحقيق صورته الذاتية.

ويرى شلنغ عملية التجلي الإلهي انقساماً وخلقاً متواصلين للقوى. وقد تمّ الوصول إلى عين صورة الله بفضل تطوّر الإنسان الذي هو عين المخلوق الوحيد الذي يتمتّع بالحرية في أفعاله سواء اتبع مبدأ التوحيد (الإرادة الكلية) أو أيضاً مبدأ السيادة المسيطرة الذاتية (الإرادة الجزئية). وعندما

---

(١٣٩) Schelling, *Philosophie und Religion* (104), SW VI, s.57.

(١٤٠) Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s. 357.

يخطئ الإنسان (فينسى) جوهر محدّد ذاته (ما أهل له) الذاتي باعتباره مخلوقاً ويتبع إرادته الجزئية فإنه يمكن أن يصبح «إلهاً مقلوباً»(١٤١).

وإذاً فالشرّ لا ينتج عن طبيعة الإنسان باعتباره ذاتاً ناقصة ـ من حيث حاسيته وتناهيه وعدم تمامه ـ بل إن إمكانية الشر تنتج عن حرية الإنسان. وبخصوص التجلّي الإلهي فإن ذلك يعني أن التجلّي عملية مرتبْطة بمخرج غير معلوم وذلك لأنه لا يكتمل إلا بالتغلب على ما يعترضه من مقاومة. لكنّ مخرج العملية يكمن بإطلاق في حرية الإنسان. فحرية الإرادة الإنسانية لا تفسر لا بعدم الحتمية ولا كذلك بالحتمية بل إن التماهي بين الحرية والضرورة يتأسس بالأحرى في تلك العملية التي للوضع الذاتي والتخلق الذاتي عند الإنسان العملية التي تجري بصورة متناسبة مع الخلق الإلهي. وهذا النوع والكيفية اللذين للتخلّق الذاتي فعل أساس لجوهرنا لا نستطيع تفسيره عقلياً:

«كما إننا ندعي وجود مصير حتم، ولكن بمعنى مغاير تمام المغايرة، أعني بهذا المعنى: فكما يعمل الإنسان هنا فإنه كذلك فعل منذ الأزل ومن بداية الخلق. فعمله لن يكون أزلياً كما لن يكون هو من حيث هو كائن خلقي أزلياً بل هو يكون أزلياً بمقتضى الطبيعة»(١٤٢).

وهكذا فعندما ننسب إلى الشر حقيقةً واقعيةً وضرورة، فإن سؤال التوفيق بين هذا الشر والله يطرح، وحتى يحلّ مشكل التنزيه (العدل الإلهي) فلا بدّ من شكل معين لله، وشلنغ يرى أن الله شخص حي، وليست الإرادة الكلية والإرادة الخاصة بالمختلفتين عند الله؛ لذلك فإنه لا وجود لشر في (ذات) الله، وإمكانية الشر لم توجد إلا بسبب التجلي الذاتي وصيرورة الطبيعة إنساناً، ويكمن هدف التجلي في التغلب على هذه الإمكانية، فالشر هو القوة المضادة للخير وهو شرط ضروري للحرية. لكنّ القوتين متعادلتان وذلك لأن أولية الخير وضعت بسبب التجلي. لكن ذلك لا يعني بالنسبة إلى أخلاقيّة عمل الإنسان أنه لا وجود ضمانة بهيمنة الخير في الغاية ولا تحليلاً من مسؤولية العمل الشخصية،

(١٤١) Vgl. Ebd., s. 390.

(١٤٢) Ebd., s. 387f.

فسقوط المطلق (تدنيه) وتجاوز اللاتمايز عملية ضرورية حتى يمكن للمطلق أن يصبح موضوعاً لذاته، إن تجاوز الوحدة الأصلية هو «أداة التجلي التام للرب»[١٤٣].

وقد عالج شلنغ في دروسه الخاصة التي قدمها في شتوتغارت سنة ١٨١٠ ـ بتأثير من الموت المفاجئ لزوجته كارولينا ـ مرة أخرى مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين العلاقة التي كان قد جعلها أحد موضوعات كتابه الحامل للاسم نفسه سنة ١٨٠٤. ومبدأ المطلق في فلسفة الوحدة (الله) بخلاف ما يراه لايبنتس وفولف أو كنط ليس نتيجة لتأملات فلسفية بل إن شلنغ كان بعد قد وضعه في بداية الفلسفة بوصفه مبدأ فاعلاً. ويعني ذلك بالنسبة إلى مفهوم الرب أن الرب لا ينظر إليه بوصفه جوهراً تاماً بصورة أزلية بل إن الله ذاته يخضع لعملية تطور تاريخية. إنه ليس جوهراً أصلياً غير متغير بل هو جوهر حي مغير لذاته له بالإضافة إلى وجوده القديم صيرورة قديمة. وبهذا المعنى فالله يخلق ذاته.

وإذا كان الله مبدأ وأصلاً للفلسفة فإن أصل المطلق هذا لا يمكن أن يفسر كما يفسر الموضوع. وبذلك يتمّ التخلي عن مشكل الوحدة والاختلاف وخاصةً مشكل الانتقال من الوحدة إلى الاختلاف. ففهم هذا الانتقال وتبين العلاقة بين الوحدة والاختلاف يطورهما شلنغ في نظريته في القوة التي تصوّر بها العلاقة بين المادة والروح كذلك في تأملات سابقة من فلسفة الطبيعة. فالانتقال من الوحدة إلى الفرق يتصوّره شلنغ عملية تجري في ذات المطلق العملية التي يبنيها بصورة واعية ومقصود قياساً على تكوينية الوعي. وكلتا العمليتين (ص ٢٧١) يمكن أن تفهم باعتبارها خلقاً وفي الحقيقة بمعنى توليد ما هو أسمى. لكن الأدنى لا يزول من العملية بأي حال، إنه يبقى محفوظاً باعتباره أكثر ظلمة وأساساً فاقداً للوعي. إن مواصلة كتابة (استعمال) مفهوم الأساس تمكن نسقياً من دمج فلسفة (شلنغ في) الطبيعة في فلسفته المتأخرة. إن دينامية العملية تغتذي من التوتر الواصل بين الواعي واللاواعي. ففلسفة شلنغ في الوحدة وفلسفته الدينية تبينان مقوماً أنثروبولوجياً قوياً.

---

(١٤٣) Schelling, *Philosophie und Religion* (1804), SW VI, s. 63.

إن الطبيعة هي قاعدة العالم الروحي، إنّها ما ليس بموجود، والموجود بمقتضى طبيعته هو الروح. ولا يمكن إلا للروح وحده أن يكون حراً. والإنسان يتنزل بين لا موجود الطبيعة والموجود المطلق الله في الوسط بينهما. والإنسان باعتباره مثل هذه الذات الوسطى يكون مستقلاً عن الطبيعة وعن الله لكنه يصبو إلى الوحدة معهما. وأداته لتحقيق ذلك ـ وهو الذي فقد وحدته الأصلية مع الله ـ هي الدولة. والدولة ينبغي أن تحقق الوحدة البرانية في حين أن مهمة الكنيسة هي العمل على تحقيق الوحدة الجوّانية. وعلى الدولة أن تمكن الكنيسة من تطوير فاعلية المبدأ الديني، حتى يصبح هذا المبدأ، بما هو هو، مبدأ واعياً. وبفضل صيرورة هذا المبدأ الروحي الجواني واعياً يبدأ فساد مؤسستي الدولة والكنيسة. فلا الأفراد ولا النوع يبقى أحد منهم بحاجة بعد ذلك إلى المؤسسات ـ إذا اكتشفوا بفضل التوعي والإرادة مبدأهم الروحي الذاتي وحقّقوه ومن ثَمّ وجدوا الوحدة. وقد كان تعبير شلنغ عن رأيه في القانون والدولة والتاريخ الخارجي دائماً تعبيراً هامشياً. وبدلاً من ذلك ركّز دائماً وبصورة كاملة على التاريخ الروحي الجواني. ومنذ دروسه الخاصة في شتوتغارت سلّم بأن الإنسان لا يمكنه أن يوجد إرادة الروحي هذه لا يمكنه أن يوجدها بقوته الذاتية بل لا بد لها من دفعة خارجية:

«كانت خاصية الإنسان المحدّدة لعلاقته بالطبيعة كونه وسطاً لكن هذا الوسط افتقدته الطبيعة، والآن صار الإنسان بحاجة إلى وسط، ولكي يستردّ الإنسان الحياة الروحية فليس له من دون شك أن يعود فيصبح من جديد وسطاً بين الله والطبيعة وبالذات ففي ظهور المسيح يتّضح ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في علاقته بالطبيعة. فالمسيح كان بمجرد إرادته سيداً للطبيعة إنه كان في تلك العلاقة السحرية مع الطبيعة العلاقة التي ينبغي أن يتنزل فيها الإنسان بصورة أصلية»[١٤٤].

يمكننا أن نعتبر فلسفة الوحدة التي يقول بها شلنغ نوعاً خاصاً من وحدة الوجود. ففي فلسفته المتأخرة التي بدأت في مصنفه **عصور العالم** بداية من سنة ١٨١١ نجد توقاً إلى ربط هذه الفلسفة مع القول بالنزعة

---

(١٤٤) Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), SW, s. 463.

الربوبية، وانطلاقاً من التمييز بين الأساس (الطبيعة) والجوهر (الروح) حصل تفريق جواني في المطلق في الله الذي يحدّده باعتباره ذاتاً شخصية وتاريخية يرتبط «بسطها» الذاتي مع وجود الواقع الفعلي لحدث العالم. وبذلك فقد دافع شلنغ كذلك عن النزعة التشبيهية (بالإنسان) المصاحبة وعن إضفاء الطابع الوجودي على فلسفة النسق دفاعاً صريحاً دفاعه عن المبدأ القائل إن الله باعتباره الذات الأسمى مرسوم مع الطبيعة في مبدأ سلبي بحيث يحتاج التغلب على هذه الوضعية إلى إرادة حرة.

وبعد أن سبر شلنغ إمكانية الحرية الإنسانية في البداية جعل حرية التجلي الإلهية موضوعاً لبحثه في عمله المتأخر، وهذه المحاسمة المكثفة مع البنية الداخلية للمطلق أعني الله بدأت مع مصنف **عصور العالم**، فعصور العالم ثلاثة عهود للتجلّي الذاتي: **ماضي زمان العالم الأقدم والحاضر ومستقبل زمان العالم**. ولم ينجز شلنغ إلا غرضاً واحداً هو زمان العالم الأقدم.

ومن مسائل اللباب في بنية الماضي العلاقة بين الوحدة والفرق، وذلك لأن البنية الداخلية للمطلق ينبغي أن تكون على صفة تمكن من أن ينفصل منها شيء وأن تبقى مع ذلك واحدة، وفي ترابط مع هذه المسألة نجد كذلك السؤال عن دافع عملية الانفصال وعن نوعها، وقد تصوّر شلنغ انفصال المطلق تولداً و«مضاعفة ذاتية للماهية المنضوية في الوجود»[١٤٥]، وسيتولد الابن الذي يستطيع ـ من حيث هو محقّق للمصالحة ـ أن ينظّم قوى المطلق، وبفضل المسيح ـ باعتباره ابناً ـ يبدأ عصر العالم الثاني (الحاضر) الذي تتمثّل خاصيته المحدّدة في المصالحة مع الوحدة والذي يتنزل تحت مبدأ الحب. ويمكننا أن نفهم علم (طبيعة) المسيح الذي ورد في فلسفة شلنغ المتأخرة عملاً (يعد) للكتاب الثاني من عصور العالم. وكان شلنغ يولي أهمية لكون إعادة البناء التأملي للمطلق وللخلق الإلهي ليس «حكمة مختلفة ذاتياً» بل هي ذات علاقة «بوثائق أصلية» من «تاريخ العالم والإنسان». ويعتقد شلنغ أن تاريخ الطبيعة وتاريخ الثقافة باعتبارهما شهادة يمكن أن يشهدا لصالح نظريته[١٤٦].

---

(١٤٥) Schelling, *Die Weltalter*, (1811), WA I, s. 101.

(١٤٦) Schelling, *Die Weltaleter* (1813), SW VIII, s. 270f.

والبنية الداخلية للمطلق نجد ضمنها إمكانية الوجود كلها. والتجلّي الذاتي يحصل عندما تنتظم هذه التحديدات في المطلق انطلاقاً من تساوقه اللامتمايز في عملية متوالية باعتبارها قوى (ص ٢٧٢). وكان شلنغ يرى أن هذا المجرى، لكونه يصدر عن وضعية إطلاق منعم وتمام قديم، ينشئ عالماً متناهياً مثلما ينشئ التولد. وبذلك فما هو حاسم ليس كون الأب يلد الابن فحسب بل كون الأب بهذا الفعل هو بدوره يلده الابن في آن، والتأليف بين الأمرين هو الروح المطلق من حيث هو وحدة المبادئ. والروح هو كذلك المبدأ العضوي للزمان وكل الخصائص المحددة لمفهوم الرب ذاتية له الخصائص التي كان كنط قد حرّر مقوماتها: التمام والضرورة وقوة الخلق، وهذه العملية تحركها إرادة لكنها بعد ذلك تصبح إرادة لذاتها فتنمو بوصفها إرادة حياة.

إن فلسفة **عصور العالم** تتجه دائماً وبصورة مباشرة في خطاطات جديدة متجاوزة لذاتها إلى دائرة **فلسفة الميثولوجيا** وفلسفة **التجلي**، (وخلال تدريسه في برلين بداية من سنة ١٨٤١ لم يتمكن شلنغ من تطوير أي تأثير يذكر، فلودفش فيورباخ لم ير في دروسه ببرلين إلا «مهزلة لاهوتية فلسفية» حول الميثولوجيا والتجلي والمسيح والملائكة والموت والشيطان[١٤٧]. وفي سنة ١٨٤٢ وصف فريدريش إنغلز شلنغ بـ «فيلسوف (في علم طبيعة) المسيح» وتكلّم على فلسفته باعتبارها «تصعيداً لحكمة العالم لتحويلها إلى حكمة الرب»[١٤٨]. وليس آخراً فإن تاريخ فلسفة هيغل قد أسهم في نموذجين من عرض فلسفة شلنغ المتأخرة: جهل أو تأويل بوصفه ثيولوجيا فلسفية).

لا يزال منطلق التلقي الحالي لفلسفة شلنغ الخصومة التي دارت بين تأويل هورست فورمن وتأويل فالتار شولتز. ففي حين يرى شولتز في تأويله أن مفهوم العقل لا يزال في المركز من فلسفة شلنغ المتأخرة وأن هذه الفلسفة هي ذروة الاتصال في عمل شلنغ يؤكّد فورمن في تأويله قطيعةً (بين مرحلتي فكر شلنغ)، ويقترح تأويلاً لاهوتياً جاعلاً مفهوم

---

(١٤٧) Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), GW 5, s.26.

(١٤٨) Vgl. Engels, MEW, erg.-Bd., 2 Teil, 1977, s.225-246.

الرب في المركز. وفي حين أوّلَ فورمن فلسفة شلنغ المتأخرة فاعتبرها نكوصاً إلى النزعة الربوبية المسيحية، قرأ شولتز فيها بيان العقل بذاته لحدوده باعتبارها تمام المثالية(١٤٩).

كانت فلسفة شلنغ المتأخرة مطبوعة جوهرياً بطابع التمييز بين الفلسفة الإيجابية والفلسفة السلبية. ففي حين تصبو الفلسفة السلبية إلى تفسير العالم كله بما في ذلك ذاتها في إطار عقلانية تفكرية، ترى الفلسفة الإيجابية أن العقل قد فشل في هذه الدعوى، فتبحث عن إمكانيات لفهم مبادئ الوجود المطلق باعتبارها شكلاً أسمى من التجريبية، وفي ذلك يستند شلنغ إلى الفكر اللاهوتي من دون أن يريد التخلي حقاً عن العقل الفلسفي.

ودعوى المعرفة العقلية تشمل بالضرورة معرفة العقل لذاته، وشلنغ يرى أن العقل قد فشل في إدراك ذاته، ويتمثّل فشل العقل في مشكل البداية إذ إن العقل لا يدرك وضع ذاته لذاتها، فمتى وضع التفكر العقلي (نفسه) فإنه يحتاج دائماً إلى مقابل. وفعلاً فالعقل لا يستطيع أن يفعل من دون شروط مسبقة بل هو لا يفعل إلا في إطار من الشروط لا يضعها هو نفسه ولا يمكنه تجاوزها بل ينبغي أن يقبلها باعتبارها شرطه الذاتي. وفي الحقيقة فإن العقل يستطيع أن يحلّل «مائية» وجوده لكنه لا يستطيع أن يدرك «إنيته». وفي حين رأت المثالية الألمانية ـ وهنا لا يستثني شلنغ عمله الباكر من هذا النقد ـ في الوعي بالذات المؤسّس باعتباره وحدة عارفة للذات والعالم منظور الهدف لنسق فلسفي عقلي إما بفضل الحدس العقلي أو بفضل التحليل المفهومي المنطقي نفى شلنغ عن العقل إمكانية هذا العلم في فلسفته المتأخرة وصاغ بالتوافق مع هذا النفي هدفاً آخر لعملية التاريخ.

عاد شلنغ مرة أخرى فلخّص من منظور الفلسفة الوضعية تاريخ الفلسفة وخاصةً منذ ديكارت وتوصّل إلى أن هذه الفلسفة تخلو من مفهوم الإله في جميع لحظات هذا التاريخ، ولا يردّ المطلق في أفضل

---

(١٤٩) Vgl. Fuhrmans, 1940, Schltz 1955, Fuhrmans 1956/57, s.302f. Im gleichen Bd. S. 94-101, findet sich die Rezension der Schrift von Schulz durch Furmans.

الحالات إلا باعتباره نتيجة فلسفة العقل. لكنه لم يقع إدراكه باعتباره أصلاً أو علة أصلية، والعلاقة بين المطلق والمتناهي لم تحدَّد إلا منطقيّاً، لكنها لم تدرك من حيث هي علاقة تاريخية. وعنده أن الفلسفة السلبية لا يمكنها أن تضع الله إلا في نهاية نسق فلسفي باعتباره الفكرة الأسمى، ثمّ تضطر بعد ذلك لوضعه بوصفه بدايةً أيضاً ومبدأ لكل علم:

«إن الفلسفة الإيجابية هي الفلسفة الحرة الحقيقية، وليتركها من لم يرِدْها. وإني أعتبر كل أحد حراً ولا أقول إلا إنه إذا أراد أحد مثلاً الأصل الحقيقي (الـ «من أين جاء مجرى الأشياء») وأراد خلقاً حراً للعالم. . . إلخ فإنه لا يمكنه أن يحصل على ذلك كلّه إلا عن طريق مثل هذه الفلسفة، أما إذا كانت الفلسفة العقلية تكفيه ولا يتوق إلى ما عداها فإنه بوسعه أن يبقى عندها، ولكن عليه حينئذٍ أن يتخلّى بسبب هذه الفلسفة العقلية وما أراده منها عما لا يمكن أن يوجد بأي حال فيها وبالذات عن الله الحقيقي والمصدر الحقيقي لعلاقة حرة بين الله والعالم، لكن هذا الخلط الذي يهيمن على من حولنا ينبغي أن ينتهي»[١٥٠].

وتبلغ الفلسفة السلبية نهايتها عندما تنفد كل إمكانات (ص ٢٧٣) المعرفة العقلية وتُنفى كل التحديدات الممكنة. فتجد نفسها في نهاية طريقها أمام «الوجود الذي لا يقبل الإدراك (العقلي) المسبق» الوجود الذي يتجاوز كل فكر والذي سيصفه شلنغ بـ «الأول» المطلق[١٥١]. ولا تستطيع الفلسفة السلبية أن تحدّد هذا «الأول» إلا سلباً. ومهمة الفلسفة الإيجابية هي أن تبين «إلهية هذا الأول» و(أن تثبت) «أنه هو الله ومن ثَم فالله موجود»[١٥٢]. وهكذا فالفلسفة الإيجابية هي دليل على وجود الله، وانطلاقاً من هذا الأول ينبغي أن يقطع درب الوجود كلّه من جديد في الفلسفة الإيجابية.

وعندما يدّعي العقل الارتفاع فوق الوجود الفعلي فإنه ينبغي أن يسلّم بكون ذاته مخلوقة. ومن ثَمّ فلا بدّ من التفكير في خلق أنتج العقل ذاته وأصل هذا الخلق لا يمكن أن يبحث عنه في العقل. وأصل الخلق في

(١٥٠) Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1854) SW XIII, s.132.

(١٥١) Vgl. Ebd., s. 127.

(١٥٢) Ebd., 129.

فلسفة شلنغ المتأخرة هو الإرادة الحرة والوجود الذي لا يقبل الدليل والغني عنه هو مفهوم الله في الوعي المفكّر. لكن مع مسلّمة ضرورة الوجود الإلهي التي هي فرضية في المقام الأول يُثار مشكل: كيف يمكن أن نتصور النقلة من هذا الإله إلى الخلق وإلى واقعة (وجود) العالم؟ وكيف يمكن للذات أن تتصوّر مثل هذا الجوهر المطلق الذي هو خارج كل عقلانية تفكّرية؟

يضع شلنغ الله الخالق المطلق في البداية التاريخية، وهو يفهم التجلي باعتباره خلقاً شخصياً حراً من الله لذاته، والفلسفة السلبية تستطيع فعلاً في نهايتها أن تقول في الحصيلة المنطقية مثل فكرة هيغل التامة في منطقه: ما المطلق؟ لكنها لا تستطيع تفسير واقعة وجوده بل هي دائماً تفترضه. وإذا كانت البداية الحقيقية ستُفهم باعتبارها فعل الإله الخالق ـ ومفهوم الخلق هو الحدث الذاتي لـ(أي) فلسفة إيجابية[١٥٣] ـ فإن هذه البداية لا يمكن في المقام الأول أن تتسلّم مسبقاً إلا تسلماً فرضياً يضمنه العلم. فـ «الوجود المتقدّم على كل تفكير» باعتباره ذلك الوجود الذي يسبق الوجود الحقيقي لكنه ينبغي أن يكون له بعد ميل إلى الإشارة إليه يمكن بيان خصائصه بتحديدات ثلاثة: إنه قوة[*] وجود وموجود خالص (وجود بالفعل) ووحدة الأمرين. وفي حين تكوِّن هذه الخصائص المحدّدة وحدة لا تنفصم في الروح المطلق تنشأ من هذه الوحدة بعملية الصيرورة المتوالية قوى هي الخصائص المحدّدة للوجود من دون أن تكون بعد عين الإله. والأمر الحاسم بالنسبة إلى الخصائص المحددة لذات الله هو أن علاقة جوهرية أو فعلية مع الله قد تمّ التعبير عنها، وفي ذلك لا يكون الخيار الحاسم إلا لإرادة الله الحرة والمطلقة. فالله ذاته هو «رب الوجود»[١٥٤]. وهذا المفهوم الذي هو مفهوم الله الممكن الوحيد بالنسبة إلى شلنغ يضمن تقدّم الله على العالم بالشرف.

إن فلسفة التجلّي لشلنغ فلسفة تاريخية، ويترتّب على ذلك ارتباطها

---

(١٥٣) Schelling, *Einleitung in die Philosophie* (1830), EPh, s;117.

(*) بمعنى القوة عند أرسطو.

(١٥٤) Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1836), SW X,s.260.

الوثيق كذلك مع فلسفة الميثولوجيا، فوثائق تاريخ الثقافة الدينية تمثّل بالنسبة إلى شلنغ الدلائل الحقيقية لعلاقات فعلية للوعي الإنساني بالله. والتطوّر التاريخي لمضمون الوعي الديني هذا هو مضمون فلسفة الميثولوجيا في حين أن فلسفة التجلّي تعرض (تمثل) «علم طبيعة المسيح».

وقد ترك لنا كتاب **فلسفة الميثولوجيا** نظرية في الميثولوجيات أحدث بفضلها شلنغ علاقة ترابط موضوعي بين قصص الآلهة وأشكال الوعي الديني، فالمضمون الموضوعي لأي وعي حول الإلهي يعتبره شلنغ غير مصادم (للعقل)، وهو يستنتج من التطور التاريخي للميثولوجيات عملية التصورات الربوبية التي تتحدّد بالقوى نفسها التي تطبع تاريخ الطبيعة كذلك. فدرجات تاريخ تطوّر الطبيعة من الجماد إلى الطبيعة العضوية إلى الإنسان تطابق من حيث التوالي سلسلة الميثولوجيات المصرية والهندية واليونانية. وفي فلسفة التجلّي يتبيّن هذا التطور ذو الدرجات الثلاث في (درجات تكوّن الكنيسة): **الكنيسة التي أسّسها الحواري بطرس والكنيسة البروتستانتية التي أسسها الحواري بولس وأخيراً كنيسة يوحنا المستقبلية**(*).

وفي غاية هذه العملية ينبغي لعودة وحدة أصلية أن تحصل من جديد كما يتبين ذلك من خلال التطور التاريخي من تعدد الآلهة إلى الوحدانية. وقد أعاد شلنغ تاريخياً تكوين سلسلة تطوّر من وحدانية ربوبية، إلى

(*) تعليق المترجم: لهذا التصنيف والحكم علاقة وطيدة بفكر ابن رشد وذلك بتوسط المعلم إيكارت: راجع في ذلك Kurt Fasch, Meister Eckhart, Die Geburt der Deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie ص ١١٩ - ١٢٠ حيث جاء خاصة: Entscheidend für das Verstandnis Eckharts: Eckharts zeigt grösstes Interesse an der Lehre des Averroes über die Identität des Erkennenden mit dem Erkannten. Wiederholt zitierte er dessen Satz: Ohne Stoff wäre das Bad aussen identisch mit dem Bad in der Seele. Das Bild in der Seele ist das Bild auf der Wand. *Mit hilfe dieses Theorems des Averroes hat Eckhart das Johannesevangelium ausgelegt.* Immer wieder is er darauf zurückgekommen. Der Logos durchdringt alles, begründet alles, erleuchtet alles, und dieses Licht ist das Leben und das Licht aller Menschen, dessen der Mensch bedarf, weil er, dem Kommentator zufolge, in der Rangordnung der Intellecte den untersten Platz einnimmt. Diese letzte Erklärung klingt nach einer Herabstufung des menschlichen Intellekts. Aber Eckhart dachte den Menschen nicht als armen, sündigen Erdenwurm. Bei ihm bezog sich der Satz von der untersten Rangstufe auf eine Hierarchie erhaener, rein geistiger Intelligenzen

وينبغي هنا الإحالة إلى تعليقنا على محاضرة البابا التي استندت إلى هذا النص من **الإنجيل** لبيان عقلانية المسيحية ونفيها عما سواها (انظر موقع الملتقى الفكري وموقع الفلسفة).

ثنائية ربوبية، إلى تعدّدية ربوبية، إلى وحدانية نسبية إلى ثنائية ربوبية إلى تعدّدية ربوبية. وهو بذلك يعتبر وحدة الوجود درجةً من التطور التاريخي نحو الوحدانية الحقة. وتاريخ التطور الميثولوجي ينتهي مع الميثولوجيا اليونانية التي لأول مرة وصفت تفكّرياً بكونها تكوينية الوعي الميثولوجي. ففي نظرية **الأسرار الإليوزية** تمّ التبشير بالمسيح باعتباره الإله المقبل، والإله المسيحي الحقيقي الوحيد سيتحدّد في كل وحدته باعتباره ثالوثاً، لكن ذلك ليس خصوصيةً مسيحيةً بل هو تعبير عن الخاصية التثليثية لقوى الخلق. فالله الثلاثي يبقى موجوداً بما هو هو في مراحل التطور التاريخي للعالم. والأشكال المختلفة لعلة الوحدة والاختلاف يتصوّرها شلنغ في مفهوم «التاوتوزي» (*Tautousie*) الوحدة في أشكال ثلاثة، و«هيتوروزي» (*Heterousie*) وحدة نسبية لجواهر ثلاثة مختلفة (ص ٢٧٤) و«هوموزي» (*Homosie*) الله أشخاص ثلاثة كل واحد منها واحد مع الآخرين.

والفلسفة السالبة تقف في غايتها أمام الوجود الذي لا يقبل التصوّر المسبق الموجود الخالص. والفلسفة الإيجابية تبدأ مع الله باعتباره فعلاً خالصاً ليس له «ماهية». وحتى نفسّر الأول باعتباره الله لا بد من أن يدرج هذا الوجود في تجربة تاريخية، إلا أنه لا توجد أي ضرورة لذلك، فكلّ أول يتمتّع بحريّة مطلقة إذ بوسعه أن يتجلى بوصفه إلهاً وبوسعه ألا يفعل، فالأول من حيث هو فعل خالص يوجد قبل كل تجربة تاريخية شارطاً لها. ويمكن أن نقول عن الجهات الثلاث متساوية الأصل ومتساوقة الوجود بأنها: قوة وجود مباشر وموجود خالص وباعتبارها موجوداً خالصاً فهي قوة وجود. وعندما يصدر عن تساوق جهة الإمكان وضع للوجود فإن هذه الجهات تتحول إلى القوى المتوالية التي لقوة الوجود ولوجوب الوجود ولما ينبغي أن يكون عليه الوجود. وتلك هي مبادئ الوجود الأكثر كلية، ولكن هل يحصل وضع الوجود؟ ذلك أمر مَرَدّه إلى الإرادة الحرة للروح المطلق:

«والآن يمكنني أن أعتبر الله غاية ومجرد نتيجة لفكري، كما كانت عليه الحال في الميتافيزيقا التقليدية، لكني لا يمكن أن اعتبره نتيجة لعملية موضوعية للفكر. فهذا الإله الذي يعتبر نتيجة يمكن كذلك إذا

كان إلهاً أن يكون مشروطاً بغير ذاته (برياتار سي preater se) بل تكون ذاته بأسمى ما تكون شرط ذاتها. لكنه في ذلك العرض (المماثل للميتافيزيقا التقليدية) تعدّ المراحل المتقدمة من التطور شرطاً له. فينتج من ثَمّ ـ من الحالة الأخيرة ـ أن هذا الإله ينبغي أن يصبح في الغاية محدداً كما كان من البداية وأن تلك الذات أيضاً التي تتخلّل كل العملية من بدايتها وكذلك خلال مجراها هي بعدُ الله قبل أن يوضع كذلك إلهاً في النتيجة، ولكن بهذا المعنى فإن كل شيء يصبح إلهاً، وأن ما هو ذات متخلل للطبيعة كذلك إله وليس كإله كما إن الله لا يكون إلا خارج ألوهيته أو في خروجه من ذاته أو في غيريته باعتباره غير ذاته وبوصفه ما لا يكون إلا في الغاية، والآن إذا سلّمنا بهذا ثانية فإن المصاعب التالية ستظهر. فبين من ناحية أولى أن الله يتمّ إدراكه في عملية ولكي يكون من حيث هو إله موجوداً على الأقل فهو خاضع للصيرورة، وذلك مناقض شديد المناقضة للمفاهيم المسلمة لكأن الإجماع على ذلك يمكن أن يكون حاصلاً دائماً. لكن الفلسفة ليست فلسفة إلا بسبب تضمنها الفهم العام والإقناع ومن ثَمّ كذلك الإجماع، فكلّ من يضع نظرية فلسفية يدّعي ذلك، وفعلاً فإنّه يمكننا القول: إن الله يستسلم لهذه الصيرورة بالذات حتى يضع نفسه من حيث هو إله وذلك ما ينبغي أن نقوله حقاً. ولكن كما أسلفنا القول في ذلك فإنّنا نرى أنّه علينا أيضاً ومباشرةً إما أن نفترض زماناً لم يكن الله فيه إلهاً (وهو ما يناقض الوعي الديني الكوني ثانية) أو أن ننفي أن مثل هذا الزمان قد وجد أصلاً أعني تلك الحركة وذلك الحدوث سيفسران على أنّهما حدث قديم. لكن الحدث القديم ليس حدثاً، ومن ثَمّ فإن التصوّر كلّه لهذه العملية وتلك الحركة مجرد إيهام ذاتي وإنّه لم يحدث شيء بحق وكل شيء قد وقع في الفكرة وكل هذه الحركة كانت في الحقيقة مجرد حركة للفكر. ولا بد من أن تكون هذه الفلسفة قد فهمت ذلك. لذلك فهي قد وضعت نفسها بمنأى عن كل تناقض. ولذلك بالذات فهي قد تخلّت عن دعوى موضوعية ما تقول به أعني أنها قد اضطرت إلى الاعتراف بأنها علم لا يتعلّق الأمر فيه بتاتاً بالوجود ولا بما هو موجود حقاً وكذلك بالمعرفة بهذا المعنى بل هي تقتصر على العلاقات التي تتّخذها الأشياء في الفكر المجرد. ولما كان الوجود موضوعاً (في الأعيان) قبل كل شيء أعني ما

يضع وما يضمن وما يجزم فإن هذه الفلسفة ينبغي أن تعترف بأنها فلسفة سلبية خالصة. ولهذه العلة بالذات عليها أن تترك مكاناً طليقاً خارجها للفلسفة التي تتعلّق بالوجود، أعني الفلسفة الإيجابية وألّا تقدم نفسها على أنها الفلسفة المطلقة، الفلسفة التي لا تترك شيئاً خارجاً عنها[١٥٥].

وانطلاقاً من (نظرية) عصور العالم، نعلم شخصَ «ربٍّ صانع»، قوة تتوسط للخلق تكون في غاية الخلق، رب الوجود ومن ثَمّ تتطوّر إلى شخص إلهي. وبفضل الإنسان يوضع هذا الشخص من جديد خارج التحقّق وتنزع عنه الربوبية؟ وفعلاً فإن شخصيته الربوبية في ذاتها لا تنتهي بذلك وهي في ذاتها لا تتغيّر، وإرادته ووعيه يبقيان هما هما، ولكنهما بالمقابل مع المبدأ المثار الجديد (الذي من المفروض ألا يكون موجوداً) يكونان من جديد في حال النفي والانفعال ـ بالمقابل مع هذا الوجود الذي عليه من جديد أن يخضع له لم يبق رباً بل هو يصبح في المقام الأول مجرد قوة فاعلة فعلاً طبيعياً. ذلك أن المبدأ الذي من المفروض ألا يكون وجوداً لم يقع إلا رفعه حتى يكون خاضعاً له بعملية لا يمكنه أن يتقصى منها، وبالذات لأنه خاضع لعنف الإنسان وهو لا يستطيع أن يتخلّف فيكون على الوعي الإنساني خارجه أن يتخلّى عن ذاته (ص ٢٧٥) وأن يعدمها وأن يهدمها. لكن ذلك يحصل ضد إرادتها الذاتية إرادتها التي هي في الحقيقة خفية ولكنّها دائماً إرادة إلهيّة كالحال في معارضة إرادة الأب الذي لا يريد للعالم الضياع[*]. لكن اللحظة التي تكون فيها تلك الذات من جديد قد صارت رباً في الوعي الإنساني حيث تكون ثانيةً ذاتاً ربوبية وأيضاً تكون في حدود ذلك (خارجياً) من جديد شخصاً إلهياً. لكنها تكون شخصاً إلهياً باعتبارها رباً على الوجود الذي لم يعطها إياه الأب الوجود الذي لها بصورة مستقلة عن الأب. ولذلك فهي ذاتها مستقلّة عن الأب. ومن ثَم فهي في هذه اللحظة تتحدّد بمقتضى

(١٥٥) Schelling, *Zur Geschichte die neueren Philosophie* (1827), SW X. s.124f.

(*) خاصية عامة لحال الفكر الفلسفي التي تجلت منذ القرون الوسطى وأصبحت سمته الجوهرية ما يعني أنه عين طبيعته التي ظلت خفية إلى أن انكشفت بحق في المثالية الألمانية: الفلسفة علم كلام متخف أو علم لاهوت بالجوهر، وذلك سواء أخذناها من حيث هي نظرية معرفة أو من حيث هي نظرية وجود أو نظرية قيمة بكل معاني القيمة.

وجودها بوصفها شخصاً إلهياً خارج الإلهي: باعتبارها إلهية لأنها رب الوجود وخارج الألهي لأن هذا الوجود لم يعطه الربّ للذات. ومن ثَمّ فهو وجود تملكه باستقلال عن الرب وبفضله تستطيع أن تشرع في ما تريد باعتباره ما يمكنها أن تواصل ملكيته باستقلال عن الرب. ولا بد من معرفة ذلك حتى يفهم المرء تلك الطاعة للمسيح التي يكثر الكلام عنها والتي يعتمد عليها كثيراً (تُضمن الكثير). فالابن يمكنه بصورة مستقلة عن الأب أن يوجد وله سيادة تامة، ويمكنه حقاً أن يكون خارج الرب ليس الرب الحقيقي ولكن مع ذلك خارج الله الأب ومن دونه أعني رب الوجود، ولكن ليس في الحقيقة بمقتضى ماهيته بل هو يكون بالرغم من ذلك رباً بالفعل، لكن هذه السيادة (الربوبية) التي يمكن أن تكون له بصورة مستقلة عن الأب يستحي بها الابن، وبذلك فهو المسيح، تلك هي فكرة المسيحية الأساسية»(١٥٦).

لا يمكن للخلق أن يُعقل عقلاً قبلياً بل هو لا يُعقل إلا عقلاً بعدياً باعتباره حدثاً لفعل حرية. وينتج عن هذه المعرفة دلالة «علم (طبيعة) المسيح» بالنسبة إلى التجلي ذلك أنه لا يمكن لقوة الأب الأولى أن تظهر خفاياها إلا بفضل القوة الثانية. فعملية الصيرورة تتكون في فلسفة شلنغ المتأخرة بصورة عامة فتجعل الذات تعلن شرطها الذاتي في كل مرة تعلن فيها الشروط الأخرى. وبفضل الرب باعتباره «الموجود الواقعة» ترجح الذاتية الموضوعية. وبالطبع فالله أيضاً من دون خلق ينبغي النظر إليه باعتباره مطلقاً، لكنه لا يتبين رباً للوجود إلا في الخلق. الله هو رب الوجود لأنه عين الوجود وفي الوقت نفسه هو ذلك الذي يحدّ الوجود.

إن الله يتنازل بفعل من حريته عن الإطلاق ويستفرغ الوجود بالقوة في الوجود (بالفعل). وبذلك لن يكون الموت على الصليب ولا الرجعة المضمون المركزي للتجلي بل صيرورة الله إنساناً. إن الحدث الحاسم من تاريخ التجلي هو ظهور شخص عيسى المسيح في تاريخ العالم حتى يندرج شخصه في فلسفة التجلي. وبالنسبة إلى تأويل الصور فإن **إنجيل**

---

(١٥٦) Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1854), SW XIV, s.36f.

يوحنا بالغ الأهمية إذ فيه نجد تفسيير كيف يظهر الله من حيث هو مطلق بفضل التجربة، ولا تتم العودة لاستنتاج البداية الحقيقية إلا بعد الخطوة الثانية. فلا يمكن فهم الله باعتباره أباً إلا بفضل المسيح الابن، وقد وسع شلنغ المذهب التقليدي في طبيعتي الرب الأب سابق الوجود والابن الذي صار لحماً خلال تحصيل جوهري بتوسط المسيح بين الخطوتين في العملية وخصّص لها الانتباه الحاسم. فالوجود السابق يتنازل في حريته عن استقلاله ويخرج من ذاته ليضعها في الوجود الفعلي ويقطع طريق الآلام التي قطعها المسيح، وفي هذا الخلاء يستسلم الرب للحياة حتى يخضع لموت الصليب. وبذلك فموت المسيح لا يعني شيئاً آخر غير موت إنسان آخر وهو لا يفصل النفس الخالدة عن الجسم المائت بل إنه «جوهر» بـ «حيث لا يحصل إلا العرضي لكن الجوهر ذلك الذي هو ذاتي للإنسان يبقى محفوظاً»[١٥٧].

إن ما لا يريده الإنسان لنفسه وما ليس ضرورياً للمسيح نفسه (...) عمله المسيح بديلاً من الإنسان وكذلك لأجله[١٥٨].

«ليس مضمون التجلّي شيئاً آخر غير تاريخ سام يعود إلى بداية الأشياء ويتقدّم إلى نهايتها، ولا تريد فلسفة التجلّي شيئاً آخر غير تفسير هذا التاريخ وإرجاعه إلى مبادئ تكون معلومةً من نواحٍ أخرى ومعطاة»[١٥٩].

أثارت فلسفة شلنغ المتأخرة مسألة قوة الإنجاء أو مسألة عجز العقل. ففي **فلسفة الطبيعة**، و**الفلسفة المتعالية**، و**فلسفة الفن**، و**فلسفة الوحدة** تتبين قوة العقل ـ مثلما هو الشأن عند فيشته وهيغل ـ سواء في الحدس العقلي أو كذلك في المسلمة الخلقية للعقل العملي. لكن هذا المفهوم سيكون متصدّعاً في مصنف **الحرية**. ذلك أن الإنسان الذي وُهب العقل يبدو بعد قد رجع إلى وساطة خارجية حتى يتمكّن من التوصّل إلى تحديد ماهيته وساطة بين الطبيعة والروح. «إن الإنسان بحاجة إلى مساعدة دائماً» حتى تتمّ مساعدته على تحقيق الخير الموجود والذي

---

(١٥٧) Ebd., s. 207.

(١٥٨) Ebd., s. 205.

(١٥٩) Ebd., s. 30.

ينبغي أن يكون (أي الموجود والمنشود)(*)(١٦٠). إن الاقتناع بعقيدة الإنجاء للعقل العاجز هي الشرط المسبق لنظرية (طبيعة) المسيح، لكنّ شلنغ لا يريد بدور الوسيط لشخص عيسى أن يضع سلطة فوق العقل خارجية، وهو قبل كل شيء لا يريد (ص ٢٧٦) صياغة نصية لعقيدة دينية. فإذا كان العقل يريد أن يتمسّك بدعواه التفسيرية فإنّه عليه هو ذاته أن يعرض التجلي الإلهي فيضعه في الأعيان «فلا يمكن للعقل بأي حال (. . .) أن يصل إلى ما هو فعلاً خارج العقل إلا من خلال البسط الشامل لمفهوم جوهره الخاص به»(١٦١). ويتمثل توسط نظرية (طبيعة المسيح) في كون المبادئ الربوبية ذاتها من حيث هي مبادئ وعينا وباعتبارها مبادئ تطور عامة موضوعة هي بدورها بإطلاق. والتوسط يتمثّل في انجذاب العقل (وخروجه من ذاته) انجذاباً تكون فيه ذات العقل موضوعاً خارج ذات العقل، لأنه لا يمكنه أن يصل إلى ذاته إلا بهذه الصورة. وهذه العمليّة تشبه من حيث الشكل عملية تجلّي الرب.

لوتار كناتز

٥ ـ شلايرماخر

٥ ـ ١ فلسفة الدين في «أحاديث حول الدين»

تنتسب نظرية شلايرماخر في الدين إلى سنّة السعي إلى التجديد التي كان منبعها الأصلي عند لسنغ، والتي واصلها كنط وهردر، وبلغت ذروتها عند فيشته(١٦٢). لكنها مع ذلك لا ينبغي أن تُساوى بنقد لسنغ وكنط، نقدهما التنويري الشعبي الذي عُمل تحت شعار أخلاق الإنسان. فأحاديثه الباكرة في **حول الدين** سنة ١٧٩٩ (في البداية كان العمل مجهول المؤلف **٢١٨٠٦**) تتميز بنفي مضاعف يخص من جهة أولى العقيدة

(*) نستمد التعبير الاصطلاحي عن المقابلة بين الوجود وما ينبغي أن يوجد من ابن تيمية بالمقابلة بين الموجود والمنشود، مع ملاحظة أن في ذلك إحالة إلى القائم بالإدراك (الموجود) والساعي إلى الفعل (المنشود).

(١٦٠) Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s.389.

(١٦١) Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1854), SW XIII, s.171.

(١٦٢) Haym, 1928, s. 585.

الأرثوذوكسية (=السنية أي المعتبرة رسمياً عقيدة سوية) ومن جهة ثانية العقلانية التنويرية التي يعد كنط من بين ممثليها. وكان لهذا العمل تأثير كبير على فيشته الذي حاز النقد الموجه لتيارات العصر الأرثوذوكسية في زمن «خصومة الإلحاد» دلالة غريبة عنده والذي عرضه من بعد ذلك في منظوره الديني عرضاً كان بوضوح ذا توجّه معارض لنمط التفكير التنويري في كتابيه **الخصائص الأساسية للعصر الحالي** و**الهداية**.

كان جدل شلايرماخر ضد الأرثوذكسية الدينية يهدف إلى بيان أن أعماق التجربة الدينية لا يمكن البرهان عليها لا بنسق (الفكر) الكلامي ولا بنسق (الفكر) الفلسفي. وهو يتوجّه في آن ضد أصحاب الأنساق والأخلاقيين في الدين وكذلك ضدّ علم الكلام العقلي ضدّ كل نظريّاتهم المجرّدة وتحليلاتهم، وذلك لأنّها لا تستطيع أن تنفذ إلى جوهر الدين. وفي **الرسائل حول الأحاديث** أثبت شلايرماخر من ناحية أولى استقلال الدين عن الميتافيزيقا. لكنه أكّد من ناحية ثانيةٍ استحالة التخلّص من شيء من التشبيه في أمور الدين(*)(١٦٣). فالإنسان لا يمكنه أن يعبّر عن الله إلا بنوع التعبير الإنساني وكيفيته، ومن ثَمّ فإن المفهومات والصور والتصوّرات المتعلّقة بالله تحمل دائماً آثار ثقافة كل عصر وآثار التاريخ.

يدافع شلايرماخر عن حق الدين في الوجود المستقل، لذلك فهو قد نهج من بداية **الأحاديث** نهجاً دفاعياً يؤدّي إلى تحدي دائرة الحياة الدينية انطلاقاً من روحانية الإنسان كلها. وقبالة نهاية الحديث الأول عرف شلايرماخر هذه الروحانية بعبارته الشهيرة «منطقة في الوجدان». ومثل هذه النظرة للأديان هدفها (عنده) المساعدة على تحرير الدين من الخدمات الوظيفية، تحريره من الأخلاق والقانون اللذين يحددان عادة الوظيفة الأساس لنظام العالم الخلقي والقانوني، إلا أن ذلك ليس هو بعد النظرة

(*) المقارنة بين ابن تيمية وشلايرماخر مفيدة جداً، وذلك من الوجهين الآتيين: السلبي أو النقد الذي يوجهانه إلى الكلام والفلسفة، والإيجابي أو الحلول التي يقدمانها لمسألة الدين وفلسفته. لكن الهدف من المقارنة ليس مقارنة عمل أحد المفكرين بغيره من المفكرين بل المقصود هو المقارنة مع المثالية الألمانية ككل بما آل إليه الفكر العربي الإسلامي في آخر مراحل عصره الأول عند ابن تيمية وابن خلدون.

(١٦٣) Schleiermacher, *Sendschreiben über die Reden*, SchB Bd. III, s.283.

الحقيقية للدين بل إنما هو الخطوة الأولى على طريق تأسيس دعواه في حق الوجود المستقل للدين وستتبعها خطوات أخرى. وبيان الحدود الفاصلة بين الدين والأخلاق، وبينه وبين الميتافيزيقا لا يصلح لبيان استقلاله عن كل المناطق الأخرى من حياة الإنسان الروحية فحسب، بل هو (عنده) المجاز الذي يعدّ إلى عرض «الجوهر الأكثر جوانية» من الدين العرض الذي تمثله **الأحاديث**.

وقد كتب شلايرماخر في قسم **في ماهية الدين** من الحديث الثاني:

«لا يصبو الدين إلى تحديد الكون وتفسيره بمقتضى طبعه كما تتوق الميتافيزيقا إلى ذلك، وهو لا يشتاق بقوة الحرية والتحكم الإلهي الذي للإنسان لمواصلة تكوينه واستكماله كما تفعل الأخلاق. وجوهر الدين ليس هو الفكر ولا هو العمل بل هو الحدس والشعور، الدين يريد أن يحدس الكون وهو في عروضه الذاتية وفي أعماله يريد أن يرصده بتأمل خاشع، وهو يريد بانفعالية طفولية أن يجعل تأثيرات الكون المباشرة تحيط به فتمتلئ بها جوانحه، وهكذا فالدين يقابل كلا الموقفين السابقين بكل ما تتقوّم به ماهيته وبكل ما يميز تأثيراته. فالميتافيزيقا والأخلاق لا تريان في الكون كله إلا الإنسان باعتباره مركز كل العلاقات وشرط كل وجود وعلة كل صيرورة. لكن الدين يريد ألا يرى في الإنسان أكثر مما يرى في الكائنات الجزئية والمتناهية الأخرى اللامتناهي أثره وتجلّيه. فالميتافيزيقا تنطلق من طبيعة الإنسان المتناهية وتريد بالانطلاق من أبسط مفاهيمها ومن مدى قواها وقابليتها أن تحدد بالوعي (ص ٢٧٧) ما يمكن أن يكون عليه الكون بالنسبة إليها وكيف ينبغي أن ينظر إليه. والدين كذلك يعيش كل حياته في الطبيعة لكنه يعيشها في طبيعة الكل اللامتناهية طبيعة الواحد والكل وما هو معتبر في كل هذه الأعيان، وكذلك في الإنسان وحيث يمكن أن يسعى الكل والإنسان كذلك ويبقون في هذا المخاض الأزلي للأعيان والصور والماهيات كل ذلك يريد الدين أن يحدسه وأن يحرزه بجزئياته في إسلام أمره لله الهادي. أما الأخلاق فتنطلق من الوعي بالحرية الوعي الذي تريد أن توسع ممكلته إلى ما لا يتناهى وأن تجعل كل شيء خاضعاً لها. لكن الدين يتنفس حيث تكون الحرية ذاتها قد أصبحت طبيعة. فوراء عمل حرية قوى الإنسان الخاصة ووراء شخصيته ينظر الدين إليه

ويراه من منطلق وجهة النظر التي ينبغي أن يكون بمقتضاها ما هو سواء أراد ذلك أو لم يرد. وهكذا فالدين لا يدعي مجاله الخاص وخاصيته الذاتية إلا بالخروج من التفكير المجرد، وكذلك من الممارسة العملية خروجاً تاماً. وإذ يتنزل إلى جانبهما فإنه حينئذٍ فقط يسد المجال المشترك سداً تاماً فيتمّم الطبيعة الإنسانية من هذا الوجه. وهكذا يبين الدين لكم أنه ثالث الاثنين الضروري والذي لا غنى عنه باعتباره القسم المضاد وليس هو من حيث الشرف والسيادة دوّن أيهما شئت (. . .).

احدسوا الكون، صادقوا هذا المفهوم، فهو ملاك كل حديثي إنه الصيغة الكلية والأسمى للدين الصيغة التي بالانطلاق منها يمكنكم أن تجدوا محلها فيها، هي نفسها ومنها تتحدد بالصورة الأدق ماهيتها وحدودها. وكل حدس يصدر عن تأثير المحدوس في الحادس ومن عمل الأول الأصلي والمستقل والذي يقبله الثاني ويلخصه ويفهمه بعد ذلك بما يناسب طبيعته. فعندما يسري النور لا يلامس عضوكم المبصر ـ وهو تماماً ما لا يحصل من دون إعداد منكم ـ وعندما لا تؤثر أصغر أجزاء الجسم آلياً أو كيمياوياً في طرف إصبعكم، وعندما لا يبين ضغط الثقيل مقاومةً من قوتكم أو حداً لها فإنكم بذلك لن تحدسوا شيئاً ولن تدركوه، فما تحدسوه وتدركوه ليس هو طبيعة الأشياء بل عملها فيكم، وما تعلموه أو تعتقدوه حول تلك الأشياء يوجد بعيداً وراء مجال الحدس. كذلك هو الدين، والكون في فاعلية لا تتوقف وهو يتجلّى في كل لمح بصر. كلُّ صورةٍ ينتجُها، كلُّ ماهيةٍ يمدّها بوجود خاص بعد تمام الحياة، وكلُّ حدثٍ ينبع من حضنه المثمر والغني دائماً هو عمل منه فينا. وهكذا فكلّ كائن جزئي باعتباره جزءاً من الكل وكل محدود باعتباره تجلياً للامتناهي ذلك هو الدين. أما ما يريد أن يتجاوز ذلك وأن ينفذ بصورة أعمق إلى طبيعة الكل وجوهره، فذلك لا يبقى ديناً بل هو عودة إلى الغرق في الميثولوجيا إذا أريد مع ذلك النظر في مثل هذا. وبهذا المعنى فقد كان من الدين إلغاء القدامى حدود الزمان والمكان ليروا كل أنواع الحياة الحقيقية بتوسط العالم بكامله باعتباره عملاً ومملكةً لذات مطلقة الحضور، فقد رأوا كيفية عمل الكون الحقيقية في وحدتها ووصفوا على هذا النحو هذا الحدس. وكان من الدين لما وضعوا لكل حدث مفيد ـ حيث تتجلّى قوانين العالم

الأزلية بصورة عرضية على نحو مميز ـ اسماً للرب الذي ينسبون إليه لقباً خاصاً وبنوا له معبداً يخصه وهم في الواقع قد تصوروا الكون وميزوا فرديته وطابعه. وكان ديناً عندما تعالوا على شدائد عصور العالم المليئة بالقطائع والتضاريس وأعادوا البحث عن العصر الذهبي في مجمع الآلهة وراء حياة الآلهة اللاهية. فهم بذلك قد نظروا إلى فاعلية العالم دائمة التحريك والحياة والنشاط وروحه وراء كل التغيرات وظاهر الشرور كلها التي لا تصدر إلا عن صراع الصور المتناهية.

ولكن عندما وضعوا تحقيقاً عجيباً لأنساب هذه الآلهة وأصولها، أو عندما قدّموا لنا عقيدةً متأخرةً بسلسلة طويلة من الفيوض والتوالد، فإن ذلك ميثولوجيا خاوية. إن تصور كل أحداث العالم أعمال إله فذلك دين، إذ إن ذلك يعبر عن علاقتها بكلٍّ لامتناه، أما التخريف حول وجود الله قبل العالم أو خارجه فيمكن أن يكون جيداً في الميتافيزيقا وضرورياً لكنه في الدين ليس هو إلا ميثولوجيا خاوية. ذلك أن كل مزيد من البسط لما ليس هو إلا أداةً للعرض لكأنه جوهري هو خروج تام عن مجال الدين الذاتي له. فالحدس يبقى دائماً شيئاً عينياً وخاصاً، وإدراكاً مباشراً ولا شيء غير ذلك، وربطه معها ووضعه في كل ليس هو، بعد مرة أخرى، مهمة الحواس بل هو مهمة الفكر المجرد. كذلك هو الدين فهو لا يتجاوز التجارب المباشرة، والحدوس العينية، والمشاعر (ص ٢٧٨). وكل واحد منها عمل قائم بذاته من دون علاقة ترابط مع الأعمال الأخرى أو تبعية لها، والاستنتاج والربط أمران لا ينشغل بهما الدين، بل هما قبل كل شيء أكثر الأشياء مناقضةً لطبيعته ممّا يمكن أن يلقاه. فالحقيقي بالنسبة إلى الدين ليس مقصوراً على واقعة وحيدة أو عمل يمكن لنا أن نسميه أصلياً أو أولاً بل كل شيء عنده مباشر وحقيقي في ذاته...

وأيضاً فهذا كله، ليس هو إلا من إنتاج أصحاب الأنساق. فروما الجديدة الخالية من الآلهة التي بتناسق ترمي بتهم المروق، وتطرد الكفار، والشيخ التقي والمتدين، كان ذلك كله بأسلوب عالٍ حرٍّ الروح أمام ذلك الإله، وهكذا امتلأت بالآلهة. وتابِعو الحرف الميت الذي يرفضه الدين ملأوا العالم بصياحهم وضجيجهم ومتأمّلو الأزلي الحقيقيون كانوا دائماً نفوساً مطمئنةً إما فرادى مع اللامتناهي أو عندما ينظرون من حولهم كل ما

يكفي لفهم الكلمة العظمى يوافقون راضين عن نوعه الخاص به. لكن الدين بفضل هذه النظرة الواسعة والشعور باللامتناهي يرى ما يوجد خارج منطقته الخاصة، ويتضمّن في ذاته خاصية تعدّد الجوانب اللامحدودة في الحكم وفي التأمل الجوانب التي لا يمكن حصولها فعلاً في مكان آخر (غير الدين). وليستمد الإنسان ما يروحنه من شيء آخر ـ ولا أستثني من ذلك الأخلاق ولا كذلك الفلسفة بل إني لا أدعو من أجلكم غير تجربتكم الخاصة ـ فإن فكره وتوقه أياً كان توجّهه يرسم دائرةً ضيقةً من حوله، حيث ينحصر الأسمى عنده فيبدو له كل ما عداه عامياً وعديم القيمة. إن ما لا يفكر إلا بصورة نسقية وبمقتضى مبدأ ولا يعمل إلا بهدف ويريد أن يعدّ هذا الأمر أو ذاك في العالم فإنه يحدّ لا محالة من ذاته، ويضع دائماً كل ما يوجد أمامه جاعلاً ما لا يوافق فعله ومسعاه موضوعاً لكراهته. لا شيء عدا الميل إلى الحدس عندما يكون متوجّهاً صوب اللامتناهي يضع الوجدان في الحرية اللامحدودة، ولا شيء عدا الدين يحمينا من قيود الظن والشهوات الأكثر مجلبةً للعار. فكل ما هو موجود هو بالنسبة إلى الدين ضروري، وكل ما يمكن أن يوجد هو عنده صورة حقيقية من المتناهي لا بد منها، ومن لا يجد إلا النقطة التي منها علاقته بالنقطة نفسها يكشف عن نفسه. ومهما كان أي شيء آخر في علاقات أخرى أو في ذاته معيباً فهو من هذا المنظور ودائماً جدير بالوجود والحفظ والتقدير. إن الدين يجعل كل شيء مقدس وذا قيمة بالنسبة إلى الوجدان التقي بل إن ما ليس بمقدس، والسفالة ذاتها كل ما يدرك وما لا يدرك وكل ما يوجد في نسق أفكاره الذاتية وكل ما يطابق كيفية عمله الخاصة أو لا يوافقها. إن الدين هو العدوّ الوحيد الملتزم ضد كل تعاليم وكل نظرة أحادية. وأخيراً وحتى أتمّم صورة الدين العامة أذكركم بأن كل حدس يكون بمقتضى طبعه مرتبطاً بشعور (إحساس)، فحواسّكم (أعضاؤكم) تنقل العلاقة التي توجد بينكم وبين الموضوع وأثره الذي يكشف لكم عن وجوده وينبغي أن يؤثر فيكم بكيفيات عدة فيحدث تغييراً في وعيكم الباطن. وهذا الشعور الذي غالباً ما تعونه فعلاً يمكن في حالات أخرى أن ينمو فيتحوّل إلى حيوية عاتية فتسهوا عن موضوعكم وحتى عن ذواتكم، ويمكن أن تنفذ هذه الحيويةٍ الشديدة جهازكم العصبي كله فتتخلله بحيث إن الإحساس يهيمن وحده مدةً طويلة ويواصل صداه لمدة طويلة، فيصنمد أمام تأثير انطباعات أخرى فيكون بحيث يولد فيكم عملاً يحرك

الفاعلية الذاتية لأرواحكم لن تنسبوها إلى تأثير موضوعات خارجية. إلا أنكم لا بد معترفون بأن هذه الفاعلية تتجاوز حتى عنفوان الأحاسيس الأقوى وأنها ينبغي أن يكون لها مصدر آخر فيكم. ذلك هو الدين، وهذه الأعمال نفسها التي يتجلّى الكون بها لكم في المتناهي تأتيكم به في علاقة جديدة مع وجدانكم وحالكم وخلال حدسكم إياه لا بد من أن أحاسيس مختلفة قد استولت عليكم. إنه في الدين من دون سواه توجد علاقة أخرى قوية بين الحدس والشعور ولا يرجح الحدس الشعور أبداً رجحاناً كبيراً إلى الحد الذي يكاد فيه الإحساس أن يضمحل. وبالعكس فإنه لمن المعجز حقاً عندما يؤثّر العالم الأزلي على أرواحنا تأثير الشمس على بصرنا، إذ تبهرنا بحيث إنه لا يختفي كل شيء عدا النور في تلك اللحظة فحسب، بل إن كل الأشياء التي نلاحظها تبقى بعد ذلك لمدة طويلة متميزة بصورته وممتلئة بسطعانه. وهكذا فبقدر النوع الخاص الذي يحدّد كيفية تجلّي الكون في حدوسكم والذي يكوّن دينكم الشخصي الخاص تتحدّد قوة هذه الأحاسيس درجة التدين، وكلّما كان الحس أكثر سلامة كان أكثر حدةً وتحديداً فيدرك كل تأثير، وكلما كان الظمأ للرؤية وكلما كان الميل لفهم اللامتناهي متقداً لا يَني، وكلما كان الوجدان ذاته قبل كل شيء منجذباً إليه بصور عدة ومتنوعة لا انقطاع فيها، نفذت هذه التأثيرات بصورة أتم، و(ص ٢٧٩) استيقظت من جديد دائماً فكان لها على ما سواها سلطان. إلى هذا الحدّ البعيد يتسع مجال الدين، فأحاسيسه ينبغي أن تتملّكنا وعلينا أن نعبّر عنها وأن نثبتها وأن نعرضها (نعبر عنها). ولكن إذا أردتم الذهاب بها إلى ما يتجاوز ذلك فإنه سيكون عليكم أن تسمحوا لأنفسكم بأعمال حقيقية وأن تقدموا على أفعال. وعندئذ ستجدون أنفسكم في مجال غريب وإذا اعتبرتم ذلك من الدين فإنكم تكونون بذلك مهما بدا فعلكم عقلياً وأهلاً للمدح فإنكم تغرقون في الخرافة اللامقدسة، فكل عمل حقيقي ينبغي أن يكون خلقياً. وحتى لو كان كذلك فإن المشاعر الدينية ينبغي أن تكون مثل الموسيقى المقدسة مصاحبة لكل فعل من أفعال الإنسان، على الإنسان أن يفعل كل شيء مع الدين ولا شيء خارج الدين»[١٦٤].

---

(١٦٤) Schleiermacher, 1958, *Reden über die Religion* (1799), s.57-76. (Seiteangaben im Klammern) = Paginierung der 1. Auflage von 1799.

كذلك يتصوّر شلايرماخر الدين، فالدين حسب التعريف الوارد في **الحديث الثاني** هو «حس وذوق للامتناهي» الحس في علاقة بالكون، وهو يوجد في علاقة حميمة مع الحدس، تلك هي الخاصية الأولى للدين في الأحاديث.

«الحس المنبسط» يمثل العضو الذي يتلقّى تأثيرات الكون على الإنسان. وبخلاف الطابع الفاعل للفهم والخيال يتميّز الحس بطابعه الانفعالي، فالحس يلتقي بالكون الذي يؤثّر فيه، وهو متوجّه إلى العالم توجّهاً قصدياً، العالم الذي يدرك مفعول تأثيره بالحدس، وإلى جانب الطابع الانفعالي للحس يورد شلايرماخر مفهوم الخيال التلقائي. ويظهر هذا الخيال التلقائي في الأحاديث بوصفه خلفية الحس الانفعالي، لكن هذا الترتيب عُرض في «كلام النفس (الكلام المفرد)» الذي نشأ في الوقت نفسه تقريباً سنة ١٨٠٠ بصورة معكوسة: ففيه نُزل الخيال في رتبة متقدمة على الحس، كان الحس والخيال في الأحاديث متعالقين تعالقاً وثيقاً، فما تتلقّاه حياة الإنسان الجوانية بطريق الحس ينفذ فيه الروح فيتخلّله بفضل الخيال ليصاغ في الأفكار.

وبفضل ارتباط الحس بالحدس نجد أنفسنا على عتبة مفهوم الدين باعتباره «تجلي الكون»، إلا أن هذا التعريف لا يستنفد هذه الطريق ذات السر التام، الطريق «التي تجري بمقتضى الباطن»، والمرحلة الموالية في مقاربة ماهية الدين ستتميز بزوجي مفهوم آخرين ضاربين في العمق: الشعور (الإحساس) والحدس، وقد أورد شلايرماخر في الوقت نفسه مفهوم الاستعداد الديني عند الإنسان الاستعداد الذي يظهر (يفصح عن ذاته) باعتباره مفعولاً لتأثير الكون في الإنسان، وهو ينشأ بأثر هذا المفعول الذي يكون الإنسان منفتحاً عليه، فالأحاسيس الدينية لا تصدر عن باطن الإنسان بل هي تنشأ بفضل تأثير الكون فيه، إن الإنسان المتدين يكون في الأصل منفعلاً ويرد بعفوية على المثيرات الخارجية. ولحظة الانفعال متقدمة على لحظة الشعور. وفي الحدس يكون التوكيد أقوى مما هو عليه في الشعور لينتقل من الأنا إلى الموضوع. والحدس والشعور هما في الأصل شيء واحد ولا ينبغي الفصل بينهما.

وفي هذه الوحدة بين الحدس والشعور تفصح ماهية الدين عن ذاتها

وهو ما تم عرضه بصورة موحية في شكل «مشهد حب» في **الحديث الثاني** المشهد الذي صور تصويراً حسياً في **الحديث الأول** لحظة التجربة الدينية الصوفية وذات السرية التامة، والتي بفضلها يتوحد الإنسان مع الكون، وهنا طلب تصوّف الوحدة الكلمة(١٦٥).

وفي وصف «هذه اللحظة تامة السرية» التي يتجلّى فيها الكون ظهر موقف وحدة الوجود التي يقول بها شلايرماخر، وفيه يعبر روح العصر عن ذاته ويذكر أسلوبه بما يظهر من أعمال أدبية في دائرة غوته من جنس مشاهد الحب في بداية عذابات الشاب فارتر، أو المشاهد القابلة للمقارنة في كتاب نوفاليس **متعلم سايس البادي**.

إذا كان الكون يتجلّى للإنسان بتأثيره في روحه فالسؤال (التالي) يثار: ماذا علينا أن نفهم من «الكون»؟ يميّز شلايرماخر بين مستويات مختلفة من الدلالة، والعالم من حيث هو كل العالم يمثّل المستوى الأدنى، والكون لا يمكن أن نماهيه مع التاريخ ولا مع الطبيعة، ذلك أن الطبيعة ليست إلا «بهواً» يوصل إلى الدين، وشلايرماخر مقتنع بأن الدين لا يمكن أن يوجد إلا بوجود البشرية إذ «حتى يحدس الإنسان العالم ويكون له دين لا بد من أن يكون الإنسان قد اكتشف الإنسانية أولاً»(١٦٦). وماهية الدين يتحقّق تمامها الأولي في «دين الإنسانية»، ولذلك فالدين سيتحدّد باعتباره تديناً(١٦٧). إلا أن الإنسانية كذلك لا تقدّمها الأحاديث بوصفها المحدّد الأسمى للكون، فهي ليست كل شيء في الدين لأن الإنسان «يتوق إلى كون لا تكون الإنسانية فيه مع كل ما ينتسب إليها إلا جزءاً لا متناهياً صغيراً»(١٦٨). كما إن مفهوم الكون لا ينبغي أن يُعتبر مطابقاً لمفهوم الشخص الإلهي، فتصوّر ذات أسمى أو روح للكون يحكم

---

(١٦٥) Schleiermacher, Briefe I, Bd. III, op. cit., s. 285.

(١٦٦) Ebd.s. 50 (89-90).

(١٦٧) Oft wurde Schleiermachers Auffassung der Religion als religiosität der Vorwurf des Subjektivismus gemacht; vgl. z.B. Sack 1822, s.837. Eine Wende in der subjektiven Interpretation der Religion als religiosität zeichnet sich seit der Interpretation de Reden durch Hirsch ab, der den theozentrischen Charakter der idealistischen Frömmigkeit Schleiermachers beont; vgl. Hirsch 1930 (Augustanrede), s.17; vgl. auch Wehrung 1932, s. 185, und Stephan 1925, s.192.

(١٦٨) Schleiermacher 1958, *Reden über die Religion* (1799), s. 57-76 (s. 123-125).

بحرية وعقل ليس مرتبطاً ضرورةً بفكرة الدين[١٦٩]، إن مفهوم الله دون مفهوم الكون منزلة (خاضع له) ولا يمكن أن يعني أكثر من حدس معين للكون، لذلك قال شلايرماخر إنه «يمكن لدين من دون رب أن يكون أفضل من دين آخر ذي رب»[١٧٠] (ص ٢٨٠).

ومستوى الكون الثالث والأسمى يكوّن العالم الأزلي[*]. وفي صلة بهذا المستوى يبرز مشكل «الواقعية الأسمى» مشكلها الذي يتعلّق الأمر فيه بكون اللامتناهي يتجلّى في المتناهي والعكس بالعكس، فالمتناهي هو نسخة اللامتناهي وتصوّره، إنه العالم الأزلي. والعالم الذي نحيا فيه هو مرآة الكون وعالمنا لا يصبح عالماً فعلياً إلا بعد أن يتجلّى الكون في عمقه، والكون الذي يفهم باعتباره «عمق وحدة العالم» سيعتبر في **الأحاديث** مطابقاً للرب. ويتكلّم شلايرماخر كذلك على «روح العالم» أو على «الأزلي (القديم)». ولا يمكننا أن نحيط بالوحدة العميقة للعالم من دون إله، وبالعكس لا يمكن أن يحاط بالله من دون وحدة العالم.

ينفي شلايرماخر في **الأحاديث** فكرة الإله الشخص، ويتبع في ذلك نظرة الحلقة السبينوزية التي تكونت واجتمعت حول غوته وهردر، والخصومة حول الإله الشخص في الدين تسارعت بسبب الخصومة ضد التنوير في لاهوت تلك الفترة، وينبغي ربط هذه الإشكالية عند شلايرماخر بمعركة الإلحاد التي دارت حول فيشته.

ويتبين اهتمامه الضئيل بفكرة الإله الشخص وخلود النفس بعد في مقامه الأول بـ «هاله» ثم لاحقاً في فترة شلوبتنر. وقد تدخل ضد نظرة التنوير الربوبية وضد «الدين الطبيعي» لارتباط فكرة الله الشخص التي يعد الترابط بين الإله الشخصي وخلود النفس أساسها. وبالنسبة إليه ليست فكرة الدين مرتبطة ضرورة بفكرة الله، وهو يقرّر أن الإيمان بخلود

---

(١٦٩) Ebd. s. 70 (s.125-127)

(١٧٠) Ebd.

(*) من المفروض أن أقول القديم، لكن القارئ العربي الحالي لا يفهم هذه الكلمة بمعناها الاصطلاحي بل سيفهمها بمعناها التاريخي مقابلة بين القديم والحديث. والمعلوم أن الأزلي هو ما كان بلا بداية وعكسه الأبدي الذي هو بلا غاية والقديم هو ما يجمع بين المعنيين أعني ما لا بداية ولا غاية وهو المعنى المقصود بالمصطلح الألماني.

النفس «مطلق اللادينية» ولا ترابط بينها وبين روح الدين. ففي البحث عن خلود النفس نجد بالأحرى مظهراً من العناية الأنانية بالحفاظ على الفردية الذاتية. وبدلاً من خلود النفس يتكلّم شلايرماخر على وحدة الله، ومن ثَم فالأمر عنده بكوننا نوجد في العالم في مملكة الله، أقل ممّا يتعلّق بفناء وحدة الوجود وذوبان الإنسان في الكون:

«فمن لم يعش في الأزل يعش مضطرباً ويكون الأزل مجهولاً عنده بصورة تامة. ومن فقد هذا الشعور الطبيعي وفقد هذا الحدس الباطني بتأثير مجموعة التأثيرات الحسية والشهوات في معناها المحدود لا دين له»[١٧١].

أما بخصوص فكرة خلود النفس فإنّه يقاسم نظرة غوته ولسنغ وفيشته الذين يرون أن هذه الفكرة ليست مسيحية، وحسب شلايرماخر فإن الدين يمدّ الإنسان بالطابع الكوني لوجوده لأنه ليس له من علاقة باللامتناهي إلا فيه، (أما) في دوائر الحياة الأخرى فالإنسان يكون في علاقة بالمتناهي، وانطلاقاً من هنا فإنّه لم يبق إلا خطوة صغيرة للقناعة بأنّ الدين هو المصدر الأصلي لحياة الإنسان الروحية.

وفي تعريفه للدين الوارد في **الحديث الثاني** والذي بمقتضاه لا الفكر ولا العمل بل الحدس والشعور من دون سواهما يكونان جوهره وضع شلايرماخر مفهوماً عاماً للدين. فمن حيث هو تجلٍّ للروح الإنساني يمكن أن ينظر إلى الدين من منظورين: فإمّا أن نبدأ بتعريفه العام أو بتحديد كيفيات ظهوره التاريخي، وشلايرماخر يربط بين كيفيتي العلاج، فقد باشر التحليل التاريخي للواقع الديني في الحديث الخامس. وكان مطلبه في ذلك أن يبحث في كيفيات ظهور الدين التاريخية في أفق مفهومها العام. ويتعلّق الأمر بعلاقة متعاكسة، فالحدّ الكلي تتبيّن شرعيته من **ناحية أولى** بفضل أشكال ظهور تاريخية حصلت كل مرة. ومن **ناحية ثانية** تجعل بعض الظهورات التاريخية موضوعات علاج انطلاقاً من داخل حدّ الدين الكلي وهو ما يعني انطلاقاً من منظور مفهوم الدين. وتعريف الدين بكونه الحدس والشعور يضفي على وجه التدين من الدين «المشروعية» ولكن ليس من دون أن يصحب ذلك حصر تحديده في «كونه منطقة الحياة

---

(١٧١) Ebd., s. 164 (s. 295-296).

الروحية للإنسان». فالوجه الموضوعي من الدين وكذلك التجلّي الفاعل للكون في التجربة الإنسانية يصاحب التفكير فيهما ذلك بصورة مستمرة.

يَردّ شلايرماخر نظرة كنط للدين، وذلك لأنّ التدين يُرد فيها إلى الأخلاق و(يصح ذلك) في الحقيقة وعلى حد سواء بالنسبة إلى دين كنط الخلقي التنويري والتصوّر المثالي الباكر للدّين من زمن خصومة الإلحاد، والدين حسب رأيه لا ينبغي أن يحرّك من أجل العمل الخلقي بل هو أساسه، فالله يتجلّى لنا لكنه لا يأمرنا بشيء في آن. كما إن الدين محايد إزاء العمل الخلقي، فهو أولاً يفتح للإنسان الوجود الإنساني التام، وهو يفعل ذلك بحيث من المفروض أن يحصل فعل سوي فعل خلقي.

يعود إلى مفهوم الوسيط متعدّد الطبقات في نظرة شلايرماخر للدين دور جوهري، فهل تؤدّي **الأحاديث** إلى (القول بـ) الوساطة؟ ليست هذه المسألة إلا مسألة «نظرية طبيعة المسيح». وحسب كارل بارت كان شلايرماخر تام الوعي بأن حلّه لمشكل «نظرية طبيعة المسيح» سيفجر فضيحة[١٧٢]. فقبل **الأحاديث** كان شلايرماخر قد أدرج المسيح إلى جانب سقراط باعتباره نموذجاً «للفضيلة الإلهية» في مصنفه **في الحرية** (ص ٢٨١).

إلا أننا نلحظ أن للمسيح أهمية كبرى في قداديس هذه الفترة (التي يلقيها شلايرماخر)، فالمسيح كان ينظر إليه فيها كما عند كنط باعتباره نموذج العمل الخلقي ولكن في الحقيقة بفارق كون شلايرماخر لم يكن يحيل إلى فكرة العقل الخالص بل إلى الإنسان العيني، والمعلوم أنّه من فكرة النموذج الخلقي تنشأ فكرة الوسيط، فالمسيح هو معين هذه الفكرة، وشلايرماخر لا يسعى إلى نظرية تأملية في طبيعة المسيح، وقد كتب بخصوص المسيح من حيث هو الوسيط الأسمى في **الحديث الخامس** «أريد أن أريكم الدين كما عبّر عن نفسه في اللامتناهي وكما ظهر بشكله الفقير (المتواضع) في أحيان كثيرة بين البشر»[١٧٣].

---

(١٧٢) Vgl. Barth, 1947.

(١٧٣) Schleiermacher 1958, *Reden über die Religion* (1799), s. 132 (s. 236-238).

إنّ فكرة الوسيط الأسمى تمّ إيرادها هنا مع مفهوم التاريخ، فإدخال التاريخ في الدين يخدم تحديد فكرة الوسيط الأسمى الفكرة التي تترابط بها الإلهية والإنسانية، وليس المسيح الوسيط الأسمى بين الرب والإنسان فحسب بل في شخصه تعينت فكرة الوساطة وشكل الحدث التاريخي، إن المسيح هو الوسيط الوحيد الذي لا يقتصر الأمر عنده على فكرة الوساطة بل هو يتعلّق بتحقيقها إذ إن الدين لا يوجد إلا الوجود التاريخي. وفي حين لا يوجد بالنسبة إلى تابعي الدين الطبيعي شكل ديني شخصي فإن مطلب شلايرماخر هو معرفة التجلي في التاريخ، فالدين لا يوجد إلا في «تشكل التدين الفردي وفي تشخصه»، وتوجد دائماً في أشكال الدين التي تطورت تاريخياً «نقطة مركزية» تنتظم من حولها تلك الأشكال، وقد استعمل شلايرماخر في تحليله موادّ التاريخ الديني مفهوم الفرد، فكل شكل حقيقي من أشكال الدين يمكن أن نعتبره فرداً ينتظم بكله حول حدس مركزي، ولا بد لكل دين من مبدأ تفردٍ كامن في ذاته[١٧٤].

ويورد شلايرماخر هنا مفهوم الدين الوضعي، فهو شكل ينبسط فيه الدين باعتباره كياناً متفرداً يطبعه حدس مركزي، وفي المركز من تحرير شلايرماخر للدين الوضعي نجد العلاقة بين الدين التاريخي والدين الشخصي، فالأخير (الدين الشخصي) أساس الأول (الدين التاريخي)، والأديان الشخصية التاريخية الكبرى (ولا يذكر شلايرماخر إلا اليهودية والمسيحية) كما الأديان الشخصية مركزها يكمن في حدس كل واحد منها للكون، وبالمقابل مع اليهودية فإن المسيحية «قوة دينية أسمى»، وذلك لأنّها جعلت الدين نفسه موضوع حدسها، وهذا الصوغ ينبغي فهمه في علاقة بالخصومة ضد اليهودية: فـ (هو يرى أن) النزعة اليهودية تؤسّس علاقة الإنسان بالكون من منظور الانتقام في حين أن المسيحية بالمقابل هي دين النجاة وهي من ثَمّ تحدس علاقة الإنسان بالكون من هذا المنظور. وبهذا المعنى فإن شلايرماخر يصف المسيحية بكونها «دين الدين». وكل عصر (ديني) جديد «نكوص عن المسيحية (تكوينية معكوسة palingenese)». فالدين المسيحي حائز على حدس مركزي تحيل عليه كل

---

(١٧٤) Vgl. Scholz, 1995, s. 196.

الحدوس التي للأديان الوضعية الأخرى، ومن ثَمّ فالمسيحية هي المركز في عالم الدين، وفي الحقيقة فإنّه توجد أشكال من الدين لا تحصى إلا أن هذه الأديان ليست شيئاً آخر غير «عناصر ذاتية للمسيحية».

٥ ـ ٢ الدين والله في (فكر) شلايرماخر المتأخر

طوّر شلايرماخر (في فكره) المتأخر إشكالية الدين ونظرية الرب في إطار نظرية في الوعي، فبنية الشعور غير التفكّرية، الشعور الذي هو مع ذلك وعي بذاته، حوّلها شلايرماخر إلى نظرية الوعي المباشر بالذات وحدّده تحديداً لاهوتياً. فالذات وعي بالذات مباشر وعي بأن وحدة الوعي موجودة وجود أمر واقع. لكنها تفهم ذاتها في آن فهماً لا تكون فيه صاحبة هذه الوحدة ولا صاحبة العلم الذي يمكن أن تعمل به هذه الوحدة. وبتوجّه مختلف، فسّر شلايرماخر في كتابه **الجدل** سنة ١٨٢٢ مفهوم الوعي المباشر فاعتبره شعور الذات بالتبعية(*). فالوعي بالذات ليس مشروطاً ولا متحدّداً بذاته، وفيه نجد التناقض بين الفكر والإرادة، التناقض الذي لا يكون تجاوزه ممكناً إلا عندما يدرك الوعي المباشر أنه مشروط ومحدّد في هذا التجاوز، وهو يدرك ذاته حراً في الحقيقة. لكنه يبيّن لنفسه بأن هذه الحرية التي تظهر في الفاعلية الذاتية للوعي المباشر هي بإطلاق تابعة لأصل متعالٍ، والشعور العام بالتبعية يشير إلى هذا الأصل المتعالي الذي يمثّل كلّاً بمعزل عن الفروق، يجمع كل ما يوجد قبالة (الفرق بين) الفكر والإرادة. يعتبر شلايرماخر الرب كلّاً بمعزل عن الفروق وفيه تنسخ كل المتناقضات، بما في ذلك المقابلة الأسمى بين المثالي والواقعي.

لا يعرف شلايرماخر أيّ مفهوم للرب بالمعنى الدقيق لكلمة مفهوم إذ إن الفهم لا يمكن إلا في ما هو متناه ومشروط. والله هو الشرط الأخير للوعي، ونحن نحيا في حياة الله وهو يحيا فينا، وكما هو الشأن عند فيشته فإن شلايرماخر يعتبر المطلق (ص ٢٨٢) متعالياً فوقنا مثلما

(*) التبعية هنا ليست مفهوماً دقيقاً لأن القصد هو الفقر إلى الغير، فجوهر مفهوم الوجود من حيث هو وجود القيام الذاتي هو ما يقابل مفهوم الفقر والعدم والتبعية هنا هي ما يسمى بالفقر إلى الله: كما يقول أي إنسان يتكلّم على ذاته فيقول الفقر إلى ربه زيد أو عمرو.

يكون في آن في أعمق أعماقنا، والكلام على المطلق لا يكون في أفضل حالاته ممكناً إلا بالسلوب، لذلك فنظرية شلايرماخر في الرب مثلها مثل نظرية فيشته ينبغي أن تفهم باعتبارها لاهوتاً سلبياً.

إن كل ما يوجد في العالم يحدده الأصل المتعالي، وحتى «التحدد المتعالي للوعي بالذات» فإن شلايرماخر يتصوّر «وجهه الديني» في «شكل الشعور الديني» الذي «يتمثّل فيه الأصل المتعالي بوصفه الذات الأسمى»(١٧٥). وهو يردّ الصيغ الأربع (الرب باعتباره القوة الأسمى وخالق العالم والرب باعتباره مصيراً وعناية) الصيغ التي تمثّل في الواقع حدوداً أربعة للمفاهيم والأحكام وذلك لأنّها جميعاً تحديدات غير مطابقة للأصل المتعالي. ونص الحجة النقدية يقول إن تحديدات الأصل المتعالي لا توجد في البنية المنطقية لما يمكن أن يفكّر في ما ينبغي أن تؤسّسه أولاً. إن الخصائص المحدّدة لحدود المفاهيم والأحكام باعتبارها شروطاً متعالية للفكر لا تقبل بذاتها وفي ذاتها أن تكون موضوع تفكير. وإذاً فالأصل المتعالي لا يمكن أن يدرك كذلك باعتباره وحدة الفكر والوجود المطلقة(١٧٦): «إذاً فالعلة في فشل بحثنا تكمن في كوننا نريد الفكر المتعالي (. . .) لكنّه كان علينا ألا نقتصر على الفكر وألا ننطلق دائماً من هذه العملية وذلك لأنّ الأصل المتعالي للوجود لا يمكن أن يكون موضوع فكر»(١٧٧).

إلا أن شلايرماخر بالرغم من إشارته إلى استحالة أن ندرك الأصل المتعالي في الفكر أو في الواقع فإنّه لم يتخلّ عن طريق الفكر النظري(*). وهو بصورة جذرية قد طوّر نظريّة الرب الغيبي واللامعلوم ويعتبر الوعي الإنساني المحلّ الذي يظهر فيه الرب. فـ «الأصل المتعالي» يظهر في «الوعي المباشر بالذات». وانطلاقاً من هنا يمكن أن نستنتج

---

(١٧٥) Schleiermacher 1942, Dialektik (1822, postum 1839), s.290.

(١٧٦) Vgl. auch die ausführliche Erwägungen zu diesem Thema in Frank 2001, s. 82-112, insbesondere das Kapitel «Das Vorgeblich Unzureichende der vier Formeln für den transzendenten Grund» s. 93-105.

(١٧٧) Schleiermacher 1942, Dialektik (1822, postum 1839), s.270.

(*) استعمل النظري هنا بالمعنى الاصطلاحي العربي الأصلي حيث القصد الديانوييتكيا أعني الفكر الذي يتكون من سلسلة من الاستنتاجات في مقابل البدهيات أو الفكر الحدسي أي النوويتيكا الذي هو إدراك حدسي عقلي مباشر غني عن الاستدلال وتوالي المقدمات والنتائج.

توازياً بين مفهومه للأصل المتعالي ومفهوم الرب عند فيشته المتأخّر الذي حاول مثله مثل شلايرماخر أن يعتبر المطلق «غير معقول» وأن (يبين أن) طريق الفكر الديني توصل إلى «فكر حد» يحدّ من العقلانية النقدية المتعالية حداً قابلاً للإثبات منهجياً: الشكل التفكري للوعي بالذات يحول دون إدراك المطلق.

وفي هذا السياق، فإن الفرق بين المفكريْن يتمثّل في كون فيشته يعتبر الأنا الذي فقد عنده ما كان له من منزلة المطلق لا يزال معدوداً ظهوراً للمطلق في حين يتبنّى شلايرماخر بصورة صريحة موقف الوعي المتناهي بالذات. فهو يفهم الوعي بالذات في مطلق تناهيه. وقد بيّن في كتابه **نظرية الإيمان (الاعتقاد)** ١٨٢١ ـ ١٨٢٢ عمله الثيولوجي الأوسع أنه توجد تبعية عامة في الوعي المباشر بالذات باعتباره ممثلاً للأصل المتعالي[(١٧٨)]. والذات تأخذ هذه التبعية باعتبارها «المحدّد المتعالي»[(١٧٩)] الذي ليس في المتناول المحدّد الذي يطلق عليه اسم «الرب»، وليس الرب إلا الاسم المقول على التفكر المباشر في «مصدر» الشعور (الـ «من أين جاء الشعور»)[(١٨٠)].

بيّن شلايرماخر في نظرية الإيمان أن حرية الوعي بالذات النسبية تستمد أساسها من «مطلق الشعور بالتبعية»، فحرية الفاعلية التي للوعي المباشر بالذات تابعة في حريتها. لكن هذه التبعية لا تقبل الاستنتاج من موضوعات الطبيعة، ومن ثَمّ يستنتج شلايرماخر أن الوعي المباشر بالذات ينبغي أن يكون ذا «مصدر آخر». وقد اكتشف شلايرماخر في الوعي بالذات الفاعلية الذاتية الحرة التي للوعي بالذات بما هي هي، وجهاً لا يمكن أن يوضع بفضل الوعي بالذات، وهكذا ففي مركز اهتمامه نجد الحرية الإنسانية المحدودة والشروط التي تجعلها ممكنة.

وحتى نحدّد الفاعلية الذاتية الحرة باعتبارها هي ذاتها معطاة في مركز الذاتية فينبغي للوعي بالذات أن يتجاوز ذاتيته. وهذا الأمر من

---

(١٧٨) Schleiermacher, 1960, *Der christliche Glaube* (1821/1822), §. 4, Ia, s. 23.

(١٧٩) Schleiermacher, *Dialektik* (1822, postum 1839), s.280. Vgl. auch Frank, 2001, s. 499, und Frank, 1977, s.28.

(١٨٠) Schleiermacher, 1960, *Der christliche Glaube*, (18212/1822), §.4, 4, s.28. Vgl. Frank 1977, s. 27f.

الواضح أن هيغل لم ينتبه إليه في نقده لشلايرماخر في مقدمة لمصنف تلميذه هاينرشس **الدين في علاقته العميقة بالعلم** عندما قال مدعياً أن شلايرماخر قد تخلّى عن معرفة الرب الموضوعية في الفكر ونكص بالدين إلى مرحلة «الجهل الحيواني» عندما أسّسه على «الشعور بالتبعية»:

«إذا كان الدين لا يتأسّس في الإنسان إلا على إحساسه فإن ذلك ليس له من دلالة صحيحة إلا الشعور بتبعيته للوجود، ومن ثَمّ فإن الكلب يكون أفضل مسيحي، ذلك أنه يحمل في ذاته الإحساس بالتبعية بأقوى ما يمكن ويفضل الحياة في هذه الأحاسيس. وحتى أحاسيس النجاة فإن الكلب لا يخلو منها عندما يُشبع جوعَه بعضهم»(١٨١).

إن الخاصيّة المميزة للدين ولنظرية شلايرماخر في الربوبية تستند إلى كونه يردّ كل مشروطية للشعور بالتبعية بعلم شارط متقدّم عليها بل هو يولي قيمة كبرى للتشديد على الطابع الأولي والمباشر للشعور الديني بالتبعية. وتعلن النظرية أن العلم بالله ليس له أي طابع موضوعي بل هو مشروط بمطلق الشعور الديني بالتبعية. والشعور الديني ليس مرتبطاً بموضوعية الله في ذاتها ولذاتها بل (ص ٢٨٣) إن المعتقدات الدينية والعلاقة بالله ينبغي لها أن تستمد «القبول بصلوحيتها» وأساسها من مطلق الشعور.

إن الشعور يحيل من حيث تأثيره إلى العلة الإلهية الأصلية، فيكون الله مؤسساً للوعي وأساساً له بالذات أعني للشعور، إن فلسفة شلايرماخر الدينية تثبت الشعور بوصفه «العضو» الذي يناسب تجربة اللامشروط، وهنا لا بد من البدء بالتغلّب على سوء فهم ممكن، فعندما يتكلم شلايرماخر في مصنفه **الجدل** وفي **نظرية الإيمان** عن «الوعي الديني» باعتباره «شعوراً» فإن الأمر لا يتعلّق بإحساس حسي للذات ولا بحال نفسية قابلة للوصف بل هو يتعلّق بحضور اللامشروط في الذات حضوراً غير زماني. إن دلالة مطلق الشعور المحدّد تتمثّل قبل كل شيء في «حضور» اللامشروط في تجربة الوعي المباشر بالذات الوعي الذي يشمل الكلية والشخصية العينية في آن(*).

---

(١٨١) Hegel, HSS 20, s.19.

(*) بالمعنى الاصطلاحي الفلسفي العربي الكلاسيكي أعني الفرد العيني سواء كان إنساناً أو أي عين متحيزة ومنحازة عما سواها في الأعيان أو حتى في الأذهان أعني كل مشار إليه في العين أو في الذهن.

٦ ـ هيغل

كان هيغل في الشذرات الباقية من مصنفات شبابه منشغلاً بعد بفلسفة الدين. وكان يميّز بين اللاهوت بوصفه معرفة علمية وميتافيزيقية للرب وبينه وبين الدين باعتباره علاقة ذاتية بالله، وفي هذه المرحلة الباكرة كان الدين عنده من شؤون القلب وكان اللاهوت من شؤون العقل والذاكرة(١٨٢). وعلى منوال الأسلوب الكنطي كان هيغل يربط الدين بالعمل الخلقي، فالدين المسيحي كما ظهرت «أخلاق المسيح» في التاريخ يطابق «نظام الأخلاق»(١٨٣). كان هيغل الباكر مثله مثل كنط مقتنعاً بأن فكرة الأخلاق تقوّيها جوهرياً فكرة الرب. لكنه جزم في (مقاله) «إيجابية الدين المسيحي» (١٧٩٥ ـ ١٧٩٦) بأن «خطة المسيح في الدين المسيحي لإيصال الأخلاق في التدين إلى أمته قد فشلت فشلاً ذريعاً»(١٨٤). وهذا الفشل نتج عن فساد نظرية المسيح الخلقية التي تحوّلت إلى دين وضعي، فوضعية الإيمان المسيحي تستند إلى أن المؤمنين يخضعون إلى سلطة ومن ثَمّ فإن حريتهم الخلقية الذاتية قد انتزعت منهم(١٨٥)، إن الدين الوضعي إيمان سلطة تعتمد على عبادة شخصية المسيح الفردية وتستند إلى عقيدة الإعجاز. وبذلك فإن القوانين الخلقية تفقد استقلالها لأنها لا تكون شرعية إلا إذا فسرت بكونها صادرة عن سلطة إلهية.

وقد نقد هيغل المسيحية المعاصرة باعتبارها «ديناً موضوعياً» انحط إلى «فصول ميتة (=من صيغة عقدية)»(١٨٦) و«إلى عقيدة وضعية لإحدى الفرق» فقدت تأثيرها على عواطف الإنسان وتحديدات إرادته. وأساس الدين الوضعي الموضوعي هو «نظام الكنيسة» الذي يستند إلى تبعية الإنسان إلى الرب، فلا الحرية ولا استقلال الإرادة الخلقية بالمحدّدين لماهية الأخلاق في الكنيسة، والكنيسة عوّضت الأخلاق الخالصة بـ «قانون الإكراه» وثبتت تبعية الإنسان لسلطان الرب المطلق.

---

(١٨٢) Hegel, *Frühe Schriften*, HW 1, s.16f.

(١٨٣) Ebd., s.85.

(١٨٤) Ebd. s.107.

(١٨٥) Ebd., s.190.

(١٨٦) Ebd., s.13.

وهذا النقد للطابع الوضعي لعقيدة السلطة نجدها حاضرة كذلك في شذرات فرانكفورت (١٧٩٣ ـ ١٧٩٦). وظهرت في الوقت نفسه لحظة جديدة، اللحظة التي تجعل التوحيد بين الدين الحقيقي والأخلاق أمراً غير ممكن. ففي شذرات بارن قابل هيغل الدين الموضوعي بعد بالدين الذاتي الذي هو من «شأن القلوب». وقد حاول هيغل بمفهوم الدين الذاتي أن يدرك ظاهرة الدين الأصلية، فأشار إلى أن الأحاسيس الحسية والغرائز الخيرة تؤدي في الدين دوراً مهماً، وعلى هذا الأساس ينبغي ألا يكون الدين كما عند كنط مقصوراً على العقل. فالدين الكنطي الذي يولي الصدارة للأهداف الخلقية من دون سواها لا يمكن أن يكون إلا «ديناً خاصاً (لا ديناً عاماً)» ولكنه ليس قادراً على القيام بالمهمة التي يؤدّيها دين شعبي، فوراء مبادئ الدين الوضعي اكتشف هيغل القوة الحية للمشاعر الإنسانية و«الغرائز الخيرة» التي يشغل الحب منها المركز. فالحب يؤدّي في الدين دوراً سامياً وهو يمثل دفعة جوهرية لتصوّر الدين الحقيقي. وقد اكتشف هيغل في الحب خصائص جدلية تتأسّس في تزامن الاغتراب وقدرة الإنسان على الاتحاد مع الآخرين بالحب، «فليس الأمر في الحب إطلاقاً كما تكون الأجزاء في الجملة منفصلة بل تكون الحياة فيه ذاتها مضاعفة لذاتها وتوحّداً مع ذاتها»(١٨٧).

إن دلالة الحب الدينية اللاهوتية تشمل الخاصية الأخّاذة للحياة عامة، وقد «ماهى=وحد من حيث الجوهر» هيغل بين مفهوم «الحياة الخالصة» والله «وذلك لأن الحياة الإلهية الخالصة ينبغي أن تكون ضرورة بصورة (. . .) لا تتضمّن أي شيء متناقضاً»(١٨٨)، لكن الحياة المتناهية والحياة اللامتناهية ليستا «تامتي الوحدة»(١٨٩)، فبينهما يوجد «التناقض المطلق»(١٩٠)، والإنسان ليس قادراً على أن يسمو إلى حدس (ص ٢٨٤) خلوص الحياة الخالصة لأنه في وعيه مرتبط بالتعدد الذي هو أمر واقع، ففي الدين لا بد للتناقض المطلق بين كثرة الواقع و(وحدة) الحياة الخالصة من الاتحاد، وذلك هو قانون العملية الجدلية نفسها التي تخضع

(١٨٧) Ebd., s. 246.

(١٨٨) Ebd., s. 372.

(١٨٩) Ebd.

(١٩٠) Ebd., s. 419.

للحياة الخالصة والتي يتجلّى فيها الرب نفسه: «فظهور الإلهي ليس إلا تطوراً ليتجلّى هو نفسه في التوحيد خلال تجاوز المتناقض»[١٩١].

والله باعتباره حياةً خالصةً هو المحيط الذي يحدّد كل شيء وهو حاضر في ما هو واقع فعلي ومن ثَمّ في الإنسان أيضاً. ومن مميزات موقف هيغل في شذرات شبابه أنه لا ينطلق من مفهوم الرب ليذهب إلى مفهوم الإنسان بل بالعكس. فهو يكتشف في الإنسان ذاته الحاجة إلى الذات الأسمى، ولأن الإنسان «تغير الألوهية» فهو قادر في روحه بمقتضى المبدأ «أن يخلق مفهوم الله فيستخرجه من ذاته». لكن ذلك لا يكون ممكناً إلا عندما يكون للإنسان في روحه ـ في الحب ـ «الشعور بالتأله»[*][١٩٢]. وهكذا فينبغي أن نفهم عبارة هيغل بمعنى أن «الشعور الذاتي بالتألّه» و«الدين شيء واحد بفضل الحب»[١٩٣]. فالله محايث لروح الإنسان، والتصوّر القائل بالإله المتعالي وهو تصوّر يرفضه هيغل ندين به للخيال الذي خلّقه من تجربة الحب المعيشة.

كيف للإنسان الجواز إلى الله من حيث هو حياة خالصة؟ تمعّن هيغل منذ شذرات الشباب في إمكانيتين حلّهما بدقة لاحقاً في **دروسه في فلسفة الدين**. فهو يرفض الشعور الديني طريقاً لظهور الحياة الإلهية، وذلك لأنّه في الشعور بالحياة الخالصة لن يتمّ شعور «المتناهي باللامتناهي» ـ باعتباره كلاًّ باهتاً. كما إن تفكير الحصاة تنقصه القوة للإحاطة بالحياة الإلهية إذ هي لا ترى في المطلق إلا «التخصيص والتحديد». فبالنسبة إلى الحصاة يعد «الإلهي والتوحد مع الإلهي الأمر الأكثر لا معقولية»[١٩٤]. وحصيلة هيغل هي: لا اللاهوت ولا الفلسفة بقادرين على فهم علاقة الترابط بين المتناهي واللامتناهي. فبينهما توجد علاقة ترابط حيوية لا تمدّنا الفلسفة بأي خبر عنها (معلومة). ولا يمكن

---

(١٩١) Ebd., s. 413.

(*) من ضرورة الإحالة إلى نظرية ابن خلدون في حب التأله الذي يفسر به خير الإنسان وشره في آن: أي إرادة الحرية وإرادة التسلط.

(١٩٢) Ebd., s. 304.

(١٩٣) Ebd., s. 244.

(١٩٤) Ebd., s. 385.

الكلام على علاقة الترابط الفعلية هذه إلا «كلاماً صوفياً»[١٩٥]. لكن ذلك لا يعني أن هيغل يعتبر بالإمكان غرق الإنسان الصوفي في الحياة الخالصة أو يتكلّم باسم هذا الحلّ. وبدلاً من ذلك فهو يتكلّم على سمو الإنسان الديني إلى الحياة اللامتناهية التي هي رهن عمل الإنسان الديني:

«إنّ هذا السمو الإنساني (. . .) من الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية دين، والحياة اللامتناهية يمكن أن نسميها روحاً»[١٩٦].

وفي مصنفات الشباب تعود وظيفة الوصول إلى الله إلى الدين وليس إلى الفلسفة، والفلسفة لا تستطيع إلا الإعداد إلى هذا السمو. وحتى عندما غيّر هيغل لاحقاً حكمه في العلاقة بين الفلسفة والدين تغييراً جذرياً فإن القضية النظرية القائلة بالسمو الديني إلى الله بقيت عنده حتى في فلسفته الدينية المتأخرة.

٦ ـ ١ الدين في مصنفات هيغل المتأخرة

طوّر هيغل فلسفته الناضجة في الدين في **دروسه حول فلسفة الدين** خاصّة. ففيها يقصد بالدين «العلاقة بين ذات الوعي الذاتي والله الذي هو روح»[١٩٧].

والآن فعندما تكون علاقة الذات بالله في مركز الدين فإن ذلك لا يعني أن جوهر الدين يتقوّم بالشعور الديني. فقد قاد هيغل جدلاً حاداً ضدّ «ذاتوية الشعور» في نظرية شلايرماخر حول الشعور الديني بالتبعية. ذلك أن الشعور الديني يؤدّي في الدين إلى نسبوية المضمون وإلى «اليأس» من إمكانية المعرفة الموضوعيّة بالله. وهذا التنسيب ينتهي إلى الإلحاد الذي يعتبر الله «منتجاً تاريخياً للضعف والفرح والخوف والأمل وغريزة التملك والسلطان»[١٩٨].

---

(١٩٥) Ebd., s. 375.

(١٩٦) Ebd., s. 241.

(١٩٧) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.66. Zur Entwicklungsgeschichte der Religionsphilosophie Hegels vgl. Jaeschke 1986, Vgl. auch Wagner 1982, s.9-24.

(١٩٨) Ebd., s. 56.

ويوجد عند هيغل طريقان تؤدّيان إلى إدراك الدين والله إحداهما «تجريبية» والثانية «تأملية». فعلى النحو التجريبي يكون الله موجوداً في الشعور الديني، وينطلق هيغل هنا من موقف الوعي العادي الذي يفترض اليقين (بوجود) الله علماً مباشراً[١٩٩]. وكان **يعقوبي في** فلسفة الدين أول من قال بالعلم المباشر أساساً للإيمان بالله. وقد وجّه هيغل نقداً حادّاً لهذا الموقف الذي (يرى أنه) لا يعبّر إلا عن علم مجرد بالله وعن «علاقة خاوية للأنا الخالص لوجود موضوع الفكر بمعزل عن مضمونه أياً كان»[٢٠٠]. وبذلك يكون وجود الله قد جُعل تابعاً ليقين «أنا» لوعي بالذات ويردّ إليه رداً تاماً. وكان اعتراض هيغل الأقوى ضد العلم المباشر متعلّقاً بواقعة أنه لا يوجد أبداً علم مباشر حقيقي لأنّ كل علم هو علم غير مباشر دائماً: «كل ما هو مباشر هو كذلك غير مباشر»[٢٠١].

ويبيّن هيغل هذا القول بمثال الوعي المباشر بالله. (ص ٢٨٥):

«عندما لا أتصوّر إلا الله فإنّي بذلك أجد الله أمامي مباشرة، لكن هذه العلاقة البسيطة والمباشرة تتضمّن كذلك توسّطاً إذ هي بعد تتضمّن علاقة لي (أنا) العارف مع الموضوع الله (=موضوع المعرفة= الله)»[٢٠٢].

إلا أن هيغل لا يريد أن يرفض العلم المباشر الذي ينطلق منه اللاهوت المعاصر باعتباره مبدأ للدين واللاهوت[٢٠٣] بل هو يمثّل عنده بالأحرى المنطلق التجريبي ومن ثَمّ المنطلق الذي ينبغي تجاوزه بالنسبة إلى مسألة الدين والله. فمن منظور هيغل يعدّ موقف اللاهوت المعاصر (والمقصود هنا (نظريات) شلايرماخر ويعقوبي) موقفاً وحيد البعد لأنه يعتبر العلم المباشر بالرب العلم الحقيقي الوحيد ويدّعي أن الله ليس قابلاً للمعرفة:

«إنّ المذهب القائل إنّنا لا نستطيع أن نعلم شيئاً عن الله وإننا لا نستطيع

---

(١٩٩) Vgl. Ebd., s.83. Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 554, HW 10, s.366; vgl. auch Wagner 1993, s. 159-201.

(٢٠٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.87.

(٢٠١) Ebd., s. 91.

(٢٠٢) Ebd., s. 94.

(٢٠٣) Vgl.Ebd., s. 48.

أن نعلمه أصبح في زماننا حقيقةً مسلمةً بإطلاق وأمراً محسوماً»[٢٠٤]. وعنده أن فلسفة الدين المعاصرة لا تهتمّ إلا بعلاقة الإنسان بالله وليس بمشكل قابلية ذات الله للمعرفة، لذلك فأصحابها يضعون الذاتية في مركز الدين بدلاً من الله.

والهدف الأخير للدين عند هيغل ليس اليقين المباشر بل معرفة الله، ولا نستطيع أن نبلغ هذه المعرفة إلا بـ «مفهوم عيني محدد». لكنّ ذلك لا يعني التنازل عن الذاتية في الدين، فعند هيغل كذلك يتوجّه الدين إلى القلب، وبخلاف ما عليه الشأن عند شلايرماخر فإن العلم الحقيقي بالله لا يتأسّس على الشعور الديني إذ إن ذلك ليس معياراً كافياً للعلم الحقيقي بالله[٢٠٥]. ففي الدين لا بد من التخلي عن الشعور بوصفه ذروة الذاتية والمرور إلى شكل التصوّر إذا باشرنا محاولة بيان مشروعية (اعتبار) مضمون الدين حقيقياً[٢٠٦]. ويمكن للتصوّرات في الدين أن تتّخذ عدّةَ أشكال من الشكل الحسي مروراً بالشكل التاريخي ووصولاً إلى الشكل الروحي والفكري. والتصوّر عند هيغل هو «الصورة (. . .) التي تمّ السمو بها إلى شكل الكلية والفكرة»[٢٠٧]. ولأنّ التصوّر يواصل الارتباط بالحسي فإنّه يتنزل بين الحدس الحسي المباشر والفكر الحقيقي. إنّه يعبّر عن «الكلية المجردة»، لكنّ لا الضرورة التي يتميّز بها الفكر ما زالت ناقصة فيه، ولذلك فهو غير كافٍ لإدراك وجود الله وماهيته، والأمر نفسه يصحّ على الفكر التفكري الذي ينظر إلى الله باعتباره (موجوداً) وراء الذات المتناهية.

فمن منظور الفكر التفكّري يوجد بين الإنسان والله تناقض مطلق[٢٠٨]:

«وإذ لا بد من الحفاظ عليهما كليهما فإن وحدتهما لا تنشأ إلا بفضل حذف المتناهي باعتباره ما هو في ذاته سلبياً وما لا يستطيع أن يصمد قبالة اللامتناهي»[٢٠٩].

---

(٢٠٤) Ebd., s. 4.

(٢٠٥) Vgl. Veischedel, 1972, s.339.

(٢٠٦) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.110.

(٢٠٧) Ebd., s. 115.

(٢٠٨) Vgl. Ebd., 121.

(٢٠٩) Ebd., s.120.

فالفكر التفكري يتعثّر (يتوه) في تناقض كلّما حاول إدراك العلاقة بين المتناهي واللامتناهي: «فالتناقض مطلق وبقدر ما أنا موجود يكون الله غير موجود وبقدر ما يكون الله موجوداً يفنى إزاءه الأنا المتناهي»(٢١٠). وعند هيغل يمثّل منظور الفكر التفكّري في الفلسفة المعاصرة كنط وفيشته اللذان يخضعان المتناهي إلى المطلق من ناحية أولى، ولكن موقفهما هما من جهة ثانية يمثّل (الاعتقاد) بأنّ المتناهي لا يمكن أن يعلم اللامتناهي: «وهنا يعتبر تناهي الذات (عندهما) الأمر الأسمى والأخير وما لا يقبل الرجع وما لا يتغير (. . .) الأمر الذي ينبغي للفكر أن يقف عنده فلا يتخطّاه»(٢١١). إن منزلة الله هي بالنسبة إلى الفكر التفكري منزلة «ما ينبغي أن يكون» الذي يقابل الذات المتناهية. فإذا حاول الإنسان أن يتخطّى التناهي بوصفه ذاتاً متناهية لن يصل إلى اللامتناهي ولن يكون له أي سهم من اللاتناهي لأنّ الله وقع حظّه هنا إلى منزلة موضوع الشوق وما ينبغي أن يكون (لا ما هو كائن). وقد وصف هيغل في **فنومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧ هذه الحالة في تطوّر الوعي بكونها درجة الوعي الشقي.

إن العلاقة الحقيقية بين المتناهي واللامتناهي وحلّ التناقض بينهما لا يوجدان إلا في العقل(٢١٢)، ففيه يُنفى الأنا المتناهي ويتمّ الاعتراف بالموضوعية الحقيقية للامتناهي:

«إلا أن العلاقة الحقيقية هي (. . .) الوحدة التي لا تنفصم بين المتناهي واللامتناهي. وفعلاً فإن ذلك يكون على نحو يجعل المتناهي يتبيّن فيه لحظة من لحظات اللامتناهي من خلال كون اللامتناهي باعتباره النفي والسلب المطلق ليس إلا التوسط في ذاته»(٢١٣).

والله يُوضع بوصفه اللامتناهي بحيث يكون المتناهي منتسباً إلى ذاته (ماهيته). فالله يجعل نفسه بنفسه متناهياً من خلال تحديده لنفسه. وفي لامتناهي العقل الحقيقي «يظهر المتناهي بوصفه الحياة الإلهية».

(٢١٠) Ebd., s.121.

(٢١١) Ebd., s.121.

(٢١٢) Ebd., s.141.

(٢١٣) vgl.Ebd., s. 146.

«ولذلك زالت الغيرية قبالة الله، فالله يعرف ذاته حيث يبقي على نفسه بنفسه نتيجةً لنفسه، إن الله هو هذه الحركة في ذاته وهو لا يكون إلهاً حياً إلا بفضل هذه الحركة، وينبغي من ثَمّ ألا يحفظ ثبات المتناهي (ص ٢٨٦) بل يجب كذلك أن ينسخ فالله حركة نحو التناهي وهو بفضل ذلك تجاوز للتناهي الذي هو حركة فيه هو ذاته»[٢١٤].

ومع الفكر العقلي انتقل هيغل إلى المفهوم التأملي للدين الذي فتح بفضله طريقاً جديدةً لفلسفة الدين: «إنّ محل الدين وأرضيته يوجدان في الفكر»[٢١٥] و«إن الله ليس قابلاً لأن نصل إليه إلا في العلم التأملي الخالص»[٢١٦]. والطريق التأمّلية إلى الله تبدأ بمشكل التناقض بين اللامتناهي والمتناهي اللذين يحيل كل منهما إلى الآخر فيكوّنا وحدةً جدلية. وقد كتب هيغل في **علم المنطق** (١٨١٢ ـ ١٨٣٣) بخصوص ذلك: «لا يمكن لأي منهما أن يُوضع وأن يُدرك من دون الثاني: اللامتناهي من دون المتناهي ولا المتناهي من دون اللامتناهي»[٢١٧].

وفي خطوةٍ موالية أوّل هيغل اللامتناهي والمتناهي بكون كل منهما غير غيره في الدين. فالمتناهي ينتسب إلى اللامتناهي باعتباره غيره أعني باعتباره تحديداً ذاتياً له «وللمتناهي لامتناهٍ يخصه هو ذاته والعكس صحيح، وليس اللامتناهي إلا بتوسط نفي المتناهي. وليس اللامتناهي (. . .) إلا المتناهي»[٢١٨]. إن الوحدة الجدلية التي للامتناهي والمتناهي تتضمّن لحظتين: جعل اللامتناهي ذاته متناهية وعودة المتناهي إلى اللامتناهي. وكلتا اللحظتين مهمة بالنسبة إلى الدين[٢١٩]. وفي فناء المتناهي يظهر اللامتناهي: «إن اللامتناهي لا يتكوّن بتوسط الوجود بل هو يتكوّن بتوسّط العدم وعدم المتناهي هذا هو وجود اللامتناهي»[٢٢٠].

---

(٢١٤) Ebd., s. 147.

(٢١٥) Ebd., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR IV, s.23.

(٢١٦) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 808.

(٢١٧) Hegel, *Wissenschaft des Logik* (1833), HW 5, s. 157.

(٢١٨) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR II, s.146.

(٢١٩) Vgl. Weischedel, 1972, s. 355.

(٢٢٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR II, s.55.

ومع ذلك فهيغل لم يقف عند هذا الحدّ بل هو حاول أن يحلّل بصورة أدقّ مشكل محو المتناهي ذاته وامحاء الإنسان إلى اللامتناهي. فالامحاء في اللامتناهي يتبين سموّاً للإنسان نحو الله: «إن علم (الإنسان) بالله حركة في ذاتها وبصورة أدقّ فهو سمو نحو الله. والدين نعبّر عنه جوهرياً باعتباره سمواً وامحاءً من مضمون إلى مضمون من المتناهي إلى اللامتناهي المطلق»[٢٢١]. والانتقال يتأسّس في التنازل عن الخصوصية الذاتية التي يرى فيها هيغل معين الشر[٢٢٢].

وفي السمو نحو الله يظهر كذلك أن الله قد سعى لملاقاة سمو الإنسان، فالله يعلم ذاته كذلك في الروح المتناهي:

«إن الله وعي بالذات إنه يعلم ذاته في وعي مختلف عنه الوعي الذي هو وعي الله في ذاته، لكنه كذلك لذاته لعلمه بوحدته مع الله، لكنّها وحدة تقتضي وساطة نفي التناهي»[٢٢٣].

إن السموّ المتفكّر الذي يتجاوز فيه الإنسان تناهيه يتخذ في الدين شكل التأمل الديني الخاشع (وذلك هو الشكل الأول من الشعائر الدينية) وعلامته «السمو لتجاوز المحدود والمتناهي». وعن التأمّل الخاشع «ينتج الشعور بأن الله راض عني (بأني في لطف الرحمن) وأن روحه حية فيّ في الوعي بالوحدة مع ربي والتوافق معه»[٢٢٤]. وتعتبر الشعائر الدينية إلى جانب العلاقة النظرية العلاقة العملية الثانية بالله، ويمثّل الدين الفعلي اللحظة الثالثة إنه «علم هذا العلم»[٢٢٥].

إنّ وفاق الإنسان مع الله وفاقه الموجود في الشعائر يتمثّل في كونه لا يتحقّق في الحقيقة إلا على أساس عمله في الإنسان لكنّه يفترض عمل الله: فالإنسان يعلم ذاته في الله والله يعرف ذاته في الإنسان:

«تتضمّن الشعائر الفاعلية المزدوجة وهدفها هو وجود الله في الإنسان.

---

(٢٢١) Ebd., HR I, s. 206.

(٢٢٢) Vgl. Ebd., s.192; vgl. Weischedel 1972, s.358.

(٢٢٣) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR IV, s.6.

(٢٢٤) Ebd., HR I, s.235.

(٢٢٥) Ebd., s.237.

(. . .) فالله يسعى إلى ملاقاة الإنسان وهو يوجد بتجاوزه، وما يبدو وكأنّه عملي هو عمل الله وبالعكس فإن الله لا يعمل إلا بواسطتي(*). ووحدة الاثنين هي الوفاق المطلق»[٢٢٦].

تكوّن لحظة الشعائر الجوهرية الإيمان، والإيمان من العلم المباشر، لكن الإيمان بالمقابل مع العلم المباشر له دلالة في الدين إيجابية: إنه «شهادة الروح لذاته»[٢٢٧]. والإيمان من حيث هو علم الله هو «عملية وحركة وحيوية ووساطة»[٢٢٨]. إنه «شهادة وفي الوقت نفسه ولادة الروح المطلق الذي (. . .) يلد ذاته بذلك باعتباره الروح المطلق»[٢٢٩]. إلا أن الإيمان ليس هو بعد الشكل الأسمى الذي يكون فيه يقين الإنسان حاضراً، فلا يزال شكل الفكر غائباً فيه، وحضور الله لا يوجد إلا في الفلسفة:

«إن شهادة الروح في أسمى كيفياتها هي الكيفية الفلسفية حيث يكون المفهوم من حيث هو مفهوم خالص يبسط الحقيقة من ذاته من دون مفروضات و(. . .) يعلم في هذا التطوير وخلاله ضرورة الحقيقة ويراها»[٢٣٠].

٦ ـ ٢ أدلة وجود الله

حاول هيغل خلال انطلاقه من الروح المطلق أن يساعد الفكر التأملي لإنصافه، ويتبين ذلك بوضوح في جهوده الساعية إلى إعادة الاعتبار لأدلة وجود الله. وهيغل يحسم الخلاف مع نقد كنط لأدلة وجود الله نقده الذي يرى فيه وجهين وجهاً إيجابياً ووجهاً سلبياً (ص ٢٨٧). فأما الوجه الإيجابي فيتمثّل في كون هذا النقد قد بيّن استحالة فهم ذات

(*) وقد عالج ابن تيمية هذه المسألة في ردوده على ابن عربي ليميز بين الموجود والمنشود ويرفض وحدة الوجود من خلال قوله تعالى مخاطباً رسوله الأكرم **﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾** مع الكثير من الأمثلة التي قد يستنتج من ظاهرها أن الله يتعين في الإنسان فتحصل وحدة الوجود مثل عودة المريض وغوث الفقير التي يبدو ظاهر الكلام أن الله يتحد مع المريض والفقير. . . إلخ.

(٢٢٦) Ebd., s. 258.

(٢٢٧) Ebd., s. 253.

(٢٢٨) Ebd., s. 248.

(٢٢٩) Ebd., s. 252.

(٢٣٠) Ebd., HR IV, s.220.

الله بالفكر التفكّري. وأما الوجه السلبي فإنّه يتمثّل في كون كنط في نقده استعمل تصوّرات لفكر متناهٍ. وقد رد هيغل على نظرية المسلمات الكنطية التي جُعل الله فيها تابعاً للذات (الإنسانية):

«وفعلاً إذا كان ينبغي أن يكون المقصود بالدين مقصوراً على علاقتنا بالله فإنه لن يبقى لله قياماً بالذات. فالله لا يكون في الدين حينئذٍ إلا أمراً نحن واضعوه ومنتجوه (. . .) إن القيام بالذات في الذات وبالذات من مقوّمات طبيعة الله التامة والوجود بالنسبة إلى روح الإنسان ومقاسمة الله ذاته فهذا المعنى أمر مختلف تماماً عمّا كان معتبراً قبل الآن حيث ليس الله إلا مسلمة ومعتقداً»(٢٣١).

إن النظرة الكنطية للربّ تستنفدها الأطروحة القائلة إنه «موجود»(٢٣٢) بإطلاق وإنّنا نوجد في علاقة ذاتية به، وليس مهماً بالنسبة إلى كنط «ما» (هو) الله. أما هيغل فإنه يؤكّد أنه من جانب الله لا تقف معرفة الإنسان للرب حجر عثرة: «إن كون معرفتنا لا تدرك الله يتم تجاوزها عندما تسلم بأن الله له علاقة بنا من خلال كون روحنا له به علاقة. فالله موجود بالنسبة إلينا كما يتم التعبير عنه وأنه قد أفصح عن نفسه فتجلّى»(٢٣٣). ويقصد هيغل بأدلّة وجود الله كونها ضروباً من سمو الروح الإنساني نحو الله وعملية تتأسّس في روحنا وهي في ذاتها مسير ضروري للفكر. والبرهان الحقيقي على وجود الله الذي يوصف عادةً بكونه قياساً منطقياً يستند إلى معرفة هذا السمو نحو الله: «لا نعتبر إلا العملية، فهي البرهان الحقيقي»(٢٣٤).

وبالتوافق مع كنط يميز هيغل في أدلة وجود الله بين الدليل الوجودي والدليل الكوني والدليل الطبيعي اللاهوتي، وقد اكتشف هيغل وراء أدلّة وجود الله ضربي سمو الإنسان إلى الله ووحدتهما الجدلية، وأوّل الضربين ينطلق من الوجود المتناهي ويفهم باعتباره فعل الذات، والسمو الثاني ينطلق من الله ويفهم باعتباره سمو الإنسان بتوسط السعي المقابل من أثر الله في

---

(٢٣١) Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. V. G. Lasson 1930 (Nachdruck Hamburg 1966)., s.46.

(٢٣٢) Vgl.Ebd., s.47.

(٢٣٣) Ebd., s.49.

(٢٣٤) Ebd., s.14.

الإنسان (الدليل الوجودي). أما الدليل الكوني فيعتبره هيغل دليلاً ناقصاً لأنّ ذات الله حدّدت فيه تحديداً يحطّ منها: ففيه يعتبر الله ضرورة مطلقة أعني أنه يحدّد بوصفه لامتناهياً ومن ثَمّ فهو يدرك بوصفه لا متناهياً مجرّداً «لا يزال روحاً بلا روح»[٢٣٥]، إن فكرة الذات الضرورية بإطلاق لا تطابق الرب الحقيقي الذي ينبغي أن نفكّر فيه باعتباره ذاتاً وروحاً، فاللحظة الجدلية ليست متحقّقةً في الدليل الكوني[٢٣٦]. ومن بين الأدلة الثلاثة التي شرحها هيغل يعد الدليل الوجودي «الدليل الحقيقي الوحيد»[٢٣٧]. وكان هيغل يتحرّك على أثر **أنسلم أصيل كاترباري** في محاولته بيان أن مفهوم الله يتضمّن وجوده بعد. وهو يستدل استناداً إلى منظور المسيحية الذي يعدّ الله والوجود عندها أمراً واحداً[٢٣٨] وينقد ما يعتبره نقصاً في الدليل الوجودي عند أنسلم إذ إنه يقتصر على افتراض وحدة المفهوم مجرد الافتراض. فالمفهوم لا يقتصر على تضمّن الوجود في ذاته بل هو «لذاته وجود وهو يتجاوز ذاتيته ويتوضعن»[٢٣٩]. إن وحدة المفهوم مع الوجود ليست افتراضاً بل هي حصيلة فاعلية المفهوم المطلق. فالمفهوم يتوضعن ويتّجه نحو الوجود الفعلي، ويمكن أن نفهم من هذه الرؤية بكونها نقداً من هيغل للدليل الوجودي التقليدي[٢٤٠].

٦ ـ ٣ الدين والله

يمكن أن نستخرج جواب هيغل عن سؤال ما موضوع فلسفة الدين؟ من القضية الآتية: «إن مضمون الدين هو ذاته باعتباره هذا الموضوع نفسه: الله»[٢٤١]. ففلسفة الدين تفحص وعي الإنسان الديني، لكن ذلك لا يعني أن الدين لا يتعلّق بالله بل إن موضوعه هو الله ذاته وهدفه

---

(٢٣٥) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR II, s.64.

(٢٣٦) Vgl. Weischedel 1972, s. 371.

(٢٣٧) Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. V.G. Lasson 1930 (Nachdruck Hamburg 1966), s.172.

(٢٣٨) Ebd., s. 176.

(٢٣٩) Ebd., s.175.

(٢٤٠) Vgl. hierzu kritisch Weischedel 1972, s.375.

(٢٤١) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.7.

معرفة الله[٢٤٢]. إن الدين وثيق الصلة باللاهوت باعتباره العلم بالله وذلك لأن العلاقة الذاتية بالله لا يمكن النظر إليها بانفصال عن الله، واللاهوت الحقيقي فلسفة دين في آن[٢٤٣]. ويبرز ذلك بوضوح في اقتناع هيغل بأن الدين هو فعل الإنسان الذاتي فعله الذي يستمد أساسه من فعل الله «كل دين يتولّد عن الروح الإلهي، فليس هو اختلاق إنساني بل هو إنتاج التأثير الإلهي وصُنعُه في الإنسان»[٢٤٤].

ومن مميّزات فلسفة هيغل الدينية أن الدين يكون في سلوك الإنسان شهادة على حضور الله، فالله يعتبر الروح حاضراً في روح الإنسان وهو لا يوجد وراء العالم. ويعود إلى الإنسان دور أساس، وذلك لأنّ الله يستطيع الحصول على الوعي بالذات بتوسط الروح المتناهي: «وليس الله إلهاً إلا في حدود عمله لذاته وعمله بذاته (. . .) وعي بالذات في الإنسان»[٢٤٥]. إن الدين «هو علم الروح الإلهي لذاته بتوسط الروح المتناهي»[٢٤٦].

ومن هذا المنظور فإن الدين عند هيغل مماهٍ للفلسفة، وهو يؤكّد «أن مضمون (ص ٢٨٨) الفلسفة وحاجتها واهتمامها مشتركان بصورة تامة مع الدين. فموضوعها هو الحقيقة الأزلية أعني لا شيء غير الله وتفسيره، والفلسفة لا تفسّر إلا ذاتها عندما تفسر الدين (. . .) لذلك فالدين والفلسفة يتطابقان، وفعلاً فالفلسفة هي ذاتها عبادة»[٢٤٧]. إن الفلسفة والدين لهما المضمون نفسه وكلاهما لا يختلف عن الآخر إلا بالشكل[٢٤٨]. والدين هو «المضمون الحقيقي إلا أنه في شكل تصوّري»[٢٤٩]. أما الفلسفة فهي «الفاعلية التي تحوِّل ما هو في شكل التصوّر إلى شكل المفهوم»[٢٥٠]،

---

(٢٤٢) Vgl. Ebd., s.57.

(٢٤٣) Vgl. Hegel, *System der Philosophie*, HSS 8, s.113

(٢٤٤) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.44.

(٢٤٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 565, HW 10 10, s.374.

(٢٤٦) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.150.

(٢٤٧) Vgl. Ebd., s.29.

(٢٤٨) Ebd., s.295.

(٢٤٩) Ebd., s.299.

(٢٥٠) Ebd., s.295.

وتكون الفلسفة أسمى من الدين ما كانت تمدّه بما يبرره من منظور الوعي التفكري[٢٥١]، وفي الوقت نفسه فإن الفلسفة ينبغي أن تنشغل بالدين لأنّ الله يتجلّى فيها للروح الإنساني، لكنّنا في الدين وليس في الفلسفة «ندرك الله باعتباره موجوداً وليس (مجرد) فكرة خالصة»[٢٥٢].

وبخلاف ما جاء في مصنفاته الباكرة يرفض هيغل في تطويره اللاحق مفهوم المطلق وصفاً للإله. وقد حطّ من هذا المفهوم بعد في **فنومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧ خلال جدله مع شلنغ بنقد حاد، فالمطلق ينقصه كل تمايز بين العناصر لأن «كل شيء فيه متماثل (. . .) حيث كما يقال عادة كل الأبقار عند الغروب تكون دكناء»[٢٥٣]. وفي كتابه **علم المنطق** المتأخر سنة ١٨١٢ حدّد هيغل المطلق بوصفه «الخلاء والنفي» لكلّ حقيقة عينية، وفي العلاقة بين المطلق والمتناهي يرجح اللامتناهي المتناهي، ولذلك فالمفهوم سيرفض باعتباره غير ملائم للرب[٢٥٤]. كما إن مفهوم المطلق سينيره هيغل في دروس الفلسفة الدينية بوصفه الأول اقتراباً لا يزال غير تام من مفهوم الرب. وبدلاً من مفهوم المطلق أورد هيغل وصف الله باعتباره الحقّ الذي يمدّ كل شيء بالوجود الحقيقي «فالله هو الحقيقي الوحيد» وكل ما يبدو غير إلهي يعرف بالانطلاق منه[٢٥٥].

إنّ مفهوم الحق وثيق الصلة بمفهوم الحقيقة، ويميّز هيغل مفهوم المطلق أعني المفهوم التأملي باعتباره وحدة تحديدات مختلفة هي غير وحدة التصوّر الكليّة المجردة بل ينبغي أن يفهم باعتباره وحدةً عينيةً، والمفهوم المطلق وثيق الترابط بالمعنى الحقيقي مع الحقيقة لأنّه يفهم باعتباره تطابق الموضوع مع مفهومه، إنه يحتوي على تحديدات الأمور «على ما ينبغي أن تكون عليه والتي تكون واقعة فعلاً بمقتضى الحقيقة»[٢٥٦]. وكل واقع فعلي ليس موضوعاً بتوسط المفهوم يقع في دائرة العرضية، والمفهوم المطلق

---

(٢٥١) Ebd., HR IV, s.228.

(٢٥٢) Ebd., HR I, s.131.

(٢٥٣) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 18.

(٢٥٤) Vgl. Hegel. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), HW 6, s. 187-200.

(٢٥٥) Hegel, *Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie* (1822), HW 11, s. 64.

(٢٥٦) Weischedel, 1972, s. 296.

يوصف بكونه «مبدأ كل حياة»، إنه «الأول الحقيقي» وهو يؤسّس كل الأشياء وكذلك الذات العارفة. إن المفهوم المطلق يحقّق ذاته في الواقع في الفاعلية الخلاقة ذاتها، وتحقيقه الذاتي هو تفسيره الذاتي.

ويعني ذلك في **فنومينولوجيا الروح** أن المفهوم المطلق يكون عنده «وحدة عائدة إلى ذاتها»[٢٥٧]. وهيغل يوحّد المفهوم المحدّد على هذا النحو مع الله، وسيرى هيغل التحديدات المنطقية بوصفها تحديدات ميتافيزيقية للرب وفي **دورسه في فلسفة الدين** يعدّ المطلق هو الله[٢٥٨]. ويحدّد هيغل التعريف الفلسفي الأسمى للرب بوصفه وحدة المفهوم والواقع، وحدتهما التي يدركها الفكر فيعتبرها الفكرة المطلقة. وهذه الفكرة تتعيّن في الخارج في كل الأشكال الواقعة بالفعل وتمدّ العالم الطبيعي وكذلك العالم الروحي بالوجود الفعلي[٢٥٩]. والفكرة المطلقة هي الله، «وإحدى صفات الله المحدّدة أنه الفكرة المطلقة»[٢٦٠]. ففي الدّين مفهوم الله لا يتكوّن من الفكرة المطلقة بل هو يتكوّن من الروح، إنه المفهوم المركزي كذلك في فلسفة الدين لهيغل[٢٦١]. وكل الصفات التي ننسبها إليها تتعلّق بالله: إن الإله القادر على «إنتاج ذاته» والحي والفاعل والمؤثر يتجلّى ويتوضعن في أشكال تعيّنه في الخارج.

٦ ـ ٤ الأديان من حيث هي «أديان خلقية»

ينطلق هيغل في دروسه حول فلسفة الدين قسمها الأول من مفهوم الدين ومن وعي الله ومن العلاقة بالله. وينظر هيغل في قسمها الثاني إلى الدين من خلال تحدّده بوصفه «أديان متناهية». فالأديان لا توجد بوصفها في مركز الوعي بل لها «نحو من الوجود لذاتها»، إنها موضوعيّة وهي كذلك التحقيق التاريخي للمفهوم، والتحديد الأسمى للدين هو فكرة الدين[٢٦٢]. فالأديان المتناهية لا تطابق فكرة الدين إلا أنها «تبدو

(٢٥٧) Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 815.

(٢٥٨) Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s. 221.

(٢٥٩) Vgl. Ebd.,s. 165.

(٢٦٠) Ebd., s. 33.

(٢٦١) Vgl. Weischedel, 1972, s. 302.

(٢٦٢) Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s. 65.

اللحظة الجوهرية لمفهوم الدين وتتدخّل في كلّ درجة» من الأديان المتناهية[٢٦٣]. وهي لم ترتفع إلى «تحديد الموضوع المطلق».

إنّ الشكل الأول للدّين المحدّد هو الدين الطبيعي الذي «لا يزال الروح فيه متّحداً مع الطبيعة»[٢٦٤]. وهو الدين الذي «يثبت في خاصية المباشرة أو خاصية الوجود» (ص ٢٨٩). فعند هيغل ينظر الدين (في شكله الأول) إلى الله باعتباره جوهراً.

وفي الدرجة الثانية من الدين يكوّن الدين الشخصية الروحية التي يتجاوز فيها الروح الطبيعة خلال فهمه ذاته. وهنا يميز هيغل بين شكلين من الدين: **دين الجلال ودين الجمال**[*]. وفي هذين الشكلين يظهر الروحي باعتباره روحياً متعيناً وشخصاً روحياً ويكون الطبيعي خاضعاً للروحي، ففي دين الجلال يكون الله «رباً ويكون سلوك الأفراد إزاءه سلوك الخدم (العبيد)»، أما في دين الجمال فإن الذات تكون حرة «وهي متطهّرة ممّا هو ليس إلا مباشراً من عملها وإرادتها. ولها علاقة موجبة بالله»[٢٦٥].

والدرجة الثالثة من الدين يمثّلها دين الغائية الذي يضع في الله غاية، لكن هذا الهدف «ليس هو بعد هدفاً روحياً خالصاً وليس هو (من ثَمّ) هدفاً مطلقاً»[٢٦٦].

طوّر هيغل في **دروسه في فلسفة الدين** تاريخاً للأديان، وهو يعتبر

---

(٢٦٣) Ebd., HR II, s. 6.

(٢٦٤) Ebd., s.11

(*) خطأ هيغل أنّه يقف عند هذا الحدّ لأنه عبد الثالوث من ثَمّ يلغي الإسلام الذي هو الشكل الأسمى والذي هو الأول والآخر وهو الشكل الجامع بين الجلال والجمال وتعين الأول الذي هو شرط التعالي الجلالي، وتعين الثاني الذي هو شرط التعالي الجمالي وأصل الأصول جميعاً، أعني دين المال ودين الحال ودين الجلال المتعالي على المال ودين الجمال المتعالي على الحال وأصلها جميعاً دين المتعال بإطلاق: والتعالي لا يعني رفض الشيء بل رفض ما له من سلطان على الإنسان ليكون عبداً لربه من دون سواه. وذلك هو الإسلام الحقيقي، فعين الجلال في الدنيا المال وهو الذي يؤله إذا لم يكن الله رباً له، وعين الجمال في الدنيا الحال وهي التي تؤله إذا لم يكن الله رباً لها، ثم الجلال الذي يمكن أن يكون ما يتعالى على الاخلاد إلى الدنيا في عين المال والجمال الذي يمكن أن يكون ما يتعالى على الإخلاد إلى الدنيا في عين الحال وأخيراً فالمتعال هو كل ذلك، وهو الله بحق.

(٢٦٥) Ebd., s.14.

(٢٦٦) Ebd., s.15.

الدين الشرقي تابعاً للدين الطبيعي ويعتبر أديان الفردية الروحيّة تابعةً للدين اليهودي (دين الجلال) وللدين اليوناني (دين الضرورة أو دين الجمال)، أما دين الغائيّة فيمثّله الدين الروماني، ويكتمل تفسير هيغل تاريخ الأديان في الدين المسيحي الذي يصفه كذلك بالدين المطلق أو بدين التجلّي (تجلي الرب). وهو يرى في الدين الروماني غائيةً تعدّ لأرضية الدين الحقيقي(٢٦٧). وكان لدين الغائية هدف وحيد هو الدولة الرومانية التي اضطهدت أرواح الشعوب الأخرى جميعاً لكونها قوة مجردة، ففي هذا الدين لم يكن الإنسان من حيث هو إنسان حراً ولم يكن الله إله كل البشر، وقد كان فقدان الذات الإلهية في الدين الروماني من حيث هي جوهر شرطاً في نشأة الدين المسيحي.

ولنضع أمام ناظرنا تناسق الاستدلال الذي أورده هيغل في **فنومينولوجيا الروح**:

«إن صيروة الذات الإلهية إنساناً أو كون الذات الإلهية لها بالجوهر ومباشرةً شكل الوعي، ذلك هو المضمون البسيط للدين، ففيه تصبح الذات مدركةً ذاتها من حيث هي روح أو هي ما لها من وعي بكونها روحاً. ذلك أن الروح هو العلم بذاته في خروجه إلى الوجود (في الأعيان) والذات التي هي الحركة هي في كونها غيرها (خلال خروجها إلى الوجود في الأعيان) تحافظ على التماهي مع ذاتها. لكنّ ذلك هو الجوهر ما كانت الذات في عرضيتها، وكذلك في ذاتها منعكسة على ذاتها ولكن ليس من حيث هي مقابلة لما هو غير جوهري ومن ثَمّ ليس من حيث هي في غريب غير مبال بل هي في ذلك تكون في ذاتها أعني ما كانت ذاتاً أو كونها نفسها. ولذلك فإن الذات الإلهية قد تجلّت في هذا الدين، ومن البيّن أن كونها متجلّية يتمثّل في كونها أصبحت واعيةً بما هي. لكن ما أصبح واعياً وبالذات لكونه واعياً بذاته بوصفه روحاً وبوصفه ذاتاً هو الوعي الجوهري بالذات، وإذاً فالوعي يبقى شيئاً ما سريّاً في موضوعه، سريّاً بالنسبة إليه عندما يكون غيراً عنده أو غريباً عنه وعندما لا يدرك أن ذلك هو عين ذاته. وينتهي كونه سرياً هذا عندما تصبح الذات المطلقة، من حيث هي روح، موضوعاً للوعي إذ

---

(٢٦٧) Vgl. Ebd., s.240.

الوعي يكون بذلك عين ذاته في علاقته به أعني أن هذا يعلم ذاته مباشرةً في ذاك أو هو متجلٍ فيه. وهو لا يكون ذاته إلا في يقينه الذاتي بتجلّيه وموضوعه، ذلك هو عين ذاته. لكنّ عين الذات ليس غريباً عنها بل هو وحدة مع الذات لا تنفصم، إنه الكلّي المباشر، إنه المفهوم الخالص والفكر الخالص أو كونه لذاته الذي هو وجود مباشر. ومن ثَمّ فإن كونه لغيره وباعتباره هذا الكون للغير مباشرةً يعود إلى ذاته فيكون عند ذاته عينها، وهكذا يكون حقيقياً ويكون المتجلّي الوحيد، إن ما يعتبر جديراً وعادلاً ومقدّساً وخالق السماء والأرض. . . إلخ، صفات لذات، وهي وجوه كلية لها في هذه النقاط مقامها. وهي لا توجد إلا بفضل عودة الوعي ليكون في الفكر، وإذ تصبح واعيةً فإن أساسها وماهيتها أي الذات ذاتها لا تكونان بعد متجليين، كما إن خاصية الكلي المحدّدة له ليست بعد هذا الكلي ذاته. لكن الذات ذاتها ومن ثَمّ هذا الكلي الخالص أيضاً متجلٍ باعتباره عين الذات إذ إن هذه الذات هي هذا الباطن المنعكس على ذاته والذي هو موجود مباشرةً واليقين الحقيقي لما هو عين الذات التي يكون هذا الباطن موجوداً بالنسبة إليها. إن ذلك ـ الذي هو بمقتضى مفهومه المتجلي ـ هو كذلك الشكل الحقيقي للروح، وهذا الشكل الذي له أو المفهوم هو كذلك الوحيد ماهيته وجوهره. وهو سيكون واعياً بكونه وعياً بالذات. وهو في هذا الوعي بالذات متجلٍ، ذلك أنّه هذه الذات عينها، والطبيعة الإلهيّة هي عينها ما يكون الإنسان، وتلك الوحدة هي ما يحدسه (الوعي) (. . .).

وهكذا فالله متجلٍ هنا كما هو، وهو على هذا النحو موجود كما هو في ذاته، إنه موجود بوصفه روحاً، والله هو الوحيد الذي يقبل أن نصل إليه في العلم التأمّلي المطلق، وهو لا يكون إلا فيه وإلا عين هذا العلم ذاته، ذلك أنه هو الروح. وهذا العلم التأمّلي هو علم الدين المتجلّي، فذلك العلم التأمّلي يعلمه باعتباره فكراً أو ماهيةً خالصة، وعلم الدين المتجلّي يعلمه باعتباره وجوداً وإنية، والإنية باعتبارها نفياً لعين ذاته. وباعتباره عين الذات فهو تلك الذات التي هي هذه الذات (العينية) والذات الكلية (في آن). وذلك عينه ما يعلمه الدين المتجلي، إن آمال العالم السابق وانتظاراته (ص ٢٩٠) هي الوحيدة التي تهجم على هذا التجلّي لتحدس الذات المطلقة ما هي ولتجد نفسها فيه، وهذه السعادة ستكون للوعي بالذات وتحيط بالعالم كلّه لتحدسه في الذات

المطلقة إذ هو روح. إنه الحركة البسيطة لتلك الوجوه الخالصة (صفات الذات الإلهية) التي تعبّر عن هذه الذات عينها بأنها لا تجسد ذاتها وعياً بالذات مباشراً إلا عندما تدرك نفسها بوصفها روحاً.

إن مفهوم الروح المدرَك لنفسه بوصفه روحاً هذا هو نفسه الروح المباشر الذي لم يزل غير مبسوط، فالذات روح أو هي بدت روحاً وتجلّياً، وهذا التجلّي هو ذاته مباشر، لكن مباشرته هي بدورها وساطة أو فكر. ومن ثَمّ فينبغي أن تمثّل تجلّي الروح في ذاتها وبما هي هي، وعند اعتبار الأمر بأكثر دقة فإن الروح في مباشرة الوعي بالذات لهذا الوعي بالذات الفردي يكون مقابلاً للكلي. إنه واحد بالوحدة المستثنية لما عداها المستثنية لما هو (موجود) بالنسبة إلى الوعي الذي يكون ذلك الموجود موجوداً بالنسبة إليه أي الموجود المتّصف بشكل غير حسّي الذي لا يزال غير مستوعب في الوعي. وفي هذا الشكل لا يزال الروح غير مدرك لكونه شكله أو لكونه كذلك كلياً باعتبار الكل عين الذات الموجودة. أو إن الشكل ليس له بعد صورة المفهوم أعني عين الذات الكلية مفهوم الذات عينها التي هي واقع فعلي مباشرةً، وهي في آن موجودة وفكر وكلية من دون أن تكون مفقودةً في الشكل العيني.

لكن الشكل الموالي لهذه الكليّة والمباشر هو بدوره ليس هو بعد صورة الفكر ذاتها صورة المفهوم من حيث هو مفهوم بل هو كلية الواقع الفعلي كل الذات وسمو الإنية في التصوّر ـ كالحال في هذا المثال المحدّد قبل كل شيء ـ فـ «هذية» المحسوس (=مشاريته) التي تمّ تجاوزها تكون أولاً موضوعاً للإدراك الحسي وهي ليست بعد كلي الحصاة.

إن هذا الشخص الإنساني بما كان الشخص الإنساني هو الذات المطلقة وهو باعتباره فرداً يحقّق في ذاته حركة الوجود الحسي، إنّه الإله الحاضر مباشرة(*). لذلك فوجوده يتعالى على ذاته في كيانه الماهوي.

(*) هنا تكمن أهمية فكر هيغل. فهو قد بيّن بصورة صريحة طبيعة التحريف المسيحي. فتأليه المسيح مجرد رمز لتأليه الإنسان تماماً كما يحدث عند المتصوفة الذين يجسدون عملية التأليه في القطب لكأنه الصورة المتكررة للمسيح في تصوره المحرّف. وفي الحقيقة فإن هذا التحريف هو مجرد أنثروبومورفيسم بلغ الذورة. ومن ثم فهو عملية بدائية جداً تتمثّل في الانتقال من قياس الله على الإنسان إلى تأليه الإنسان.

فالوعي الذي بالإضافة إليه يكون لذلك الشخص هذا الحاضر الحسي ينتهي من رؤيته ومن سماعه إذا هو قد رآه وسمعه، وهو لا يكون وعياً روحياً إلا لأنّه قد رآه وسمعه أو كما كان قد قام بوصفه إنية محسوسة هو الآن قائماً في الروح ـ ذلك أنه من حيث هو هو فإن الوعي الذي رآه وسمعه حسياً ليس هو وعياً إلا بصورة مباشرة الوعي الذي لم يتجاوز غيرية الموضوعيّة ولم يعد إلى الفكر الخالص، بل إن هذا الفردي الموضوعي لم يدرك نفسه بوصفه روحاً. وخلال امحاء الإنية المباشرة التي للذات الواعية بذاتها ذاتاً مطلقة يحفظ المباشر وجهها السلبي ويبقى الروح عين الذات المباشرة التي للواقع الفعلي لكن ليس من حيث هي الوعي بالذات الكلّي الذي للأمر العام الذي هو ساكن في جوهره الذاتي له على النحو الذي يكون فيه هذا الأمر العام ذاتاً كلية وليس هو الجزئي لذاته بل بالاشتراك مع وعي العام وما هو بالنسبة إلى الأمر العام يكون كلّه التام.

لكن الماضي والابتعاد ليسا إلا الصورة الناقصة والكيفية المباشرة التي وُسطت أو وضعت بصورة عامة. وهذه الكيفية المباشرة لم تغص في وسط الفكر إلا غوصاً سطحياً وحُفظت هنا من حيث هي كيفية حسية ولم تُوحَّد مع طبيعة الفكر ذاتها. إنّها لم تسم إلا إلى (درجة) التصوّر، ذلك أن التصوّر هو الربط التأليفي بين المباشرة الحسية وكليتها أو هو الربط التأليفي الذي للفكر.

إن صورة التصوّر هذه تكوّن التحديد الذي يكون فيه الروح واعياً بذاته في كليته التي له. لكنّها لم تصل إلى مفهومها من حيث هو مفهوم وعي الذات بالذات وعيها المتين، وإذن فالتوسط لم يبلغ تمّه، وهكذا فهو موجود في هذا الاقتران بين الوجود والفكر اقتران النقص، بحيث إن الذات الروحية لا تزال مشوبةً بالفصام بين أينين: **أين هذا الجانب** Diesseit **(المتناهي) وأين ذاك الجانب** Jenseit **(اللامتناهي)**. والمضمون هو الحقيقي لكنّ وجوهه تتميّز كلّها من حيث هي موضوعة في وسط التصوّر بخاصيّة كونها غير معقولة بل هي تبدو من حيث هي وجوه تامة القيام بالذات ذات تعالق خارجي، وكون المضمون الحقيقي يحفظ صورته

الحقيقة بالنسبة إلى الوعي (يجعل) التكوين السامي بالنسبة إلى هذا الوعي أمراً ضرورياً أن يسمو بحدسه للجوهر المطلق ليجعله يحصل في المفهوم وأنه بالنسبة إليه هو ذاته وأن يوفق وعيه مع وعيه بذاته كما حصل ذلك بالنسبة إلينا أو في ذاته.

إن هذا المضمون تنبغي ملاحظة الكيفية التي يكون عليها في وعيه. فالروح المطلق مضمون، إذاً فهو في شكل حقيقته، لكن حقيقته ليست مقصورة على كونه جوهر الجماعة أو كونه في ذاته ولا كذلك هو أيضاً ما يمثل في موضوع التصوّر البارز من باطنيته بل هو ما يصير عين الذات الفعلية وعين ما ينعكس على ذاته فيكون ذاتاً.

وهذه هي، إذاً، الحركة التي يحققها الروح في أمّته أو هي حياته، ومن ثَمّ فإن ما هو هذا الروح المتجلّي في ذاته ولذاته لن يظهرَه (ص ٢٩١) كون حياته الثرية قد فتحت بنحو ما في الأمر العام أو أعيد إلى خيوطه الأولى كأن يُعاد مثلاً إلى تصوّرات الأمر العام غير التام الأول أو حتى إلى ما عبّر عنه الإنسان الحقيقي. إن هذه الإعادة هي أساس غريزة الذهاب إلى المفهوم لكنّها تخلط الأصل باعتباره الإنية المباشرة للظهور الأول تخلطه ببساطة المفهوم، وبإفقار حياة الروح هذا بإزالة تصوّر الأمر العام وفعله ضد التصوّر ينشأ من ثَمّ بدلاً من التصوّر التعين الخارجي المجرد والفردية أو الكيفية التاريخية للظهور المباشر والتذكر الفاقد للروح لمضمون وحيد تمّ التفكير فيه ولماضيه.

إن الروح هو مضمون وعيه أولاً في شكل جوهر خالص أو هو مضمون وعيه الخالص، ووسط الفكر هذا هو الحركة نحو الإنية أو الطفو من الفردية.

إن الوسط بينهما هو الربط التأليفي بينهما أي الوعي بالصيرورة غيراً أو التصوّر من حيث هو تصور، والأمر الثالث هو العودة من التصوّر والغيرية أو إلى وسط الوعي بالذات ذاته»[٢٦٨].

---

(٢٦٨) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.794-813.

أوّل هيغل مضمون الدين المسيحي من منظور صيرورة الله إنساناً، فوجود الله المحدوس مباشرةً حسياً وزمانياً آل إلى «(من) كان موجوداً»: «فهذا الإنسان الفردي (...) هو الله الحاضر مباشرةً لذلك فإن وجوده قد آل إلى «(من) كان موجوداً»[٢٦٩]. لذلك فتصوّر الوعي الديني تصوّر يحيل إلى وعي فردي بالذات وعي انقضى. ويرى هيغل نقص الدين المسيحي في كونه يحيل إلى «(...) ما قاله الإنسان (ذو الوجود) الفعلي» وإلى كون إيمان الجماعة الدينية يستند إلى «الذكر الفاقد للروح لشكل فردي تمّ التفكير فيه وإلى ماضيه»[٢٧٠]. إن وعي الجماعة التصوّري وتفسير ذات الله باعتباره ذاتاً إلهية قائمة الذات وكذلك الوعي بالذات الماضي «المدرَك في وسط الفكر الخالص» لا يتطابقان[٢٧١].

يرى هيغل الذات الإلهية من حيث هي وجود ذات عينها ذاتاً متنوّعة في ذاتها بوصفها الروح الذي يحيط بذاته عينها، والذي يتضمّن الغيرية باعتبارها وجهاً (لحظة) ممّا له من تنوّع باطني. إن كون الذات عين ذاتها كونها الإلهي هو الروح الأزلي المجرّد الذي يتضمّن في ذاته ثلاثة وجوه لعملية واحدة هي: الذات وكونها لذاتها (ربما في ذاتها)[*] الذي هو غيرية الذات و«كون الذات لذاتها أو علم الذات بذاتها في غيرها». إن خطوة التطوّر الأولى تستند إلى تفسير مضمون الدين المسيحي بفضل كون الذات الإلهية عين ذاتها المتنوعة باعتبارها روحاً[٢٧٢].

لكن عرض الغيرية التي يعتبرها الفكر وجهاً من وجوه الذات (لحظة من لحظاتها) لا تكفي للتفسير الحقيقي لمضمون الدين المسيحي لأنه ينبغي أن يسمح بوجود غيرية موجودة في الأعيان وليست مجرد

---

(٢٦٩) Ebd., s.810.

(٢٧٠) Ebd., s.812 und 814. Vgl. Wagner 2000, s. 168.

(٢٧١) Ebd.

(*) قد يكون هذا نتج سهواً من المؤلف: الذات وكونها في ذاتها وكونها لذاتها تلك هي الوجوه الثلاثة المقصودة.

(٢٧٢) Vgl. Ebd., s.171 und Wagner, 1982, s.196-227.

وجود في الأذهان. وفي هذا الوجود الفعلي في الأعيان تتأسّس الخطوة الثانية في تحقق عناصر مضمون الدين المسيحي: «فالروح الأزلي أو المجرد (...) يظهر في الوجود العيني ويظهر مباشرةً في الوجود العيني المباشر، فيخلق العالم»[٢٧٣]. ولكن عندما يصبح العالم ذا قيام ذاتي (يصبح ذاته عينها) باعتباره «الكون غيراً=الغيرية» الفعلي ويقابل الروح فإن الروح الإنساني يفقد الوحدة البدئية مع الروح الإلهي، الوحدة ذات الوجود المقصور على الأذهان، ويصبح «شريراً». وعلى العكس فإن التطابق بين الروح الإنساني والذات الإلهية يكون «خيراً». ويتصوّر هيغل التقابل بين الروح الإلهي والروح الإنساني اغتراباً للذات الإلهية على نحوين:

فمن **ناحية أولى** يصبح للذات الإلهية عالماً مختلفاً قبالة الروح الإنساني الذي يعتبر «متسامياً على نحو غير جوهري».

ومن **ناحية ثانية** يعتبر الروح الإنساني الجوهري ويعتبر الروح الإلهي البسيط غير الجوهري»[٢٧٤].

وقد حاول هيغل حلّ هذا التناقض الذي يبدو غير قابل لأن يرفع وذلك بتجاوزه انطلاقاً من كلا الموقفين الموجودين في التناقض.

١ ـ فالذات الإلهية تتجاوز التناقض بـ «فعلها الحر» إذ تصير إنساناً. يتّخذ الله طبيعة الإنسان فيصبح موجوداً باعتباره وعياً فردياً، وفي ذلك «يكون التعبير بأن الأمرين غير منفصلين»[٢٧٥]. ففي صيرورة الرب إنساناً يحذف التناقض ويتمّ تجاوزه من خلال الاعتراف بالوجود الروحي الإنساني القائم بذاته، بحيث تنكشف فيه المساواة القيمية بين كون الذات الإلهية عين ذاتها والروح الإنساني، وصيرورة الله إنساناً تؤدّي إلى موت الإنسان الإلهي أو الإله الإنساني، وموت الإنسان الإلهي تعني في آن موت «الطابع المجرّد للذات الإلهية»[٢٧٦]. ويطابق

(٢٧٣) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 819.

(٢٧٤) Ebd., s.824.

(٢٧٥) Ebd., s.826.

(٢٧٦) Ebd., s.834.

ذلك «الشعور الأليم للوعي الشقي بكون الله ذاته قد مات»[٢٧٧].

٢ ـ وبخصوص تجاوز التناقض من ناحية الوعي التصوّري الإنساني يشير هيغل إلى الوعي بالذات العام للجماعة المسيحية، فالمشكل الذي توجد أمامه هذه الجماعة هو تحصيل الصلح مع الله الذي وجد عبارته في صيرورة الله إنساناً وفي موته. فتحصيل التعين في الخارج (ص ٢٩٢) للذات الإلهية يتحقّق عندما تدرك الجماعة المسيحية أن موت الرب الجوهري هو عبارة الصلح الحقيقي[٢٧٨].

والجماعة المسيحية لا تصل إلى درجة «الطابع الذاتي الخالص للجوهر» إلا على أساس «اليقين الخالص» للوعي المسيحي بالذات والاعتراف المتبادل بين الروح الإلهي والغيرية. إلا أن هيغل لم يترك أدنى شك في أن الجماعة المسيحيّة لم تتحرّر من الوعي الشقي. ففي الجماعة المسيحية قُنم روح الصلح وأعيدت جوهرته من خلال جعلها وعيها بالذات تابعاً لروح الله. وهذا بيّن عندما اعتبر الصلح مردوداً إلى عمل أجنبي قادر على تحقيق ذلك، ولم يدرك باعتباره حصيلة العمل الذاتي[٢٧٩].

إن الجماعة المسيحية تعلّق الصلح على الحدث الذي «اكتملت به عين الذات الأخرى» والذي «يبدو ماضياً بعيداً» وفي الوقت نفسه يرد الصلح الذاتي «وكأنه بعيد في وعيه وكأنه مستقبل بعيد»[٢٨٠].

«إن ما يحلّ في وعيه بوصفه في ذاته أو جانب الوساطة الخالصة هو الصلح القائم في ذاك الجانب لكن ما يعتبر حاضراً أو العالم فلا يزال عليه أن ينتظر تطهيره»[٢٨١].

إنّ الدين المسيحي عند هيغل غير كامل وعدم اكتماله يعني

---

(٢٧٧) Ebd.

(٢٧٨) Vgl. Ebd.

(٢٧٩) Ebd., s. 837f.; vgl. auch Wagner 2000, s.176.

(٢٨٠) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 838.

(٢٨١) Ebd.

نهايته[٢٨٢]. إن الاعتراف المتبادل لا يحصل في الدين إلا «على نحو خارجي وأجنبي». فهو يحيل إلى صلح تابع لذات إلهية حدثت في الماضي وذات صلة بأمل يتحقّق في مستقبل غير محدّد. لذلك فلا بد من تجاوز الوعي الديني تجاوزه بالفلسفة التي تحافظ على مضمون الصلح الديني لكنّها تسمو به إلى مستوى المفهوم. وبذلك يحصل الدين على تبريره بفضل الفكر[٢٨٣] فيتحقّق بذلك صلح الله مع ذاته صلحه الذي هو في الدين غير قابل للبلوغ إليه. «إن هذا الصلح هو الفلسفة، الفلسفة ما كانت لاهوتاً إنّها تمثّل صلح الله مع صلحها مع ذاتها ومع الطبيعة (. . .). وهذا الصلح هو إذن سلام الله الذي ليس هو أسمى من كل عقل بل الذي لا يصبح واعياً إلا بفضل العقل ومدركاً باعتباره أحق وأكثر ألوهية، وهذا الصلح بالمفهوم هو كذلك هدف هذا الصلح»[٢٨٤].

ماسياج بوتيبا

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Axinn, Sidney. *The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi B.V.Editions, 1994.

Baum, Hermann. *Kant: Moral und Religion*. St. Augustin: Academia Verlag, 1998.

Dierksmeier, Claus. *Das Noumenon Religion: Eine Untersuchung Zur Stellung Der Religion Im System Der Praktischen Philosophie Kants*. Berlin; New York: Walter de Gruyter and Co, 1998.

Granja Castro, Dulce Maria. (ed.). *Kant: de La Critica a la Filosofia de La Religion*. Barcelona: Anthropos Research and Publications, 1994.

(٢٨٢) Vgl. Wagner, 2000, s.177.

(٢٨٣) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR IV, s.227.

(٢٨٤) Ebd., s. 228.

O'Neill, Onora. «Kant *on Reason and Religion.*» *Tanner Lectures on Human Values*: vol. 18, 1997.

Ricken, Friedo und François Marty. *Kant Über Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.

Schaeffler, Richard. «Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant.» in: Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, eds., *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn: Schoningh, 2000.

Wagner, Hans. «Moralität und Religion bei Kant.» in: Hans Wagner, ed., *Kritische Philosophie: systematische und historische Abhandlungen*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1980.

Wimmer, Reiner. *Kants Kritische Religionsphilosophie*. Berlin; New York: Walter De Gruyter Inc., 1990.

حول فيشته

Artola, J. M. «Religion y theologia en el origen del pensamiento filosofico de Fichte.» in: Oswaldo Market, ed., *El inicio del idealismo Aleman*. Madrid: Editorial Complutense, 1996.

Asmuth, Christoph. *Das Begreifen des Unbegreiflichen, Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999.

Jacobs, Wilhelm G. «Fichtes Gottesanschauung.» in: Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, eds., *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn: Schoningh, 2000.

Maesschalck, M. «La Religion Dans les Grundzüge de Fichte.» *Revue Philosophique de Louvain*: vol. 89, no. 4, 1984.

Öesterreich, Peter L. «Fichtes philosophische Religion in der Anweisung zum seligen Leben.» in: Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, eds., *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn: Schoningh, 2000.

Schmid, Dirk. *Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-1813*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995. (Theologische Bibliothek Töpelmann; Bd. 71)

Siep, Ludwig. «Autonomie und Vereinigung: Hegels und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800.» in: Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1992.

Verweyen, Hans Jürgen. «Fichtes Religionsphilosophie : Versuch eines Gesamtüberblicks.» *Fichte-Studien*: vol. 8, 1995.

حول شلنغ

Danz, Christian. *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996.

Danz, Christian. «Die Philosophie der Offenbarung.» in: Hans Jörg Sandkühler, ed., *F. W. J. Schelling.* Stuttgart; Weimar: Metzler, 1998.

Ehrhardt, W. E. «Schellings Gottesbegriff.» in: Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, eds., *Religion und Gott im Denken der Neuzeit.* Paderborn: Schoningh, 2000.

Franz, Albert. *Philosophische Religion: Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings.* Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1992.

Jacobs, Wilhelm G. *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

Kasper, Walter. *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Sp[tphilosophie Schellings.* Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1965.

Tilliette, X. «Gott und die Geschichte der poistiven Philosophie Schellings.» in: A. Halder, K. Kienzler und J. Aller (eds.). *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott: Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens.* Düsseldorf: Patmos, 1987.

Wilson, John Elbert. *Schellings Mythologie: Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzbog, 1993.

حول شلايرماخر

Barth, K. *Die Theologie Schleiermachers.* hrsg. V. D. Ritschl. Zürich: Vorlesung, 1978. (Göttingen Wintersemester 1923/24)

Offermann, Doris. *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre; eine Untersuchung der «Lehnsätze».* Berlin: De Gruyter, 1969. (Theologische Bibliothek Töpelmann; 16)

Piper, Otto. *Das Religiögse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacher-schen Reden über die Religion.* Göttingen Vandenhoeck and Ruprecht, 1920.

Pleger, Wolfgang H. *Schleiermachers Philosophie.* Berlin; New York: De Gruyter, 1988. (De Gruyter Studienbuch)

Rössler, Martin. *Schleiermachers Programm der philosophischen Theologie.* Berlin; New York: W. de Gruyter, 1994. (Schleiermacher-Archiv Bd; 14)

Scholtz, Gunter. *Die Philosophie Schleiermachers*: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. (Erträge der Forschung; Bd. 217)

Sorrentino, Sergio. *Religione e religioni: A partire dai «Discorsi» di Schleiermacher.* Assisi: Cittadella, 2000.

حول هيغل

Graf, Friedrich Wilhelm und Falk Wagner (eds.) *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta/J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1982.

Jaeschke, Walter. *Die Religionsphilosophie Hegels.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. (Erträge der Forschung; Bd. 201)

Jaeschke, Walter. *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 4)

Siep, Ludwig. «Autonomie und Vereinigung: Hegels und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800.» in: Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1992.

Theunissen, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.* Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

Wagner, Falk. «Religiögse Inhalt und logische Form: Zum Verhältnis von Religionsphüosophie und «Wissenschaft der Logik» am Beispiel der Trinitätslehre.» in: Friedrich Wilhelm Graf und Falk Wagner, eds., *Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionsphilosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. (Deutscher Idealismus; Bd. 6)

Wagner, Falk. «Commentar zu Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: §§ 553-555, 564-571: Die geoffenbarte Religion.» in: Hermann Drüe [et al.], eds., Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830). Frankfurt/M: Suhrkamp, 2000.

الفصل العاشر

الجميـل والفـن

١ ـ باومغارتن وبيرك: العقلانية والتجريبية

يمكن أن نردّ النقاشات الجمالية في القرن الثامن عشر، على سبيل الرسم العام، إلى نزعتين أساسيتين. فمن **جهة**، يعمل التصوّر العقلاني، القبلي، للجماليات بمثابة صناعة موازية للمنطق، ومن **جهة أخرى**، ثمّة الإدراك التجريبي لنحو من نقد الذوق القائم على التجربة والملاحظة. إنّ الجماليات، تبعاً للتيار الأول، هي علمٌ، أمّا بحسب الثاني فهي مجرّد نقد، لا ينطوي على أيّ ادّعاء للعلميّة الموضوعية، أمّا أهمّ ممثّلَيْن لهذيْن التوجّهيْن فهما باومغارتن وبيرك.

يُعتبَر ألكسندر غوتلب باومغارتن (١٧١٤ ـ ١٧٦٢) مؤسّس ما سُمّي من طرفه باسم «الجماليات»(١) باعتباره صناعة فلسفية. ففي عمل الماجستير التي اتخذت من الشروط الفلسفية لقصيدة ما موضوعاً لها حاول باومغارتن أن يؤسّس علاقة الشعريّة والإحساس(٢) ووجّه الصلة بين فنّ الشعر والإدراك الحسّي تأسيساً نسقيّاً. وإنّ توسيع نسق وولف(٣)، بواسطة جماليات فلسفية هي بمثابة علم بالمعرفة الحسية (scientia cognitionis sensitivae)، قد شكّل أيضاً الأفكار الأساسية التي حدّدت عمله الكبير غير المكتمل، والذي جاء في مجلّدين، **الإستطيقا**(٤). وإنّ الهدف الذي وضعه باومغارتن لنفسه هو أن يفسّر بأيّ وجه ينكشف جمالُ عمل فنّي ما للحواسّ باعتباره تطابق

الأجزاء مع الكلّ، وذلك على نحو مجانس لمبادئ المعرفة العقلية. إنّ توحيد الميتافيزيقا وعلم النفس وعلم الشعر لا يضفي نبلاً وشرفاً على ما صنّفه وُولف بوصفه ملكات المعرفة الحسية «التحتية» و«الدنيا» (gnoseologia inferior) فحسب، بل إنّ الشعر أيضاً قد نُسب إليه طابع الحقيقة. وإنّ إدراك الجميل هو معرفة كمال الظاهرة المتنوعة (perfectio phaenomenon) بواسطة حسّ جماليّ ما. أمّا من ناحية ميتافيزيقية فهو أيضاً مجانس للمضمون الموضوعي للحقيقة الذي من شأن معرفة المعقول(٥). إنّ باومغارتن لا يفهم نظرية «الفنون الجميلة» (theoria liberalium artium) على نحو ذاتويّ، بل بوصفها فنّ عرض المعرفة الحسّية للجميل على نحو مماثل للتفكير العقلي (ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) . إنّ الجماليات العلمية لباومغارتن هي على صلة وثيقة بإعادة التأهيل الأنثروبولوجي لملكة الحس(٦) في القرن الثامن عشر. فقد وفّرت نزعتُه الحسية العقلانية (٧) مفهوماً مستقلاً للعمل الفنّي، ولكن من دون التفريط في المبدإ التقليدي لمحاكاة الطبيعة بشكل كامل.

في القسم الرابع من كتاب **تحقيق فلسفي في أصل أفكارنا عن الرائع**(٨) و**الجميل**(٩)، نظر إدموند بيرك (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) إلى غريزة حفظ النفس وجهد الألياف العصبية التي تتسبّب في أيّ ألم، بوصفهما أيضاً قاعدة للشعور بالرائع(١٠)، من أجل أنّ الرائع هو مشابه تماماً للألم. هذا التخصيص للتأثير الذاتي للرائع هو مرسَّخٌ في صلب بنية موضوعية ما. وقد قام بيرك فعلاً باستخراج خصائص الموضوعات التي ينتج عنها الشعور بالرائع، أمّا الأشياء المناسبة للشعور بالرائع فهي على نحو غير متوقّع الموضوعات العظيمة وغير المنتظمة والغليظة والضخمة والغامضة وتحديداً المنطلقة بلا هوادة والبارزة. كذلك فإنّ تفسير الجميل من طرف بيرك هو تفسير ذاتي، عبر التأثير الفزيولوجي للأعصاب، بقدر ما هو تفسير موضوعي؛ إذ ينتج الشعور بالجميل عن الميل إلى المؤانسة وهو يقبل الوصف من منظور فزيولوجي باعتباره ارتخاء للألياف العصبية وزيادة في التعرّق. هذا التخصيص الذاتي لتأثير الجميل على النفس وعلى الجسد إنّما يتمّ البلوغ إليه كما في حالة الرائع عبر إحصاء خصائص الموضوعات تلك التي تُنتج ذلك التأثير. وطبقاً لذلك فإنّ الموضوعات تتميّز بالنسبة إلى الشعور بالجميل عبر

صِغَرٍ ملائم، ومساحة صقيلة، ووضوح شفاف وحركة موجيّة متلوّية ورخاوة ذائبة، ذابلة، متلهّفة.

٢ ـ كنط: التأسيس الخلقي للجماليات

٢ ـ ١ النقد الترانسندنتالي

إنّ اهتمام كنط بالجميل والرائع والعبقرية والفن إنّما يعود إلى الفترة المبكرة لتفكيره. فقد نشر سنة ١٧٦٤ مقالة **ملاحظات حول الشعور بالجميل وبالرائع**، وبعد ذلك قد أولى عدة مرات عناية متكرّرة بهذه المواضيع سواء في ملاحظاته المخطوطة أو أيضاً في إطار دروسه الأكاديمية (قبل كل شيء حول الأنثروبولوجيا والمنطق). وإنّ بحوثه التي اشتغل عليها طيلة ثلاثين عاماً قد وجدت بلورتها الخاصة آخر الأمر ضمن القسم الأوّل من **نقد ملكة الحكم** سنة ١٧٩٠، والذي يحمل عنوان **نقد ملكة الحكم الجمالية**.

[٢٩٨] ولكن ما معنى «النقد»؟ من خلال هذا المفهوم أو المصطلح يجب أن يُوضّح الأمر التالي: إنّ اهتمام الفلاسفة يجب ألا يُوجَّه في المقام الأوّل نحو الموضوعات بل نحو الأحكام. ولقد كان كنط على أُلفة كبيرة مع التوجّهين السائدين في النظريات الجمالية في القرن الثامن عشر. وإنّ هدفه كان أن يتحاشى مماهاة العنصر الجمالي مع معرفة ما، كما أيضاً في عمليّة اختزاله في الطابع التعسّفي للمشاعر الفردية. فهو يضع «نقده الترانسندنتالي» الخاص سواء في مقابل «فزيولوجيا» كاتبٍ مثل بيرك أو في مقابل «منطقٍ» مؤلّفٍ مثل باومغارتن. لا تلك الفزيولوجيا ولا هذا المنطق بإمكانهما تبرير الأحكام الجمالية، فإنّ «الفزيولوجيا» تحصر نفسها في ملاحظة الكيفيّة التي بها يحكم البشر بشكل وقائعي، غير أنّها ليست في وضع يسمح لها باستخراج المعايير التي بموجبها يجب أن يتمّ إصدار الأحكام. أمّا المنطق، فهو، على العكس من ذلك، يخلط الأحكام الجمالية مع الأحكام المنطقية التي تنتج عن المفاهيم. إنّ الفزيولوجيا تلجأ إلى مشاعر اللذة والألم، في حين أنّ المنطق يلجأ إلى مفهوم الكمال. (بيد أنّه علينا أن نذكر أنّه لا ينبغي أبداً تجاهل حضور الملاحظات الفزيولوجية كما أيضاً حضور المفاهيم

المنطقية في **نقد ملكة الحكم الجمالية**، فهو حضور ينتمي إلى النصّ مثل البعد الترانسندنتالي تماماً. وإنّ وظيفته تكمن في أنّ الجماليات الترانسندنتالية لملكة الحكم تسمح بتفسير مفاهيمها الكبرى من خلال التباين مع المنظورين الآخرين[1]. إنّ نقد كنط هو ترانسندنتالي: يتمثّل هدفُه في تبرير أحكامنا وتوسيعها.

ليس من شأن النقد أن يقوم بالمحاولة المحكوم عليها بالفشل الهادفة إلى «تقديم» أساس تعيّن الأحكام الجمالية «في صيغة عامة قابلة للاستعمال»[2]، فإنّ هذا أمر غير ممكن؛ بل هو على العكس من ذلك يقوم بأبحاث «حول ملكات المعرفة وعملها ضمن هذه الأحكام»[3] كما يوضّح من خلال الأمثلة العلاقة المتناغمة بين المخيّلة والذهن والعقل، التي بفضلها يحدث الجمال والروعة(١١) والفن العبقري. إنّ النقد هو ذاتيّ فقط بالإضافة إلى التمثّل الذي من خلاله يكون موضوع ما معطى إلينا، وإنّ المهمّة التي اتّخذها النقد الترانسندنتالي لنفسه هي تطوير المبدإ الذاتي للجميل والرائع والعبقرية، بوصفه مبدأ قبليّاً، وتبريره.

٢ ـ ٢ تحليلية الجميل

ينقسم استدلال كنط إلى اللحظات المنطقية الأربع للكيف والكمّ والعلاقة والجهة، فطبقاً للكيف يرتبط الحكم الذوقي ارتباطاً مباشراً بنوع من الرضا الخالي من المصلحة، ويفسّر كنط حالة الخلوّ من المصلحة على سبيل المثال بمقارنة التقويم الجمالي مع التقويم الخلقي والتقويم الحسّي لبناية ما:

«فإذا سألني أحدهم عمّا إذا كنت أجد القصر الذي أراه أمامي، قصراً جميلاً، فإنّ بمقدوري أن أجيب: أنا لا أحبّ هذا النوع من الأشياء التي لم تُصنَع إلّا لإثارة الدهشة فحسب، أو، مثل ذلك الزاشام الإيروكواسي(١٢) الذي لم يعجبه من باريس شيء أفضل من مطاعمها؛ وأستطيع أيضاً علاوة

(١) Vg. hierzu Manganaro 1974/75; Giordanetti 2001.

(٢) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, § 34, S. 286.

(٣) Ebd.

على ذلك أن أوبّخ، بطريقة روسويّة تماماً، غرور العظماء الذين يستخدمون عرق الشعب في مثل هذه الأشياء الكمالية؛ ويمكنني آخر الأمر أن أقنع نفسي بيُسرٍ شديد أنّني لو وجدت نفسي على جزيرة غير مأهولة من دون أمل أبداً في أن أعود مرة أخرى بين الناس، وكنت أستطيع، بمجرّد أن أرغب في ذلك، تشييد مثل هذا القصر المنيف، فإنّني لن أكلّف نفسي حتى هذا الجهد، إذا كنت أتوفّر بعدُ على كوخ يكون لي مريحاً بما فيه الكفاية، يمكن للمرء أن يمنحني كلّ هذا وأن يقبل به؛ بيد أنّ هذا ليس موضوع كلامنا[٤]».

إنّ «زاشام الإيروكواسي» وفرضية الإنسان الذي يعيش وحيداً في جزيرة هما مثالان على وجهة نظر المذهب التجريبي الذي يماهي الجميل مع الإحساس ويشتقّه من الحياة الاجتماعية. أمّا روسو فهو على العكس من ذلك يجسّد التقويم الخلقي الذي يُدين تقدّم الفنون باعتباره مشاركة في انحدار تاريخ الأخلاق البشرية وبشكل أفلاطوني هو يطرد الفنون خارج الدولة.

اللذيذ: (١٣) يمتع والخير مقبول، على أنّ كنط في حالة الحكم على الجميل يفسّر الأمر كما يلي:

«نحن لا نريد سوى أن نعرف ما إذا كان مجرّدُ تمثّل الموضوع هو مصحوب في نفسي بالإعجاب(١٤)، مهما كنت غيرَ مبالٍ بوجود موضوع هذا التمثّل. والمرء يرى بكلّ يسر أنّ ما يهمّ هو ما أصنعه في نفسي انطلاقاً من هذا التمثّل، وليس ما به أكون تابعاً لوجود الموضوع، حتى أستطيع أن أقول إنّه جميلٌ وأن أثبت أنّ لي ذوقاً»[٥].

إنّ تمثّل موضوع ما هو مضافٌ إلى البشر عن طريق المخيّلة فحسب. وإنّ الشعور باللذة والألم المحسوس به عند التمثّل المعطى لنا، إنّما ينتج عن الطريقة التي يكون بها وجدانُنا(١٥) متأثّراً(١٦) بهذا التمثّل. إنّ سبب تعيّن الحكم الذوقي هو محض ذاتيّ وجماليّ، وليس منطقيّاً: فحسب الجميل أن يُعجب، ووحده الإنسان قادر على التقويم الجمالي، أمّا اللذيذ

---

(٤) Ebd., § 2, S. 204 f.

(٥) Ebd., S. 205.

[٢٩٩] فهو على العكس من ذلك هو شيء تحسّ به الحيوانات أيضاً مثلما أنّ الإعجاب العملي المحض بالخير هو محسوس به من قِبل جميع الكائنات العاقلة. وعلى أساس هذه الاعتبارات طبّق كنط في التعريف الأوّل للجميل فكرة الحرية على الإعجاب الخالي من المصلحة. ومع أنّ الحرية بالمعنى الجمالي هي غير متطابقة مع الحرية الخلقيّة، فإنّ الإحالة على الحرية الخلقيّة بما هي استقلال ذاتي هي وحدها التي تجعل حرية حكمنا على الجميل أمراً ممكناً (انظر الفصل ٦: حرية، خلقيّة وحياة أخلاقية).

الكمّ: بعد اللحظة الأولى للحكم الذوقي يأتي التفسير على أساس الكمّ: «الجميل هو ما يُعجب كلّياً من دون مفهوم[٦]». وإنّ الحكم الذوقي المحض من شأنه أن يدّعي فقط أنّه يجب على كلّ الآخرين أن يوافقوا، وليس مطلوباً أن يوافق الجميع في عالم الواقع.

«إنّ الصوت الكلّي هو بذلك فكرة فحسب[...]. أمّا أنّ من يعتقد أنّه يصدر حكماً ذوقيّاً هو يحكم بالفعل طبقاً لهذه الفكرة، فهو أمر يمكن أن يكون غير يقينيّ؛ ولكنه أن يرجعه إليها، وبالتالي أنّه يجب أن يكون حكماً ذوقيّاً، فهو ما يعلن عنه من خلال عبارة الجمال»[٧].

في الفقرة ٩ من **نقد ملكة الحكم** تمّت مناقشة مسألة وُصفت الإجابة عنها باعتبارها «مفتاح نقد الذوق»: هل يتقدّم الشعور باللذة على تقويم الموضوع أم يتخلّف عنه؟ فمن الجلي أنّ كنط قد أدرك أنّ الذوق، بما هو ملكة الحكم على الجمال بشكل قبلي، هو ليس مؤسّساً فحسب على المعرفة، بل على «المعرفة بعامة»[٨]. وقد كشف كنط في فلسفته الترانسندنتالية ضمن **نقد العقل المحض** لسنة ١٧٨١ أنّ موضوعية المعرفة هي لست ممكنة إلّا على أساس علاقة معيّنة بين ملكات المعرفة. وبحسب «استنباط المفاهيم المحضة للذهن» فإنّ الحاسّة(١٧) والمخيّلة والذهن هي الأجزاء المكوّنة للمعرفة الموضوعية. كذلك ففي فصل التخطيطيّة تنضاف ملكة الحكم بوصفها ملكة تطبيق المفاهيم المحضة

---

(٦) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, § 9, s. 219.

(٧) Ebd., § 8, S. 216.

(٨) Ebd., § 9, S. 217.

للذهن على الظواهر بعامة (انظر الفصل٤: المعرفة والعلم(١٨)). وبصفته انثروبولوجيّاً يعرف كنط فضلاً عن ذلك أنّ الجميل إنّما يضع ملكات المعرفة الإنسانية في لعبة متناغمة. بذلك هو قد اكتشف إمكانية الربط الوثيق بين الفلسفة الترانسندنتالية وبين الوصف الأنثروبولوجي للذوق: إنّ العلاقة بين ملكات المعرفة، ـ التي هي، طبقاً لكتاب **نقد العقل المحض**، ما يجعل المعرفة الموضوعية ممكنة، والتي هي، بحسب التأمّلات التي وصلتنا والدروس حول الأنثروبولوجيا، ما يثير الشعور باللذة، في الإنسان التجريبي، بوصفه لعبة بين ملكات المعرفة ـ إنّما يمكن ليس فقط أن يتمّ «التفكير فيها»، كما في حالة المعرفة، بل أيضاً أن يتمّ «الشعور بها» كما في حالة التقويم بواسطة الذوق. إنّ الصلاحية الكلية للحكم هي ليست مؤسَّسة على المفاهيم، كما في نطاق المعرفة الموضوعية، المعيِّنة(١٩). وإنّ ملكات المعرفة لا تضمن هنا، من جهة ما يتمّ تنشيط تلك الصلاحية الكلية للحكم وتلك الملكات، سوى أيّ موضوع هو موضوع شعور ما وأنّه يمكن أن يتمّ تبليغه بواسطة الحكم إلى الناس الآخرين. إنّ «المعرفة بعامة»، المعرفة التي لا تقود إلى أيّ مفهوم معيّن، إنّما تعمل بوصفها القاعدة الذاتية للصلاحية الكلية للحكم. بذلك يتحوّل الحكم إلى أساس للّذة، وتخضع العلاقة بين مصطلحيْ هذا المركّب، على الضدّ من توجّهيْ التجريبية والعقلانية، إلى سيرورة تحوّل. إنّ اللذة بالجميل ليست لذة بموضوع ما، بل هي لذة بحكم ما، هو من جهته ينتج عن الحركة التواصلية(٢٠) لملكات المعرفة بعامة. ومن حيث إنّ هذه الحركة هي موضع شعور وليست موضع تفكير، فهي تتحوّل إلى أساس للحكم.

الإضافة[٩]: بعد تحليله للحكم، تساءل كنط كيف يجب أن يبدو موضوع هذا الحكم بحيث يمكن لهذا الحكم أن يدّعي أنّه يصلح لكلّ الحاكمين. إنّ السببية الآلية للطبيعة (causa efficiens) هي مهيّأة على نحو بحيث إنّ السبب هو علّة وجود الموضوع (علة التأثير)، وعلى الضدّ من ذلك فإنّ تمثّل غاية ما هو يشكّل في الوقت نفسه أساسَ ونتيجةَ الفعل. إذ يكون فعلٌ ما غائيّاً حين يتمّ البلوغ إلى الغاية المفكَّر فيها من خلاله.

---

(٩) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, § ProductID10 f10 f, S. 219 ff.

وإنّ الحكم الذوقي المحض هو قد تُصُوِّر من طرف كنط على نحو بحيث هو (١) يعمل من دون أيّة مصلحة و(٢) يكون طابعُه الكلّي ممكناً من دون أيّ مفهوم. فإذا نحن أردنا الآن تعريف الموضوع الذي يقابل الحكم الذوقي، فإنّنا نستطيع أن نقوّمه باعتباره غائيّاً، من دون أن نضع كأساسٍ له غايةً معيّنة، وفي هذا السياق قام كنط بتأسيس صيغة «الغائيّة من دون غاية». إذ يكون الموضوع غائيّاً من الناحية الجمالية، حين لا تكون غائيّتُه مردودة إلى الطرح الواعي لغاية ما من طرف إرادة ما، إنّ الغائيّة من دون غاية إنّما تقابل «المعرفة بعامة» باعتبارها مضافة(٢١) لها. وإنّ الذوق إنّما يصوغ حكماً حول شعور معيّن للذات، إلّا أنّ هذا الحكم لا يمكن أن يدّعي الكلّية والضرورة إلّا من جهة ما يتعلّق أوّلاً بموضوع لا يقبل التماهي مع أيّة غائيّة معيّنة بواسطة المفاهيم.

وحتى يمكن تصوّر الموضوع بوصفه غائيّة من دون غاية، ينبغي أن[٣٠٠] يتمّ تفادي خطأين اثنين: يجب على الموضوع الجميل ألّا يؤثّر على إحساسنا الخاص من خلال الإغراء والإثارة حيث نكون مجرّد كائنات منفعلة، ولا أن يتمّ تقويمه باعتباره كمالاً ما بواسطة المفاهيم، فإنّ الطابع المحض للحكم الذوقي يقوم أوّلاً على أنّ سبب تعيّنه لا يكمن في المادة. فإنّ الإغراء والإثارة هما من المفاعيل الناجمة عن الموضوعات التي تؤثّر في الذات ويمكن أن تفسد حكمه:

«وعلى ذلك فإنّ الإغراءات ليست فقط كثيراً ما تؤخذ مأخذ الجمال (الذي يجب على ذلك ألّا يهمّ في الحقيقة إلّا الشكل فحسب) بوصفها مساهمة في الإعجاب الجمالي الكلي، بل هي تصبح أصلاً جمالات في حدّ ذاتها، بحيث تُقدَّم مادة الإعجاب بوصفها هي الشكل [. . .]»(١٠).

حين يتمّ رسم حدّ يفصل الشكل بوصفه غائيّة من دون غاية عن المادة باعتبارها إغراء وإثارة، فهذا يعني بالرغم من ذلك أنّه يتطابق مع الكمال(١١). وإنّ الحكم الذوقي المحض يتعلّق بـ «الجمال الحر» الذي لا ينبغي تصوّره بوصفه كمالاً.

---

(١٠) Ebd., § 13; S. 223.

(١١) Vgl. ebd., § 15, S. 226-229.

«إنّ غائيّة موضوعية باطنية، أي كمالاً، إنّما تبدو بعدُ أكثر قرباً من صفة الجمال، ولذلك فإنّ الكمال قد اعتُبر من طرف فلاسفة مشهورين شيئاً واحداً مع الجمال، وإن كان ذلك مع هذه الإضافة: حين يكون مفكَّراً فيه بشكل مشوّش»[١٢].

ضدّ هذا التعريف الذي يعود إلى باومغارتن، يثبت كنط صراحة أنّ «حكماً جمالياً ما هو شيء فريد من نوعه(٢٢) وهو لا يعطي أبداً أيّة معرفة (حتى وإن كانت مشوّشة) عن الموضوع(٢٣): فإنّ هذه لا تحدث إلّا بواسطة مفهوم منطقي»[١٣].

إنّ الجمال الحرّ هو على ذلك ليس بالنوع الوحيد من الجمال، الذي يجوز تقويمه بشكل قبلي، فإنّه يوجد أيضاً «جمال تابع فحسب»[١٤]. وهذا الأخير يفترض مفهوماً معيّناً عمّا يجب أن يكون عليه موضوع ما، أي فيمَ يكمن كماله. وعلى خلاف «الجمال الحر»، فإنّه لا يجوز أن يتمّ التفكير في «الجمال التابع» إلّا تحت شريطة أنّ المرء ينظر إليه بوصفه موضوعاً لحكم ذوقي، هو في حقيقته خال من المصلحة، إلّا أنّه ينتج مصلحة ما. إنّ أساسه يكمن في العلاقة بين العقل الخلقي والمخيلة، وفي حين أنّ فكرة الحرية هي في الجمال الحرّ غير معيَّنة، نعني حرّة من قيد المفاهيم، فإنّ الجمال التابع هو ينتج عن أنّ العقل إنّما يقدّم مفاهيم معيّنة إلّا أنّها لا تُستخدَم نحو غاية خلقيّة، بل من أجل حكم مرتبط بشعور ما. فالجمال التابع لا يمكن مساواته لا مع الكمال المنطقي على طريقة باومغارتن ولا مع الكمال الخلقي الذي درسه كنط في فلسفته الخلقية؛ بل هو بالأحرى يتضمّن أنّ مفهوم الكمال يتطابق مع إحساس الذات.

إنّ المثل الأعلى للجميل إنّما ينتمي إلى الجمال التابع، وهذا المثل الأعلى له بُعدان: فكرة السويّ(٢٤) والمثل الأعلى الحقيقي، أمّا الأولى فهي الشكل الذي يمثّل الشرط الذي لا غنى عنه للجمال. وهي القاعدة التي لا يمكن أن تحتوي في ذاتها على أيّ شيء مخصوص، وتتعلّق

(١٢) Ebd., S. 227.

(١٣) Ebd., S. 228.

(١٤) Ebd., § 16, S. 229.

بالجنس، ومن الأمثلة على فكرة ما عن السويّ نذكر بوليكلاتس دوريفوروس(٢٥) وميرونس كوه(٢٦). أمّا المثل الأعلى فهو على الضدّ من ذلك العبارة الملموسة عن أفكار أخلاقية، العبارة التي لا يمكن أن تكشف عن نفسها إلّا في الهيئة الإنسانية. إذْ وحده الإنسان هو مثلٌ أعلى للجمال والإنسانية وحدها في شخصه قادرة على مثال الكمال، وذلك من أجل أنّ الإنسان وحده هو غاية في ذاته[١٥]. وإنّ تفسير فكرة السويّ والمثل الأعلى بوصفهما معيارين قبليّين لحكم ذوقي غير محض وإنّما منتِج لمصلحة ما، إنّما يفترض الاعتماد على العقل المحض العملي. إنّ المثل الأعلى هو «مجرد فكرة [. . .] ينبغي على كلّ امرئ أن ينتجها في نفسه، وبحسبها ينبغي أن يقوّم كلّ ما هو موضوع للذوق، كلّ ما من شأنه أن يكون مثلاً يُضرَبُ(٢٧) عن التقويم بواسطة الذوق بل وحتى عن ذوق كلّ واحد منّا»[١٦]. وحتى يمكن جعل المثل الأعلى للجميل منظوراً، فإنّ الأمر يتطلّب الأفكار المحضة للعقل كما يتطلب التأثير الكبير للمخيّلة، وهذا لا يسوّغ فقط بالنسبة إلى التقويم، بل أيضاً بالنسبة إلى عرض المثل الأعلى في الفن.

الجهة: الجميل هو ما هو معترَف به من دون مفهوم بوصفه موضوعاً لإعجاب ضروري. ومن أجل بلورة هذا التعريف الأخير للجميل، جعل كنط عملية الربط مع الخلقيّة على قدر من الوضوح بحيث إنّه قد خصّص دعوى الحكم الذوقي بواسطة مصطلحات «الوجوب»(٢٨) و«المصادرة» و«الفكرة».

«يطلب الحكم الذوقي من أيّ واحد منّا أن يبدي موافقته عليه؛ ومن يعلن أنّ شيئاً ما هو جميلٌ، هو يريد أن يقول إنّه يجب على كلّ واحد منّا أن يبدي ترحيبه بالموضوع المقدّم وأن يعلن هو أيضاً أنّه جميل. بذلك فإنّ الوجوب في الحكم الجمالي هو على ذلك لا يُعبَّر عنه إلّا مشروطاً، حتى ولو كان ذلك تبعاً لكلّ المعطيات التي هي مطلوبة للتقويم. على المرء أن يحثّ كلّ واحد آخر على الموافقة، من أجل أنّ

---

(١٥) Ebd., § 17, S. 233.

(١٦) Ebd., S. 232.

المرء يملك سبباً لذلك، هو مشترك بين الجميع؛ وعلى هذه الموافقة يمكن للمرء أن يعوّل، لو أنّه كان على يقين من أنّ الحالة قد أُدرجت بشكل سديد تحت ذلك السبب بوصفه قاعدة للقبول»(١٧)

[٣٠١] إنّ فكرة حسّ مشترك (sensus communis) من شأنها أن تجعل الحكم الذوقي ممكناً، بحيث إنّ الحسّ المشترك لن يكون حسّاً خارجيّاً، بل تأثير اللعب الحرّ للمخيّلة. إنّ الحسّ المشترك هو مبدأ ذاتي، هو بواسطة الشعور يعيّن هذا الشيء الذي يُعجب بشكل كوني. وإنّ «قابليّة التواصل لشعور ما» أو لمزاج ما إنّما تفترض «حسّاً مشتركاً ما»(١٨)، هو الذي يعرض تأثير اللعب الحر لملكاتنا المعرفية على وجداننا(٢٩). ومن أجل أنّنا نحافظ على مطلب الرضا الكوني، حتى ولو كان الآخرون يعارضون حكمنا، فإنّ الحس المشترك يمثّل معياراً مثالياً نجعله قاعدة لكلّ ما سواه.

٢ ـ ٣ الرائع

الرائع(٣٠) الرياضي: يؤدّي مفهوم الشعور بالاحترام ضمن تعريف الرائع الرياضي دوراً كبيراً. «إنّ الشعور بعدم مناسبة ملكتنا للبلوغ إلى فكرة ما، هي بالنسبة إلينا بمثابة قانون، هو الاحترام»(١٩) وإنّ شعور الرائع في الطبيعة هو احترامٌ لمصيرنا(٣١) الخاص، نظهره تجاه موضوع من الطبيعة، هو من شأنه أن يجعل استعلاء المصير العقلي لملكات المعرفة التي لدينا على الملكة العظمى للمحسوسية(٣٢) بادية للعيان بوجه ما. إنّ الاحترام إزاء الموضوع إنّما يتمّ استبداله بالاحترام إزاء فكرة الإنسانية في ذواتنا.

«ثمّة أمثلة عن الرائع الرياضي في الطبيعة موجودة بمجرّد الحدس، وتمدّنا بكلّ الحالات حيث لا نمنح لأنفسنا مفهوماً عدديّاً أكبر، بقدر ما نمنح بالأحرى وحدة كبيرة بوصفها مقياساً (من أجل اختصار السلاسل العددية) بالنسبة إلى المخيّلة. فإنّ شجرة، نقدّرها بارتفاع الإنسان، هي

(١٧) Ebd., § 19, S. 237. [324]

(١٨) Ebd., § 21, S. 139. Vgl. auch §§ 20-22.

(١٩) Ebd., § 27, S. 257.

تمنحنا عند الضرورة مقياساً بالنسبة إلى الجبل؛ وإذا كان ارتفاع هذا الأخير مثلاً ميلاً واحداً، فإنّه يمكن أن يصلح بوصفه وحدة للعدد الذي يعبّر عن قطر الكرة الأرضية، من أجل أن يجعل هذا الأخير واضحاً للعيان؛ وقطر الكرة الأرضية يمكن أن يُستخدم هو كذلك بوصفه وحدة لقياس نظام الكواكب الذي نعرفه، وهذا بدوره للمجرة؛ وإنّ الكثرات التي لا تُحصى لأنظمة المجرة المشار إليها باسم الضباب النجمي، والتي تشكّل على الأرجح فيما بينها منظومة من هذا النوع، لا تسمح لنا هنا بأن نتوقّع أيّة حدود نقف عندها»[٢٠]

الرائع الديناميكي: بالنسبة إلى هذا النوع الثاني من الرائع إنّما يسوغ أيضاً أنّه في ذاته لا يرجع الفضل فيه إلى أيّ موضوع من موضوعات الطبيعة بل هو متضمَّن في وجداننا. وإنّه لا يمكن للطبيعة أن يُنظر إليها بوصفها قوة أو قدرة إلّا من جهة ما تُعتبَر موضوعاً للخوف، أي بوصفها مخيفة. أن نعتبر موضوعاً ما بوصفه مخيفاً هو لا يعني على ذلك أن نخاف أمامه، بل أن نريد التفكير فقط في الحالة التي عندها نحن نبدي إزاء الموضوع مقاومة غير مجدية[٢١]. بذلك فإنّ الرائع الديناميكي إنّما ينشأ أوّلاً عندما يمكننا أن نكون على وعي بأنّنا متفوّقون سواء على الطبيعة في ذاتنا أو على الطبيعة خارجنا، إنّ قوة الطبيعة هي مقوَّمة بوصفها رائعاً، من أجل أنّها تستفزّ قوانا وتوقظ فينا شعوراً ما بالتفوّق، وتشكّل فكرة الرائع في الطبيعة الأساس بالنسبة إلى فكرة روعة الربّ(٣٣). إنّ الربّ يبعث الاحترام في أنفسنا ليس فقط عبر قوّته في الطبيعة، بل عبر قدرتنا على تقويم الطبيعة من دون خوف و«أن نفكّر في مصيرنا باعتباره أسمى(٣٤)من هذه»[٢٢].

«إنّ الصخور العريضة، المائلة، كأنّما تهدّدنا، وسحائب الرعد المتراكمة في السماء، الماضية ببروقها وصواعقها، والبراكين في جبروتها المدمّر تدميراً، والعواصف بما تخلّفه وراءها من الخراب، والمحيط

---

(٢٠) Ebd., § 26, S. 256.

(٢١) Vgl. ebd., § 28.

(٢٢) Ebd., S. 264.

الذي لا حدّ له في أوج ثورانه، وشلالات النهر العظيم... الخ، إنّما تجعل قدرتنا على المقاومة تبدو صغيرة صغراً لا يُذكر بالمقارنة مع قوّتها. لكنّ منظرها سوف يصبح أكثر جاذبيّة كلّما كان أكثر إخافة، لو كنّا نشعر أنّنا في مأمن منه؛ ونحن نصف هذه الموضوعات بأنّها رائعة، من أجل أنّها تسمو بقوى النفس فوق ميزانها المألوف، وتسمح لنا باكتشاف قدرة على المقاومة من نوع آخر تماماً، يبعث فينا الشجاعة التي تمكّننا من أن نقيس أنفسنا بما يظهر لنا من جبروت الطبيعة الذي لا مثيل له»(٢٣).

في الفقرة ٢٩ من **نقد ملكة الحكم**، شدّد كنط على الأطروحة القاضية بأنّ ضرورة الحكم التي نصدرها على رائع الطبيعة إنّما تتأسّس على الثقافة، بمعنى على تطوير الأفكار الأخلاقية. هذا الإقرار يجب على ذلك أن لا يُؤوّل كما لو أنّ الحكم على الرائع «ينتج أوّلاً عن الثقافة ثمّ يتمّ بوجه ما إدخاله إلى المجتمع على نحو اتفاقيّ فحسب»(٢٤). ليس كنط بممثّل أبداً للأطروحة التي تقضي بأنّ الرائع هو نتاج للمجتمع؛ فهو على الأرجح يملك أساسه في الاستعداد للشعور بالنسبة إلى الأفكار الخلقيّة.

حين يبحث المرء عن الرائع، ليس في الطبيعة خارجنا، بل في الطبيعة داخلنا، فإنّه يصبح من الواضح أنّه لا يمكن أن يوجد حصراً إلّا في مشاعر معيّنة. الحماسة وانعدام المشاعر والسذاجة والكآبة إنّما يُحكَم عليها بأنّها على الصعيد الجمالي رائعة، من أجل أنّها إنّما عبر الخلقيّة فحسب هي قد صارت ممكنة(٢٥).

[٣٠٢] ٢ ـ ٤ استنباط الأحكام الجمالية المحضة

يجب على استنباط الأحكام الجمالية المحضة أن يبيّن وفق أيّ سبب شرعي يمكن لحكمنا أن يرفع دعوى الصلاحية الكلية والضرورية، إنّ الاستنباط يهمّ حصراً الحكمَ على الجميل، من أجل أنّه يرتكز على

---

(٢٣) Ebd., S. 261.

(٢٤) Ebd., § 29, S. 265.

(٢٥) Vgl. Ebd., S. 271-276.

«إعجاب أو عدم إعجاب ما بصورة الموضوع»[٢٦]. أمّا الحكم على الرائع فهو بعين الضد من ذلك إنّما له حصراً، بالمقارنة مع الجميل، أساسٌ ذاتي في صلب الشعور الخلقي. فبالنسبة إلى الرائع يكون العرض والاستنباط متطابقين. وإنّ الهدف الذي يضعه استنباط الحكم الذوقي لنفسه هو أن يجيب عن هذا السؤال: كيف يكون ممكناً حكمٌ يقوم الشعور الخاص باللذة بالحكم عليه بشكل قبلي، وبالتالي ليس حسب موافقة طرف ثالث، وفقط انطلاقاً من الشعور الخاص باللذة وعلى نحو مستقلّ عن المفهوم.

إنّه باستبصار الضرورة القصوى للمصالحة بين طابع الشعور والصلاحية الكلية والضرورية للحكم وللقناعة المعبَّر عنها أحياناً كثيرة بأنّ هذا يمكن أن يتمّ ضمانه عبر الشعور بتلك «المعرفة بعامة» القادرة على التواصل، ـ إنّما تمّ إنجاز استنباط الأحكام الذوقية على الجميل. إنّ اللذة أو الغائية الذاتية لتمثّل علاقة ملكات المعرفة ضمن عملية الحكم على موضوع حسّي بعامة، إنّما «يمكن أن تُطلب بحقّ من كلّ واحد من الناس»[٢٧].

٢ ـ ٥ الاهتمام الحر بالجميل

إنّ كنط إنّما يعتبر الذوق علامة على طابع خلقيّ. وأَنَّ الذوق يساهم في ترقّي الخلقيّة، هو أمر يمكن البرهنة عليه، حينما يقوم المرء بمساءلة الغاية الأخيرة للإنسانية والاستعداد الطبيعي الباطني للإنسان. ويذهب كنط إلى أنّ شأن الطبيعة أن تثير فينا اهتماماً مباشراً، في حين أنّ الفن، الذي هو «من جهة الصورة»[٢٨] يمكن أن يكون متفوّقاً على الطبيعة، هو «لا يمكن أن يهمّ إلّا عبر غايته فقط، وليس في ذاته أبداً»[٢٩]. وهو لا يستبعد أنّه من الممكن أن يكون لنا اهتمام غير مباشر بالفن. على أنّ البعد المتعلق بالخلقيّة لن تتمّ مناقشته في نطاق الجمال الفني، بل سوف يُدعى فقط أوّليّة الجمال الطبيعي.

---

(٢٦) Ebd., § 30, S. 279.

(٢٧) Ebd., § 38, S. 290.

(٢٨) Ebd., § 42, S. 299.

(٢٩) Ebd., S. 301.

إنّ موضوع الفقرة ٤٢ من **نقد ملكة الحكم** هو الفرق بين الجمال الطبيعي والجمال الفني في ضوء ارتباطهما بالشعور الخلقي. وهكذا ليس حكم «الذوق بمجرّده»[٣٠] هو ما يجب أن يُبحَث فيه، بل «تقدير»[٣١](٣٥) الطبيعة والفن. «التقدير» هو حكم بالتناسب مع الشعور الخلقي. في الفقرة ٤١ تمّ إيضاح الاهتمام التجريبي بالجميل؛ وفي الفقرة ٤٢ تمّ التطرّق إلى الاهتمام العقلي بالجميل وبسطُ الأطروحة القاضية بأنّ هذا الاهتمام هو يكشف عن توافق كبير مع الجمال الطبيعي كما مع الجمال الفني. لم يكن قصد كنط أن ينكر كون الجمال الفني هو أيضاً يمكن أن يتواجد مع الشعور الخلقي، بل هو يريد أن يبيّن قبل كل شيء أنّ اعتبار الجمال الطبيعي يتضمّن أوبعبارة أخرى يساهم في ترقّي الشعور الخلقي.

٢ ـ ٦ العبقرية

يقول عنوان الفقرة ٤٦ من **نقد ملكة الحكم**: «إنّما الفن الجميل هو فنّ العبقرية»[٣٢]. أمّا الفقرة ٤٧ فهي تحيل على الفقرة السابقة من جهة ما تريد أن تقدّم «إثباتاً وتوضيحاً للتفسير السابق للعبقرية»[٣٣]، وتضيف مقولة تناقض عبقرية «روح المحاكاة»[٣٤]: «لمّا كان التعليم ليس شيئاً آخر غير المحاكاة، فإنّ أكبر قدرة ومهارة في التعلم (كفاءة) لا يمكن، بما هي مهارة في التعلم، أن تسوّغ على ذلك بوصفها عبقرية»[٣٥]. حين يتعلّق الأمر بالعثور على مقياس للتعرّف على العبقرية، فإنّه علينا عندئذ أن نعتبر أنّ التعلّم ليس علامة على العبقرية. وهذا يتطابق مع التصوّر السائد؛ وأنّ روح المحاكاة هي الضدّ المطلق للعبقرية «هو أمر» ـ حسب كنط ـ «يقرّ به كل واحد من الناس»[٣٦]. وثمّة خطوة أخرى تقود إلى نتيجة تتجاوز الرأي المشترك(٣٦) في القرن الثامن عشر. حتى الاختراع

---

(٣٠) Ebd., S. 300.
(٣١) Ebd.
(٣٢) Ebd., § 46, S. 307.
(٣٣) Ebd., § 47, S. 308.
(٣٤) Ebd.
(٣٥) Ebd.
(٣٦) Ebd.

المستقل في ميدان الفن الميكانيكي وفي العلوم هو ليس بعلامة على العبقرية.

«بيد أنّه حتى لو فكّر المرء بنفسه أو نظم الشعر، ولم يدرك فقط ما فكّر فيه آخرون، بل حتى اخترع الكثير بالنسبة إلى الفن والعلم: فإنّ هذا هو بالرغم من ذلك ليس بالسبب الصحيح لأن نطلق على **دماغ** (٣٧) (كبير غالباً) من هذا النوع (في تضادّ مع الذي يسمّى **أبلهاً** من أجل أنّه لا يستطيع أبداً أن يتعلّم وأن يحاكي) اسم العبقريّة»[٣٧].

وطبقاً لهذا التمشّي فإنّ نيوتن لن يُمنَح صفة العبقرية؛ بل إنّ اسمه يبرز بوصفه مثالاً على «دماغ كبير». ولقد حاول كنط أوّلاً أن يؤسّس أطروحته الثورية الخاصة على هذا الأمر: إنّ نتائج العلم، «كلّ ما عرضه نيوتن في مؤلّفه الخالد **مبادئ فلسفة الطبيعة**[...]»[٣٨]، هي أمور يمكن تعلّمها. «أمّا الشعر المفعم روحاً»[٣٩] فهو على الضدّ من ذلك ليس بشيء قابل للتعلم، وهذا التفسير الأوّل سوف يتمّ استكماله بشكل مختصر: إنّ السبب وراء هذا الفرق هو أنّ العبقري نفسه لا يعرف كيف يأتي إلى إنتاج العمل الفني؛ في حين أنّ «الدماغ الكبير» يستطيع أن يبيّن خطوات اختراعه، إنّ الفرق بين العبقرية والدماغ إنّما يجد بذلك أساسه في تباين الطريقة المتبعة، وإنّ النتائج [٣٠٣] التي يبلغ إليها العالِمُ إنّما تقع «على الطريق الطبيعي للبحث والتفكير وفقاً لقواعد ما». أمّا «الأفكار الغنية بالخيال» و«المفعمة بالفِكر» فهي توجد على الضد من ذلك في العبقرية، من دون أن يعرف العبقري بأيّ وجه هي «تجد نفسها معاً»[٤٠]. إنّ القواعد التي تحدّد الطريقة المتّبعة في العلوم هي قواعد «معلومة بشكل واضح»[٤١] ويمكن أن تصلح بوصفها تعليميةً، من أجل أنّها يمكن أن تُصاغ بشكل صوري. أمّا الفن الجميل فيجب على الضد من ذلك ألّا يتأسّس على أيّة قواعد محدّدة؛ إذ لو كانت هذه الحالة ممكنة، إذاً لكان

---

(٣٧) Ebd.

(٣٨) Ebd.

(٣٩) Ebd.

(٤٠) Ebd., S. 309.

(٤١) Ebd., § 49, S. 317.

الحكم على الجميل قابلاً للتعيين طبقاً لضرب من المفاهيم، ههنا صار الربط مع «تحليلية الحكم الجمالي» منظوراً.

٢ ـ ٧ الفن الجميل

عمد كنط إلى تقسيم للفنون ناتج عن «تناسب الفن مع طريقة التعبير»، «التي يستعملها الناس في الكلام، من أجل أن يتواصلوا فيما بينهم، على أكمل وجه ممكن، أي ليس فقط من جهة مفاهيمهم بل أيضاً من جهة أحاسيسهم»[٤٢]. وعلى أساس التمييز بين اللفظ والحركة(٣٨) والنبرة (النطق، الإيماء والتعديل) إنّما تمّ التمييز بين البلاغة وفن الشعر والفنون التشكيلية والرسم والموسيقى وفن الألوان: «وهكذا فإنّه لا يوجد سوى ثلاثة أنواع من الفنون الجميلة: فن **القول** وفن **التشكيل** وفن **لعبة الأحاسيس** (بوصفها انطباعات خارجية للحواس)»[٤٣].

إنّ الأمر الجوهري في الفن الجميل لا يكمن في الإثارة والتأثير، بل في الصورة الغائية التي تحمل لذة ما معها، التي هي «في الوقت نفسه ثقافة وتهيّء النفس للأفكار وتجعلها بذلك مستعدّة لجمٍّ كثير من هذا النوع من اللذة والتسلية»[٤٤]. وإنّه ينبغي على الفنون الجميلة «أن تكون في ارتباط مع الأفكار الخلقية، التي تفضي هي وحدها إلى نحو من الرضا المستقلّ بنفسه»[٤٥]. إنّ الفنون الجميلة تثقّف الوجدان وتوسّعه، من جهة ما تقوم بعرض ما فوق المحسوس على نحو محسوس. وإنّ فن الشعر إنّما يحتلّ المرتبة العليا، من أجل أنّه يكاد يدين بأصله كلّيةً إلى العبقرية وأنّه يستعمل الطبيعة بوصفها «خطاطةً» (٣٩) عمّا فوق المحسوس[٤٦].

أمّا الخطابة فهي تتكوّن من «الفصاحة وحسن القول»[٤٧]. إنّ الخطيب يمتلك فهماً واضحاً لموضوعه؛ وتتميّز لغته بالثراء والصفاء؛ فهو يبدي

---

(٤٢) Ebd., § 51, S. 320.

(٤٣) Ebd.

(٤٤) Ebd., § 52, S. 326.

(٤٥) Ebd.

(٤٦) Vgl. ebd., § 53, S. 326.

(٤٧) Ebd., S. 330.

«عناية عاطفية حيّة بالخير الحقّ»[٤٨] من لدن مخيّلة حيّة[٤٩]. ومن بين الفنون التشكيلية يأتي الرسم في المقام الأرفع، وذلك لأنّه «من حيث هو فنّ تصوير، هو يكمن في قرار كلّ سائر الفنون التشكيلية، ولأنّه في شطر آخر هو يستطيع أن ينفذ أوسع فأوسع في منطقة الأفكار وكذلك أن يوسّع بمقتضاها حقل الحدس أكثر ممّا بوسع سائر الفنون»[٥٠].

٢ ـ ٨ جدليّة ملكة الحكم الجمالية

إنّ ما يجب أن تقوم به «الجدلية»، ضمن **نقد ملكة الحكم**، هو أن تحلّ نقيضة الذوق، تلك التي ينتج عنها أنّنا نستطيع أن نستعمل ملكة الحكم الجمالية التي لدينا بحسب مبدأين متمايزين. تقول **الأطروحة**: «إنّ حكم الذوق لا يتأسّس على مفاهيم؛ إذ لولا ذلك لكان يقبل أن يُتنازَع (٤٠) في شأنه (والحسم فيه بواسطة أدلّة)[٥١]. «أمّا الأطروحة المضادة فتقول: «إنّ حكم الذوق يتأسّس على مفاهيم؛ إذ لولا ذلك لما كان يقبل، بقطع النظر عن الاختلافات، أن يُتناقَش في شأنه (أن تُرفع دعوى الإجماع الضروري للغير على هذا الحكم)»[٥٢].

إنّ الفن الجميل، العبقريّ والحكم على الجميل هما مردودان صراحة إلى الخلقيّة. وإنّ تعريف العبقرية المستند إلى طبيعة الذات يتّصل بشكل وثيق مع كون الجميل ليس هو أبداً بموضوع للأحكام التي تصدر عن المفاهيم، بل للأحكام التي تنبثق عن العلاقة المتناغمة بين المخيّلة والذهن والعقل.

وإذا كان الذوق لا يقبل أن يُردّ إلى المفاهيم، فإنّه ينجم عن ذلك أنّه لا الفن الجميل ولا الحكم على الجميل يمكن أن يتمّ اشتقاقهما من القواعد أو التعليمات، بل يجب أن يصدرا من ذلك الشيء الذي لا يتطابق مع أيّة قواعد أو تعليمات. ولذلك يوضّح كنط أنّ الطبيعة التي تمنح القاعدة للفن،

---

(٤٨) Ebd.

(٤٩) Dazu vgl. Pozzo 2004.

(٥٠) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, § 53, S. 330.

(٥١) Ebd., § 55, S. 338.

(٥٢) Ebd., S. 338 f.

إنّما هي القوام (٤١) فوق المحسوس لكل ملكات الذات. وهو يبيّن في الوقت نفسه أنّه حتى الذوق يذهب نحو المعقول وأنّ هذا الأخير هو الذي يؤسّس التوافق بين ملكاتنا المعرفية العليا. وهنا تتحوّل ملكة الحكم إلى مشرّع «بالنظر إلى موضوعات خاصة بإعجاب محض»[٥٣]. هذا السند يفلت عن العقل المحض التأمّلي ويبدو بوصفه توسّطاً بين الطبيعة والحرية، بين الكينونة والوجوب. وإنّما بذلك فقط تستطيع العبقرية أن تخلق نتاجات لا تبلى وبذلك فقط يستطيع الذوق أن يحكم على هذه النتاجات وعلى الطبيعة طبقاً لمعايير لا تتغيّر، وذلك حينما تضفي على العنصر ما فوق المحسوس للحرية ولفكرتي الخلود والإله المرتبطتين بها، صبغة حسية. إنّ فكرة الحرية فوق المحسوسة تبرّر ضرورة الحكم الذوقي. وفي نهاية «الجدلية»، يقع تعريف الجميل بوصفه رمزاً للخير الأخلاقي.

«نحن نستطيع، تبعاً لما سبق، أن نوضّح العبقريّة أيضاً بواسطة ملكة الأفكار الجمالية: بذلك تتمّ الإشارة أيضاً إلى السبب الذي بموجبه تكون الطبيعة (طبيعة الذات)، في منتوجات العبقرية، وليس غاية مدبّرة، هي التي تمنح الفنّ (وإنتاج الجميل) القاعدة التي من شأنه. وذلك أنّ الجميل لا ينبغي أن يُحكَم عليه وفقاً للمفاهيم، بل وفق الاستعداد الغائي للمخيلة للتوافق مع ملكة المفاهيم بعامة: وهكذا ليس قاعدةً أو تعليمةً يمكن أن تصلح باعتبارها مقياساً ذاتياً لهذه الغائية الجمالية، ولكن غير المشروطة في الفن الجميل، التي بمقتضاها يجب على كلّ امرئ أن يرفع الدعوى المشروعة بضرورة إعجاب جميع الناس، بل فقط ما هو طبيعة موجودة فحسب في صلب الذات، ولا يمكن أن يُدرَك بواسطة القواعد أو المفاهيم، أي القوام فوق المحسوس لكلّ ملكاتها (الذي لا يبلغ إليه أيّ مفهوم من مفاهيم الذهن)، وبالتالي هذا الذي في علاقة معه تكون الغاية النهاية الممنوحة لطبيعتنا من طرف المعقول هو أن تناغم بين كلّ ملكاتنا المعرفية. فإنّما بذلك فحسب يكون من الممكن أنّ ما يثوي في أساس هذه الغائية، التي لا يستطيع المرء أن يفرض عليها أيّ مبدأ موضوعي، هو مبدأ ذاتي ومع ذلك ذو صلاحية كلّية بشكل قبلي[٥٤].

---

(٥٣) Ebd., § 59, S. 353.

(٥٤) Ebd., § 57, S. 344.

والآن أنا أقول: إنّ الجميل هو رمز الخير الأخلاقي؛ وإنّما من زاوية النظر هذه فقط (زاوية علاقة هي طبيعية في كلّ إنسان وأيضاً يكلّفها كلّ إنسان لغيره بوصفها واجباً) هو يعجب بدعوى موافقة كلّ الآخرين، وبذلك يكون الوجدان (٤٢) في الوقت نفسه واعياً بأنّه بوجه ما قد اكتسب نبلاً ورفعةً فوق مجرّد الإحساس بلذة ما بواسطة انطباعات الحواس وكذلك قدّر قيمة الآخرين من خلال مسلّمة مشابهة لملكة الحكم لديهم. إنّه المعقول، الذي إليه، كما تمّت الإشارة إلى ذلك في الفقرة السابقة، يتشوّف الذوق، والذي من أجله بالفعل تتوافق حتى ملكاتنا المعرفية العليا، والذي من دونه سوف تنبثق تناقضات صريحة متى قارنّا بين طبيعتها وبين الادعاءات التي يقوم بها الذوق. في هذه الملكة، لا ترى ملكة الحكم نفسها، كما في حال التقويم الأمبريقي، خاضعة لضرب من التبعيّة(٤٣) إزاء قوانين التجربة: فإنّها، بالنظر إلى الموضوعات الخاصة بإعجاب محض بهذا القدر، هي التي تمنح القانون لنفسها، تماماً كما يفعل العقل بالنظر إلى ملكة الرغبة؛ وسواء بسبب هذه الإمكانية الباطنية في صلب الذات أو بسبب الإمكانية الخارجية لطبيعة متوافقة معها ترى نفسها مشدودة إلى شيء في الذات عينها وخارجها، هو ليس طبيعة ولا هو حرية أيضاً، ولكنّه متعلّق بأساس هذه الأخيرة، أي بما فوق المحسوس، الذي ضمنه تكون الملكة النظرية مرتبطة ارتباط وحدة مع الملكة العملية على نحو مشترك وغير معروف»[٥٥].

٢ ـ ٩ في نظرية المنهج الخاصة بالذوق

ضمن «نظرية المنهج» من **نقد ملكة الحكم**، ناقش كنط هذا السؤال: كيف يمكن للعبقرية والذوق أن يتأسّسا وأن يتطوّرا في صلب الذات؟ ويقول الجواب: إنّ الذوق هو ملكة تقويم التجسيد الحسّي(٤٤) للأفكار الأخلاقية، أمّا العبقرية فهي ملكة التجسيد الحسّي للأفكار الأخلاقية. وبذلك فإنّ تكوين الذوق والعبقرية يمكن أن يمكننا حصراً في تطوير الأفكار الأخلاقية وفي تثقيف الشعور الخلقي:

---

(٥٥) Ebd., § 59, S. 353.

«الذي انطلاقاً منه أيضاً ومن القابلية الكبرى، التي ينبغي أن نؤسسه عليها، للشعور الناجم عن هذه الأفكار (والذي يُسمّى بالشعور الخلقي)، إنّما تتفرّع تلك اللذة التي يصرّح الذوق بأنّها صالحة للإنسانية بعامة، وليس فقط للشعور الخاص بكلّ فرد: بذلك يتبيّن أنّ المقدّمة الحقيقية إلى تأسيس الذوق لن يكون سوى تطوير الأفكار الأخلاقية وتثقيف الشعور الخلقي؛ وذلك أنّه، فقط حين تؤخذ ملكة الحسّ(٤٥) في توافق مع هذا الأخير، إنّما يمكن للذوق الرفيع أن يأخذ صورة معيّنة، لا تتغيّر»[٥٦].

بييرو جيوردانو

٣ ـ فلسفة الفن لدى شلنغ

نعني بفلسفة الفن[٥٧] لدى شلنغ، من جهة أولى، دراسة موضوع الفن في جملة أعماله، ومن جهة أخرى، دروسه حول **فلسفة الفن**[٥٨]. وكانت دروس سنة ١٧٩٩ قد ذُكرت أوّلاً في رسالة إلى هلدرلين بتاريخ ١٢/٨/١٧٩٩[٥٩]، وكانت قد أُلقيت أوّل مرة سنة ١٨٠٢/ ١٨٠٣ في إيينّا وفي صورة منقّحة سنة ١٨٠٤/ ١٨٠٥ في فورتزبورغ. ولقد بقيت هذه الدروس إلى حدّ كبير غير معروفة لدى المعاصرين؛ إذْ هي لم تُنشر لأوّل مرة إلّا بعد موت المؤلف في نطاق **الأعمال الكاملة** (سنة ١٨٥٦ وما بعدها). وإنّ الدروس عن **فلسفة الفن** إنّما تقدّم بالنسبة إلى الفن، على خلاف الطبيعة والتاريخ، معالجة نسقيّة ومنفردة. وما عدا ذلك لا يوجد في أعمال شلنغ شيء خُصّص حصراً إلى فلسفة الفن إلّا خطاب ميونخ، الذي لفت أنظار معاصريه، حول علاقة الفنون التشكيلية بالطبيعة[٦٠]، والذي أُلقي سنة ١٨٠٧ بمناسبة عيد الاسم لملك بافاريا ماكس إ. جوزف أمام أكثر من ٥٠٠ من المستمعين. إلّا أنّنا نعثر على مقاطع مستفيضة حول الفنّ ضمن **رسائل**

(٥٦) Ebd., § 60, S. 356.

(٥٧) Vgl. hierzu Knatz 1998.

(٥٨) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 354-736.

(٥٩) Hölderlin, 1968, S. 136.

(٦٠) Schelling, *Über das Verhältnis der Bildenden Künste zu der Natur* (1807), SW VII, S. 291-329.

فلسفية حول النزعة الدغمائية والنزعة النقدية سنة ١٧٩٥[٦١] وضمن **نسق المثالية الترانسندنتالية** سنة ١٨٠٠[٦٢]، وفي محاورة **برونو** سنة ١٨٠٢[٦٣] دروس حول منهج الدراسة الأكاديمية سنة ١٨٠٣[٦٤] وفي نصّ متأخّر مثل [٣٠٥] **مقدّمة نقدية ـ تاريخية في فلسفة الأساطير** سنة ١٨٤٢[٦٥].

كان شلنغ قد عُيّن لأوّل مرة كاتباً عاماً للأكاديمية البافارية للفنون التشكيلية التي أُنشئت حديثاً في ميونخ، ويظهر آنذاك في مظهر من أولى اهتماماً حاداً وواسعَ النطاق بالفن؛ فقد كتب إلى غوته بتاريخ ١٧/ ١٠/ ١٨٠٧: «نحو هذه المنطقة، نحو الفن، إنّما أتوق لأن أوجّه نشاطي العمومي، ودائماً على أساس المعرفة بالقدماء، الذي وُضع من قبل»[٦٦]. وقد احتلّ منصب الكاتب العام هذا إلى غاية سنة ١٨٢١، ثمّ كان ما بين ١٨٢٧ و١٨٤١ المحافظ العام للتجمّعات العلمية. ففي ميدان الفن تحديداً كان لشلنغ من خلال أعمال فنية عملية مباشرة مشاركة فعالة في الحياة الاجتماعية. فقد وضع سنة ١٨٠٨ مشروع **تأسيس الأكاديمية الملكية للفنون التشكيلية**[٦٧]، **وضمن جريدة الصباح للفئات المثقفة**(٤٦) لسنة ١٨٠٧/١٨٠٨ هو قد حدّثنا عن «مسكوكة الإتاوة»(٤٧) وعن بورتري شريفة(٤٨) مونجيلا(٤٩) لمدير أكاديمية ميونخ يوحنا بيتر فون لانغير[٦٨](٥٠)، وفي سنة ١٨١١ هو قد وضع برنامج وكاتالوغ المعرض الأوّل للفنون للأكاديمية وقد كتب عن ذلك تقريراً في آلغماينه تسايتونغ(٥١)[٦٩]. حتى البرنامج ومنح الجائزة سنة ١٨١٤ فإنّ شلنغ هو

(٦١) Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), SW I, S. 336-341.

(٦٢) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 612-629.

(٦٣) Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* (1802), SW IV, S. 224 ff. und 272 ff.

(٦٤) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 344-352.

(٦٥) Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1842), SW XI, S. 47-66; S. 239-243; Schelling, *Philosophie der Mythologie. Zweites Buch* (1842), SW XII, S. 650-660.

(٦٦) Schelling, SBD, S. 458 ff.

(٦٧) Schelling, SR, S. 311-337.

(٦٨) Schelling, SW VII, S. 544-552.

(٦٩) Schelling, SR, S. 363-395.

الذي صمّمهما[٧٠]، وأخيراً فإنّه كتب سنة ١٨١٧ ملاحظات من جهة تاريخ الفن على تقرير يوحنا فغنر حول منحوتات إيجينا[٧١] كما كتب، في شكل ملحق لكتابه **فلسفة الميثولوجيا** سنة ١٨٣٣، تقريراً عن دلالة واحدة من اللوحات الجدارية المكتشفة حديثاً في بومباي[٧٢].

إنّ عنوان **فلسفة الفن** إنّما يطالب بعدُ بما كان كنط من قبل وهيغل من بعده قد أنكراه: رتبة فلسفية للفن من دون أيّ نقصان. ومن ثَمّ فإنّ مفهوم «الاستطيقا» قد تمّ تفاديه عن وعي، وذلك أنّه يرمز إلى علم تجريبي ووصفي، في حين أنّ فلسفة الفن إنّما تريد أن تكون، في نطاق النسق الفلسفي في جملته، علماً نسقيّاً، أمّا من جهة تاريخ التلقّي فإنّها قد عوملت بإهمال كبير سواء من طرف البحوث الخاصة بشلنغ أو في نطاق تاريخ الجماليات. وتعود أسباب ذلك، من بين أسباب أخرى، إلى الهيمنة التاريخية لفلسفتي كنط وهيغل وإلى فترة الاشتغال النسقي على الفن لدى شلنغ التي كانت كما هو واضح محدودة زمنيّاً (١٨٠٠ ـ ١٨٠٧)، كما إلى إعادة صياغة أعماله على نحو لم يعد المسار فيها مرتبطاً مباشرة بفلسفة الفن. «بالاستناد إلى دلالة التطوّر العام لشلنغ تظهر نظرية الفن هذه بوصفها حلّاً عبقريّاً لحيرة معيّنة»[٧٣]، وفي المقابل يؤكّد يانيج(٥٢) على تواصل بنية النسق التي تحيل «الفلسفة»، في الفن كما لاحقاً في الميثولوجيا، «على إنتاجيّة إنسانية مغايرة على نحو أصلي وتمتلك قوانينها الخاصة»[٧٤]. وعلى نحو أوسع نطاقاً فإنّ شنايدر(٥٣) يقوّم النسق الفلسفي بكامله لشلنغ بوصفه «أنطولوجيا جمالية»[٧٥]. ويأخذ بارت(٥٤) بالتوكيد على الطابع النسقي للفن بالنسبة إلى نسق شلنغ بكامله إلّا أنّه يرى فيه على ذلك، مع بايرفالتز(٥٥)، نحواً من التفسير لمقاربة أفلاطونية جديدة[٧٦].

---

(٧٠) Ebd., S. 424-438.

(٧١) Schelling, *Kunstgeschichtliche Anmerkungen*...(1817), SW IX, S. 113-206.

(٧٢) Schelling, *Über die Bedeutung eines der neuentdeckten Wandgemälde von Pompeji* (1833), SW XII, S. 675-685.

(٧٣) Schulz, 1975, S. 132.

(٧٤) Jähnig, 1966, Bd. 1, S. 15.

(٧٥) Vgl. Schneider, 1983.

(٧٦) Vgl. Barth, 1991; Beierwaltes, 1982, 3-46.

أمّا ماركارد(٥٦) فقد وضع شلنغ في إطار نظرية تعويض شاملة، ضمنها تقوم «عملية إضفاء الطابع الاستطيقي(٥٧) على الفن «بتعويض عملية نزع الطابع الأسطوري(٥٨) والفقدان الأخروي للعالم ومن ثَمّ تساهم في «عملية نزع الطابع الشرّير(٥٩) عن الشر»[٧٧]. وفي نسق الهوية، كما كان هيغل قد أثبته بالنسبة إلى تحليل المفهوم، سوف تكون كل التناقضات مسوّاةً بشكل جماليّ، وهو ما من شأنه أن يؤدّي كنتيجة له إلى 'نزعة أسطورية واضحة'[٧٨]. إنّ أيّ توظيف علاجي للجماليات هو ناتج عن التنازل إزاء قوة للطبيعة ليس لنا أن نتحكّم فيها، وأمامها يستسلم العقل. وعلى الضدّ من هذه النظرة، يمكن لنا، بالإشارة إلى القرابة الكبيرة لفلسفة الفن لدى شلنغ مع جماليات أدورنو، أن ننبّه على أنّ أيّة عملية إضفاء طابع جمالي على العقل إنّما تبرّر وتعزّز دعوى الحقيقة في الفن، من حيث إنّ مفهوم الحقيقة هو، قبل التثبيت المفهومي والتشويه عبر التحديد، ملقَّحٌ ومشرَّبٌ على نحو جمالي[٧٩].

٣ ـ ١ الاستنباط الترانسندنتالي للفن

لتأليف الوحدة، التي من شأن تجربة العالم، لم يعد علينا أن نصبغها بصبغة التجانس، وذلك من خلال إعادة بناء فكرية، ذلك هو الهدف الكبير للأنساق الفلسفية للمثالية في بداية القرن التاسع عشر. وقد ظهر موضوع الفن أوّل مرة عند نهاية النسق الترانسندنتالي لسنة ١٨٠٠ في مكان بارز، إذ من الواضح أنّ الهدف المنشود للفلسفة حول مجالَيْ التجربة المحسوسة للعالم، المفحوص عنهما قبلُ، نعني التاريخ والطبيعة، لم يتمّ البلوغ إليه. وإنّ نقطة انطلاق النسق الترانسندنتالي هي العنصر الذاتي (٦٠) من حيث هو الأوّل والمطلق، حيث يتوحّد الذي لا وعي له (٦١) والذي له وعي(٦٢) في هوية أصليّة. ومن الناحية الفلسفية فإنّه من المهمّ الآن أن نقيم الدليل على هذه الهوية في صلب الأنا المتعالي بوصفه هوية معلومة بين العنصر الموضوعي (الطبيعة، الضرورة)

---

(٧٧) Marquard 1989, S. 12 f.

(٧٨) Ebd., S. 100 ff.

(٧٩) Vgl. Sziborsky 1996, S. 136-150.

والعنصر الذاتي (الأنا، الحرية) (انظر الفصل ٤: المعرفة والعلم). وإنّ «الهوية بين الواعي واللّاواعي» الموجودة في حرية المطلق، إنّما يجب عبر حدس جمالي أن يتمّ جمعها مع «الوعي بهذه الهوية»، الموجود في حدس منتوج الطبيعة(٨٠). إنّ المطلوب هو تأليف ما يحجب في ذاته سواء هوية هاتين اللحظتين أو انفصالهما أيضاً.

إنّ فلسفة الفن لا تتأتّى من الإنتاج الفني، بل هي تفتح [٣٠٦] المجال نحو الفن عبر تفكّر فلسفي ترانسندنتالي في أشكال المعرفة. ولا يكون التأليف المبحوث عنه، ما بين الذي له وعي والذي لا وعي له، أمراً قابلاً للتفكير فيه إلّا إذا كان، من **جهة أولى**، متمثّلاً بوصفه نشاطاً، ومن **جهة أخرى**، مشتمِلاً على العلاقة التي تربط بين المنتِج وفعل النشاط الخاص به والمنتوج. وبقدر ما يتمّ إنجاز هذا النحو من نشاط الأنا، فهو عمل منجَز عن وعي وفي كنف الحريّة؛ وبقدر ما يتمّ إنتاج منتوج طبيعي ما، ينشأ شيء لا وعي له. وفي حينٍ أنّ النشاط الخالي من الوعي هو في المنتوج الطبيعي العضوي متفكّر فيه(٦٣) في عملية موضعة(٦٤) المنتوج بوصفه واعياً، وبالتالي يظهر النشاط الخالي من الوعي متعيّناً بواسطة الوعي، فإنّ الأمر يجري في المنتوج الفني على نحو معاكس: إنّ النشاط الواعي للأنا هو متفكَّر فيه عند موضعته بوصفه نشاطاً لاواعياً (موضوعياً)، بمعنى أنّ النشاط الواعي يظهر بوصفه متعيّناً بواسطة النشاط اللّاواعي. يبدأ النشاط المنتِج للمنتوج الطبيعي لاواعياً وينتهي واعياً، ويُنتِج النشاط اللّاواعي منتوجاً غائياً؛ ويبدأ النشاط المنتج للمنتوج الفني واعياً وينتهي لا واعياً، وينتج النشاط المبدوء عن وعي منتوجاً غير مقرون بغاية ومتفكَّراً لعدم الوعي.

من أجل إيضاح خصوصية الإنتاج الجمالي، عاد شلنغ إلى الفعل الحرّ للأنا؛ وفي الحالتين فإنّ العنصر الموضوعي للنشاط إنّما يتمّ إحداثه بشكل مستقل عن الحرية. وعلى خلاف الفعل الحر للأنا فإنّ الهوية بين الوعي والخالي من الوعي هي في الإنتاج الجمالي غير ملغاة؛ بل هي في الإنتاج الجمالي إنّما يتمّ موضعتها ضمن هوية مطلقة

---

(٨٠) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 612.

ولا تؤدّي إلى تقدّم لامتناه من الأفعال. ولا يمكن الحصول على الهوية المطلقة بين الوعي والخالي من الوعي إلّا حين لا يكون الإنتاج الجمالي مرتبطاً بالشروط الخاصة بفعل حر. ففي المنتوج الجمالي تتموضع (٦٥) الهوية عند إنجاز الفعل في نقطة ما، على نحو بحيث إنّ النشاط المنتج إنّما يُنهي نفسه، من أجل أنّه قد حقّق نفسه في المنتوج بشكل كامل وأنّه ضمن حدس تام لذاته هو يبلغ في المنتوج إلى خاتمة موضوعية. وإنّ الشرط الذي يستند إليه الحدس الذاتي هو أنّ المحدوس(٦٦) هو المنتوج الخاص بالأنا، الذي لا يستطيع أن يتصوّر الأجزاء الخالية من الوعي لإنتاجه إلّا متوسَّطة عبر حدس المنتوج. وفي الحدس الذاتي يتصوّر الأنا ليس ذاتَه فحسب، بل هو في المنتوج الفني إنّما يلمح في الوقت نفسه عمليةَ موضعة المطلق، التي يصف شلنغ تأثيرها على الأنا الحادس عبر الحالات النفسية للوجدان بوصفه «تحريراً لامتناهياً» أو «بهيجاً»[٨١].

إنّ المطلق الذي يقع عرضه في المنتوج الجمالي هو «الهوهو(٦٧) الذي لا يتغيّر، الذي لا يمكن أن يصل إلى أيّ وعي والذي يلمع فحسب من المنتوج»؛ فإنّه «سلطان مبهم غير معلوم» ـ تماماً مثلما القدر في التاريخ. إنّ ما يضيفه هذا «العنصر غير المفهومي» في المنتوج الجمالي إلى العنصر الواعي هو «ما هو مشار إليه بواسطة المفهوم المبهم للعبقرية»[٨٢]. وفي حين أنّ القسم الواعي للإنتاج الجمالي هو أمر يمكن أن يتمّ تعليمه بشكل حِرَفي، أي الفن بما هو صناعة(٦٨)، فإنّ القسم اللّاواعي، أي «الشعر(٦٩) في الفن»، لا يمكن أن يُعلَّم؛ ومع ذلك يحتاج الأمر إلى التمرين حتى نستطيع تقديم الشعر في صورة جمالية[٨٣]. وإنّ ملاحظة شلنغ، الهامشية تقريباً، بأنّه «من الصعب أن يوجد إنسان يكون بالطبع خالياً تماماً من الشعر»، قد عرفت في نظرية الفن في القرن العشرين، مثلاً في أعمال بول كلي(٧٠)، عمليّة تحيين واسعة ـ وبلا ريب مع الإضافة بأنّ هذا التحيين لم يتشكّل بواسطة

---

(٨١) Ebd., S. 615.

(٨٢) Ebd., S. 615 f.

(٨٣) Ebd., S. 618.

التمرين الفنّي الحِرَفي، بل بالتحديد يجب أن يتمّ عرضه من خلال حذف مسار تشكّل تمّ القيام به عن وعي بواسطة الحدس.

٣ ـ ٢ الحدس الجمالي

بعد أن تمّ الفراغ من استنباط منتوج الفن عبر تحليل النشاط الفني، سوف يقع التفكّر منذ الآن في الطابع الخاص بمنتوج الفن، الذي ضمنه تتمّ موضعة وحدة النشاط الواعي واللّاواعي وهويته. وهذا الأمر كان ممكناً، من أجل أنّه في صلب النشاط الفني قد تمّ إشراك «لامتناه(٧١) غير واعٍ»[٨٤] بوصفه تأليفاً بين الطبيعة والحرية، يمكن لعملية عرض المطلق ولهذا السبب تحديداً أن تنجح فيه، وذلك من أجل أنّها تذهب إلى ما وراء الذهن المتناهي. وما كان مفصولاً في صلب النشاط ذاته، هو قد تموضع في صلب المنتوج بوصفه وحدة. ففي العمل الفني ثمّة «لا متناه معروض بشكل متناه»، وإنّ هذا هو بالتحديد ما يشكّل جماله[٨٥]. وفي جمال العمل الفني يكون التناقض اللامتناهي بين الواعي واللّاواعي، بين الطبيعة والحرية، ملغى تماماً، وهذا من شأنه أن يميّز بين **الجمال والجلال**(٧٢)، حيث يلغي هذا التناقض نفسه في الحدس، وليس في المنتوج. ويتميّز العمل الفني عن النتاج الطبيعي العضوي، من أجل أنّه هو التأليف الخاص بعملية فصل سابقة وأنّه قد بدأ النشاط المنتج عن وعي؛ وضمن هذا التمييز يتأسّس أيضا الفرقُ بين الجمال الطبيعي والجمال الفني، الذي هو مبدأ الحكم على الجميل الطبيعي ومعياره. وإنّ العمل الفني هو مميَّز أيضاً عن المنتوج الفني العادي من خلال حريته الغائية المطلقة. وإنّ الفن يرتبط مع العلم بعين هذه المهمّة، إلّا أنّه يقدّم عنها حلّاً من نوع آخر تماماً. إنّ الفنّ [٣٠٧] يحلّ التناقض اللامتناهي ما بين الواعي واللّاواعي بمساعدة العبقرية ضمن منتوج جمالي في هيئة مطلقة، في حين أنّ العلم ـ وهو أمر ليس بمستبعد في العبقرية، ولكنه ليس بمطلوب أبداً ـ يشتغل بواسطة ذهن متناه على مهمّة لا متناهية.

---

(٨٤) Ebd., S. 619.

(٨٥) Ebd., S. 620.

لقد واظبت الفلسفة المتعالية على تحليل النشاط الفني والمنتوج الفني بالنظر إلى المطلق، وهو تحليل تفرّع عنه دور مهيمن للفن في النسق الفلسفي. وفي حين أنّه لا يمكن أن ينجح الحدس العقلي (انظر عن هذا المفهوم، الفصل ٤: المعرفة والعلم) في تثبيت مبدإ الفلسفة بكاملها، أي الهوية المطلقة للواعي واللّاواعي (المتناهي واللامتناهي، الواقعي والمثالي)، في صلب الوعي، فإنّ ذلك ينجح في الطابع المباشر **للحدس الجمالي**. وفي حين أنّ هذين المبدأين هما في الأنا منفصلان منذ البداية وأنّ هذا الانفصال لا يمكن أن يتمّ إلغاؤه في المعرفة المفهومية والمتفكّرة، فإنّ تأليف المبدأين يمكن أن يصبح منعكساً أو متفكَّراً فيه(٧٣) في المنتوج الجمالي. لا يمكن للحدس العقلي للهوهو بإطلاق أن يصبح هو ذاته موضوعياً من جديد، من دون أن يمكن له، في محاولته لأن يدرك هذه الهوية في شكل مفاهيم، أن يفقد الهوية من جديد؛ أمّا في المنتوج الجمالي فإنّ الهوية هي على الضدّ من ذلك مثبّتة بشكل موضوعي وقابلة للانعكاس أو التفكّر(٧٤)، وذلك من جهة أنّ الحدس الجمالي هو الحدس «الذي صار عقليّاً بشكل موضوعي»[٨٦]. إنّ الحدس الجمالي منتِج، من أجل أنّ القوة الخلّاقة للفن، «قوة الشعر» أو «قوة المخيّلة»، هي أن تستطيع، بفضل قوّتها، إدراك المبادئ المتباينة، التي هي شرط سابق لكل فلسفة، في المنتوج الجمالي بوصفها هوية، وبالتالي «أن ترفع تضاداً لامتناهياً في صلب منتوج متناه»[٨٧]. ولكون الأنا هو في العمل الفني على بيّنة من عفويّته الخاصة الأصلية، فإنّ أصل الوعي هو بذلك مكشوف وإنّ «تاريخ الوعي بالذات» قد بلغ منتهاه[٨٨].

«إذا كان الحدس الجمالي لا يعدو أن يكون هو الحدس المتعالي الذي صار موضوعياً، فإنّه يُفهَم من نفسه أنّ الفن هو الأرغنون الحقيقي والأبدي الوحيد، كما هو في الوقت نفسه الوثيقة الوحيدة للفلسفة، التي تسجّل دائماً وأبداً من جديد ما لا تستطيع الفلسفة أن تعرضه بشكل خارجي، نعني العنصر اللّاواعي في صلب الفعل والإنتاج وهويته الأصلية

(٨٦) Ebd., S. 625.

(٨٧) Ebd., S. 626.

(٨٨) Ebd., S. 634.

مع العنصر الواعي. ولذلك تحديداً فإنّ الفن هو الأمر الأعلى شأواً عند الفيلسوف، من أجل أنّه يفتح له أقدس الأقداس، حيث يحترق كما شعلة، في وحدة أبدية وأصلية، ما يوجد في الطبيعة والتاريخ منفصلاً، وما ينبغي أن يفرّ من نفسه بشكل أبدي في الحياة والفعل، كما في الفكر. إنّ النظرة التي تتّخذها الفلسفة عن الطبيعة بشكل اصطناعي إنّما هي بالنسبة إلى الفن النظرة الأصلية والطبيعية. وما نسمّيه طبيعة إنْ هو إلّا قصيدة، تثوي مستغلقة في كتابة عجيبة ملغزة. ولو أمكن أن يكشف اللغز عن نفسه، إذن لكنّا تعرّفنا فيه على أوديسة الروح(٧٥)، وهو، مفتوناً بشكل رائع، باحثاً عن ذاته، يهرب من نفسه؛ وذلك أنّه عبر عالم الحس إنّما تلمع، كما المعنى من بين الكلمات فحسب، كما من وراء ضباب نصف شفاف، بلادُ الخيال(٧٦) التي نصبو إليها. كلّ لوحة باهرة إنّما تولد بوجه ما عندما يتمّ رفع الحاجز غير المرئي الذي يفصل العالم الواقعي عن العالم المثالي، وإنْ هي إلّا الفتحة التي من خلالها تبرز كلّيةً جميعُ الهيئات وكل الجهات في عالم الخيال، والتي لا تلوح عبر العالم الواقعي إلّا ناقصة. ليست الطبيعة عند الفنان أكثر ممّا هي عند الفيلسوف، إذ هي ليست سوى العالم المثالي الذي يظهر بحدوده الدائمة، أو ليست سوى الانعكاس(٧٧) الناقص لعالم يوجد ليس خارج ذاته بل في صلب ذاته»[(٨٩)]

٣ ـ ٣ الفن بوصفه شكل المطلق

مع **فلسفة الفن** والدرس حول «علم الفن» من **دروس حول منهج الدراسة الأكاديمية** لسنة ١٨٠٣، الذي يُنظَر إليه ـ حسب ابن شلنغ وناشر أعماله ك. ف. أ. شلنغ ـ بوصفه بمثابة مقدّمة لها، تكون المعادلة الفلسفية الترانسندنتالية قد تمّ التخلي عنها لصالح معادلة فلسفة الهوية. إنّ التفكير والكينونة سوف يتمّ تصوّرهما الآن بوصفهما شيئاً واحداً في نقطة عدم تفاضل(٧٨)؛ وإنّ إنجاز هذا التأليف لم يعد بالعمل الحصريّ للحدس الجمالي، بل هو مفترَضٌ بعدُ سلفاً في صلب المطلق ـ وذلك بقدر ما تفقد العبقرية الفنية من مرتبتها. في صلب المطلق، كما في أيّ

(٨٩) Ebd., S. 627 f.

واحدة من قواه الكامنة(٧٩) (الطبيعة، التاريخ، الفن) ثمّة نقطةُ عدم تفاضل بين الواقعي والمثالي. إنّ المطلق يكشف عن نفسه من خلال القوى الكامنة في تناسب بنيوي ومنهجي؛ وفي نسق الهوية لم يعد الفن هو «أرغنون ووثيقة»[٩٠] الفلسفة، بل الآن «الأرغون بوصفه وثيقة»[٩١].

لم يعد الفن هو الوسط الممكن الوحيد للقيام بالتأليف، بل هو من حيث المبدأ مدمَج، على نحو متساو في الرتبة، داخل جملة(٨٠) تعيّنات المطلق ومن حيث هو صورة مخصوصة هو «ثمرة المطلق»[٩٢]. ففي الفلسفة المتعالية لا تستطيع الفلسفة أن تظفر بالمفهوم الذي من شأنها إلّا عبر الفن، أمّا في نسق الهوية [٣٠٨] فإنّ بناء الفن هو من جديد مسدَّد بالعقل. فإنّ بمقدور الفيلسوف أن يرى «في ماهية الفن على نحو أوضح ممّا يستطيعه الفنان ذاته»؛ وإنّما بذلك فقط تنفتح إمكانية أن نميّز الموضوع ذاته حسب البناء النمطي للأجناس[٩٣].

تنقسم الدروس في **فلسفة الفن**، التي استخدم فيها شلنغ دروسَ شليغل في برلين **حول الفن الجميل والأدب** لسنة ١٨٠١، إلى قسمين كبيرين، أحدهما هو القسم العام، الفلسفي، وأمّا الآخر فهو القسم الجزئي، قسم البناء النمطي للأجناس. وضمن نصّه **حول آثاري المخطوطة في المستقبل** صرّح شلنغ بشكل متأخّر فقط أنّ الفصل عن التراجيديا هو الذي «يستحقّ النشر»، من بين كلّ «الأجزاء الكبرى» الأخرى[٩٤]. إنّ المهمة العامة لأيّة فلسفة في الفن هي أن تعرض، من خلال البناء الفلسفي، «واقعيّ» الفن في «مثاليّ» الفلسفة[٩٥]. بذلك لن يتمّ إبطال المبدأ الأساس لوحدة الفلسفة: «أنّه لا يوجد إلّا فلسفة واحدة وأنّه لا يوجد إلّا علم واحد للفلسفة»[٩٦]. بل بالأحرى: إنّ جملة المطلق قد

---

(٩٠) Ebd.

(٩١) Jähnig 1966, S. 13.

(٩٢) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 372.

(٩٣) Ebd., S. 348.

(٩٤) Fuhrmans 1959/60, S. 14.

(٩٥) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 364.

(٩٦) Ebd., S. 365.

تحقّقت عبر التعيّن المثالي لكل قواها الكامنة(٨١) العملية (الطبيعة، التاريخ، الفن).

إنّ فلسفة الفن هي «علم الكلّ في شكل الفن أو قوة(٨٢) الفن»[٩٧]، وبعبارة أخرى، هي «عرض العالم المطلق في شكل الفن»[٩٨] ـ وليس بناء طابعه الجزئي بوصفه فنّاً. ولأنّ وحدة المطلق ليس من شأنها أن تكون قابلة للعرض في عدم قابليّتها للانقسام، فإنّه ثمّة حاجة في هذا الصدد إلى تباين الأشياء واختلافها؛ «إنّ الكلّ واللّامنقسم من حيث هما مطروحان تحت شروط معيّنة» هما «القوى الكامنة»[٩٩](٨٣). كل واحدة من القوى تُظهر وحدةَ الكل بطريقة خاصة، لكنّ تناغم كلّ القوى هو وحده الذي يحيل من جديد على الجملة المطلقة. وفي حين أنّ الفلسفة تدرك المطلقَ في الصورة الأصلية، فإنّ الفن يعرضه في «الصورة النسخة»[١٠٠]. وفي حين أنّ الهوية ذات الصورة الأصلية لا تسود إلّا في المطلق وحده، فإنّ الصورة النسخة تتميّز باللامبالاة أو عدم التفاضل. ومن حيث هي بناء روحي فإنّ النسخة من حقّها أيضاً أن تنال شيئاً من الحرية والاستقلال الذاتي.

لم يعد منطلق البناء الفلسفي لأيّة فلسفة في الفن هو الأنا المتعالي بمبادئه المتعارضة مع تطابقه، بل الإله من حيث هو وحدة مطلقة وكلّية مطلقة. وكما هو الحال مع فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ، فإنّه يدخل في مهمّة فلسفة الفن أيضاً أن توحّد من جديد بين المبادئ المنفصلة للواقعي (الموضوعية، الفن) والمثالي (الذاتية، الفلسفة) في صلب بناء فلسفي معيّن. وبلا ريب لم تعد الآن وظيفة التأليف عملاً محصوراً في الفن؛ ومن حيث هي خصوصية الحدس الجمالي فإنّه يبقى أنّه إنّما في العمل الفني فقط يعرض الأبديّ نفسه في موضوعية قابلة للتجريب بشكل حسّي وبالتالي ليس فقط بشكل عقلي، بل بشكل موضوعي أيضاً، يمكن أن يقع حدسه.

---

(٩٧) Ebd., S. 368.

(٩٨) Ebd., S. 350.

(٩٩) Ebd., S. 366.

(١٠٠) Ebd., S. 369.

٣ ـ ٤ في بناء الأشكال التاريخية للفن

ثمّة شرط نسقيّ في **فلسفة الفن** هو أن يتمكّن الكلي من الكشف عن نفسه للفكرة في صلب التشكيل الجمالي؛ لكنّ الأشكال التاريخية والعينية للأساليب بحسب العصور(٨٤) هي أيضاً، فضلاً عن ذلك، مطبوعة بطابع الضرورة المطلقة. ولا يمكن للأشكال الفنية أن تكون موضوعاً للمعرفة الفلسفية إلّا من جهة ما تكون تمثيلات للفكرة الكلية. وهذه الفكرة الكلية التي تصلح بوصفها مقياساً جمالياً لتقسيم الأشكال الفنية التاريخية العينية بحسب العصور، هي التعارض ما بين الفن القديم والفن الحديث، الذي بإزائه أيضاً تظهر الفروق الصورية بين الأعمال الفنية. وإنّ النزعة العامة لهذا التمييز الصوري إنّما تنكشف في توجّه القدماء نحو الفن التشكيلي والتراجيديا، أمّا نزعة الحداثة فهي تميل نحو الرسم والملحمة والرواية. وفي حين أنّ المثال هو عند القدماء مُدمَجٌ في ما هو ضروري، تتميّز «دائرة العنصر الحديث» بأنّ «المثال ذاته يتحوّل إلى عنصر مستقل بذاته وإلى عنصر ضروري»[١٠١]. وإنّ المفاهيم المقسِّمة لهذه الفكرة الكلية تقسيماً صورياً هي غير مطوَّرة لدى شلنغ بشكل دقيق، أمّا من ناحية تخطيطية فإنّ الفن لدى القدماء هو فنّ **واقعي ورمزي**، وهو من جنس الطبيعة وموجَّه نحو مثال الروعة أو الجلال(٨٥).أمّا فن الحداثة فهو على الضد من ذلك فنّ **مثاليّ ومجازي**(٨٦)، فهو روحيّ وموجَّه نحو مثال الجمال[١٠٢].

إنّ «بناء مادّة الفن» هو أمر لازم بالنسبة إلى كلّ الأشكال الفنية الجزئية[١٠٣]. وينبغي على الشكل الجزئي للعمل الفني أن يناسب شكل الأشياء في ذاتها ضمن عمليّة التشيّء في الزمان والمكان. وإنّ الجزئيّ، الذي يكون في الوقت نفسه في طريقة ظهوره في شكل معيّن هو الكلّي، إنّما هو الفكرة؛ فإنّ الفكرة هي «الكون في هيئة الجزئي»[١٠٤]. وهذا النحو من عالم الأفكار، متى اعتُبر من جهة الواقع، إنّما يتجلّى في عالم

---

(١٠١) Ebd., S. ProductID536 f536 f.

(١٠٢) Vgl. Tizmann 1978, S. 44.

(١٠٣) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 388 ff.

(١٠٤) Ebd., S. 390.

ميثولوجيا الآلهة لدى القدماء. كلّ واحدة من هذه الربّات الميثولوجية هي، بما هي إلهة، لامتناهية ومطلقة، ولكنّها، بما هي إلهة جزئية، هي في الوقت نفسه محدودة في هذا الشكل الظاهر. «إنّ ماهية كلّ فن، من حيث هو عرض للمطلق في الجزئي، هي، من جانب أوّل، تحديد محض، ومن جانب آخر، مطلقيّة غير منقسمة»(١٠٥). وإنّ التحديد هو شرط ضروري لقابليّة العرض، وفي تماميتها فإنّ «الميثولوجيا اليونانية هي الصورة الأصلية العليا للعالم الشعري»(١٠٦). إنّ «الميثولوجيا هي الشرط الضروري والمادة الأولى لكل فن»(١٠٧). وكما هو الحال في ما يسمّى أقدم برنامج نسقي (١٧٩٦/١٧٩٧) كما في مقالة مبكّرة لشلنغ حول الأساطير، [٣٠٩] حكايات تاريخية وفلسفية عن عالم الأقدمين (١٧٩٣)، وكذلك في الفلسفة المتأخّرة، فإنّ الميثولوجيا هي أيضاً في **فلسفة الفن** الوسيط الأهمّ ما بين المطلق والهيئة الواقعية للقوى. أمّا التخصيص المناسب للتملّك الجمالي لعالم الآلهة هذا فيتمثّل في أنّه لا يدرك هذا العالم

- كما يفعل العقل - ضمن عرض فكري(٨٧) وبوصفه صورة أصلية، بل يعرضه عرضاً موضوعياً من خلال قوة الخيال: «بذلك فإنّ الخيال هو الحدس العقلي للفن»(١٠٨). ومن ثَمّ فإنّ هذا العرض في العمل الفني هو جميل، حينما يمكن أن يتمّ حدس المطلق حدساً واقعاً في صورة الربّة أو الألوهية.

إنّ عرض المادة في العمل الفني المثالي، من حيث هو تأليفٌ ما بين التخطيطية (الجزئي محدوساً عبر الكلي) والمجاز(٨٨) (الكلي محدوساً عبر الجزئي)، إنّما يتّخذ دوماً شكلاً رمزيّاً (الكلي والجزئي هما شيء واحد). وإنّ مرتبة الفن حتى في نسق الهوية إنّما تصبح جليّة حين يتمّ تصوّر الأشكال الثلاثة للعرض بوصفها مقولات كلية، ثمّ إنّ الفن (على المستوى الرمزي) هو تأليفٌ ما بين الفكر (المستوى التخطيطي) والفعل (المستوى المجازي)؛ وفي نسق العلوم تضطلع الفلسفة من دون

(١٠٥) Ebd., S. 639.
(١٠٦) Ebd., S. 392.
(١٠٧) Ebd., S. 405.
(١٠٨) Ebd., S. 395.

ريب بالتأليف في شكل عرض رمزي. وإنّ إمكانية عرض الفكرة الكلية للألوهة الميثولوجية في الشكل الجزئي للعمل الفني إنّما تكمن في عملية التأليف ما بين المادة الميثولوجية والشكل الفني. وهذا الأخير هو يُشكَّل عبر «فكرة الإنسان في الإله، الذي هو والنفس ذاتها شيء واحد ومرتبط بها»[(١٠٩)]. هذا العنصر الإلهي الذي هو ساكن في داخل الإنسان هو العبقرية، التي هي وحدة لا متفاضلة بين الواقعي (فن القول: الشعر، البديع(٨٩)، الساذج والعاطفي) والمثالي (الفن التشكيلي: الجمال، الأسلوب والطريقة). ومن الواضح أنّ التعارض بين «الساذج» و«العاطفي» يهتدي بشللر، أما التعارض بين «الأسلوب» و«الطريقة» فهو ينحو منحى غوته، وفي الوحدة الواقعية للفن تكون المادة هي رمز الفكرة، أمّا في الوحدة المثالية فإنّ رمزها هو اللغة.

إنّ الأشكال الفنية الجزئية هي مقسّمة وفقاً لمخطط ثلاثي، يكمن وجه التركيب فيه أنّه في كل واحدة من القوى ضمن السلسلة **المثالية** (الفن التعبيري) والسلسلة **الواقعية** (الفن التشكيلي)، إنّما توجد نقطة لا تفاضلية ما بين المثالي والواقعي بوصفها وحدة جزئية؛ وثمّة تعقّدٌ إضافي متأتّ من التعاتب ما بين المستوى الفلسفي والمستوى الأمبريقي. وإنّ المبدأ الكلي لبناء الأشكال الفنية الجزئية هو الترابط الجدلي بين الوحدة المثالية والوحدة الواقعية لهاتين السلسلتين الفلسفيتين بنقطة اللاتفاضل التي من شأنهما. وهو ما ينبغي أن نلحق به قوى **التفكّر** (الاختلاف: الموسيقى، الشعر الغنائي) **والإدماج**(٩٠) (الهوية: الرسم، الملحمة) **والعقل** (التأليف: الفن التشكيلي، الدراما)؛ وإنّ القوى التي تسوغ بالنسبة إلى هاتين السلسلتين إنّما شأنها أن تضمن الطابع الكلّي(٩١) للأشكال بالنظر إلى المطلق. وإنّ شلنغ ذاته قد خصّ بالذكر الضمّ غير المحسوم للموسيقى من طرف زولسر(٩٢) وكنط في نسق الفنون التشكيلية، ففي السلسلة الواقعية يكون «اللامتناهي مستوعباً في صلب المتناهي»، أمّا في السلسلة المثالية فإنّ «المتناهي مشكَّلٌ(٩٣) في صلب اللامتناهي»[(١١٠)]. وفي كلّ واحدة من الوحدات الثلاثة لسلسلة من السلاسل تجد الوحدتان

(١٠٩) Ebd., S. 459.

(١١٠) Ebd., S. 371.

الأخريان نفسيهما مُمَثَّلَتيْن. ففي الوحدة الواقعية يكون الواقعي مُمَثَّلاً عبر الموسيقى، والمثالي عبر الرسم، واللّاتفاضل عبر الفن التشكيلي؛ أمّا في الوحدة المثالية فيكون الواقعي مُمَثَّلاً عبر الفن الغنائي، والمثالي عبر الملحمة والتأليف عبر الدراما. إنّ الموسيقى متعيّنة بواسطة النغم والإيقاع واللحن بوصفها الأشكال الجزئية لوحدتها، أمّا الرسم فمتعيّن بواسطة التصوير، والناصع والداكن، والتلوين، وأمّا الفن التشكيلي فبواسطة الحقيقة واللطافة(٩٤) والجمال.

ومن هذه الناحية فإنّ الشعر هو القوة العليا للفن التشكيلي، وذلك من أجل أنّه لا يعرض نسخة من المطلق في شكل عيني، بل من أجل أنّه يحافظ بشكل مباشر على طبيعة الكلي وعلى المثالي الذي يخصّه. ينبذ الشعر أيّ تجسيد صوري للمطلق ومن ثَمّ هو «التعبير الأكثر صمتاً والأكثر مباشرة للعقل»[١١١]. وعلى خلاف الفن التشكيلي فإنّ الفصل عن الفن التعبيري هو غير خاضع للضبط الصارم للفقرات بل هو يحمل طابعاً أكثر شدة بالاستناد إلى شعراء فرادى، ويسمّي شلنغ، من بين آخرين، أرسطوفانيس وهوميروس وفرجيل وأريوست ودانتي وبيتراركا وشكسبير وسرفانتس وكالدرون وغوته؛ وهو يذكر كلوبستوك وميلتون بوصفهما مثالين سالبين، من أجل أنّه ينقصهما الميثولوجيا والرمزية الحقيقية. أمّا الرواية فهي الشكل المعاصر للشعريّ، أمّا أبرز مثالين على ذلك فهما سرفانتس في **دون كيشوط** وغوته في **ولهالم مايستر**.

«وطبقاً لذلك فأنا في فلسفة الفن لا أبني الفن بوصفه فنّاً، بوصفه هذا الجزئيّ، بل أنا أبني الكون(٩٥) في هيئة الفن، وفلسفة الفن هي علم الكلّ في شكل الفن أو في قوة(٩٦) الفن. وإنّما بهذه الخطوة فحسب نحن نرتفع بأنفسنا، بالنظر إلى هذا العلم، إلى مستوى علم مطلق بالفن.

وأن تكون فلسفة الفن هي عرض للكون في شكل الفن، هو أمر لا يمنحنا، على ذلك، أيّة فكرة تامة عن هذا العلم، وذلك قبل أن نكون قد عيّنّا نمط البناء الذي هو ضروري لفلسفة ما عن الفن، تعييناً أكثر دقة.

---

(١١١) Ebd., S. 632.

لا يكون موضوعاً للبناء وبالتالي للفلسفة بعامة إلّا موضوع قادر على تقبّل اللامتناهي في ذاته وكأنّه شيء جزئيّ. إنّه [٣١٠] ينبغي على الفن، من أجل أن يكون موضوعاً للفلسفة، إمّا أن يقوم فعلاً بعرض اللامتناهي في ذاته، هكذا بعامة، بوصفه جزئيّاً، وإمّا على الأقلّ أن يستطيع عرضه. لكنّ هذا لا يوجد فقط بالنظر إلى الفن كشيء بدل (٩٧) شيء آخر، بل هو يوجد أيضاً من حيث هو عرض للامتناهي على المستوى نفسه مع الفلسفة: فكما إنّ هذه تعرض المطلق في صورة النموذج، فإنّ ذاك يعرض المطلق في صورة النسخة.

ولأنّ الفن مناسب للفلسفة بهذا القدر، بل حتى هو انعكاسها(٩٨) الموضوعي الأكثر كمالاً، فإنّه ينبغي عليه أن يجتاز أيضاً كلّ القوى التي تجتازها الفلسفة في العنصر المثالي، وهذا الأمر وحده يكفي لأنْ نضع المنهج الضروري لعلمنا فوق كلّ شك.

إنّ الفلسفة لا تعرض الأشياء الفعلية، بل نماذجها، لكنّ ذلك هو حال الفن أيضاً، وهذه النماذج، التي لا تعدو أن تكون هذه (الأشياء الفعلية)، حسب حجج الفلسفة، إلّا تعبيرات غير تامة عنها، هي التي تصبح ـ في الفن ذاته بما هي نماذج وطبقاً لكمالها ـ موضوعية، وفي العالم المنعكس ذاته هي تعرض العالم المعقول. وحتى نعطي بعض الأمثلة، ليست الموسيقى بذلك شيئاً آخر سوى الإيقاع النموذجي الأصلي للطبيعة وللكون ذاته، الذي ينبجس من خلال هذا الفن في العالم المنسوخ. وإنّ الأشكال التامة التي تنتجها الفنون التشكيلية(٩٩) هي النماذج الأصلية للطبيعة العضوية ذاتها وقد تمّ عرضها بشكل موضوعي. وإنّ الملحمة الهوميرية هي الهوية ذاتها، كما تجد أساسها بالنسبة إلى التاريخ في صلب المطلق، فكلّ لوحة تفتح العالم المعقول.

ومتى افترضنا ذلك، أصبح علينا في فلسفة الفن أن نحلّ بالنظر إلى هذه الأخيرة كلّ تلك المشاكل التي حللناها في الفلسفة الكلية بالنظر إلى الكون بعامة. سوف يكون علينا:

١) أن نتمكّن في فلسفة الفن أيضاً من ألّا ننطلق من أيّ مبدإ آخر غير مبدإ اللامتناهي؛ سينبغي علينا أن نبرهن على اللامتناهي بوصفه

المبدأ غير المشروط للفن. وكما إنّ المطلق هو بالنسبة إلى الفلسفة نموذج الحقيقة، كذلك هو بالنسبة إلى الفن نموذج الجمال. وسينبغي علينا بذلك أن نبيّن أنّ الحقيقة والجمال ما هما سوى طريقتين مختلفتين في اعتبار المطلق الواحد.

٢) سيكون السؤال الثاني، كما بالنظر إلى الفلسفة بعامة، كذلك أيضاً بالنظر إلى فلسفة الفن، هو هذا: كيف يتحوّل هذا الواحد والبسيط في ذاته بإطلاق إلى كثرة وتباين، وبالتالي كيف يمكن من الجميل الكلي والمطلق أن تخرج أشياء جميلة جزئية؟ تجيب الفلسفة عن هذا السؤال عبر نظرية الأفكار أو النماذج. إنّ المطلق هو واحد بإطلاق، لكنّ هذا الواحد هو محدوس بشكل مطلق في أشكال جزئية، على نحو بحيث إنّ المطلق لا يقع بذلك محوُه، هو = فكرة (١٠٠). كذلك أمر الفن، فإنّ الفن أيضاً لا يحدس الجميل الأصلي إلّا في الأفكار بوصفها أشكالاً جزئية، ولكن حيث إنّ كل واحدة منها هي بالنسبة إلى ذاتها إلهية ومطلقة، وبدلاً من أنّ الفلسفة تحدس الأفكار كما هي في ذاتها، فإنّ الفن يحدسها بشكل واقعي. وبذلك فإنّ الأفكار، من جهة ما هي محدوسة بشكل واقعي، هي قماش الفن وبوجه ما المادة الكلية والمطلقة للفن، التي منها فقط تخرج كلّ الأعمال الفنية الجزئية بوصفها نباتات تامة. وهذه الأفكار الواقعية والحية والموجودة هي الآلهة؛ وطبقاً لذلك فإنّ الرمزية الكلية أو العرض الكلي للأفكار من جهة ما هي أفكار واقعية هما معطيان في الميثولوجيا، وأنّ حلّ المهمّة الثانية أعلاه إنّما يكمن في بناء الميثولوجيا. وفي الواقع فإنّ آلهة كلّ ميثولوجيا ما هي بشيء آخر سوى أفكار الفلسفة ولكن فقط محدوسةً بشكل موضوعي أو واقعي»(١١٢).

٣ ـ ٥ الجميل الطبيعي والجميل الفني

تحتوي المقالة بعنوان **حول علاقة الفنون التشكيلية مع الطبيعة** سنة ١٨٠٧ على ضبط مختصر لجملة فلسفة الفن، لكنّه يدرس على الخصوص علاقة الجميل الفني والجميل الطبيعي ونحواً ما من المناظرة مع نظرية

---

(١١٢) Ebd., S. 368 ff.

المحاكاة. وإنّ النبرة غير المألوفة للمقالة(١١٣) قد جلبت لشلنغ، من جهة أولى، مكانة الكاتب العام لأكاديمية الفنون الجميلة، المنشأة حديثاً في بافاريا، ومن جهة أخرى، قد كانت الزناد الذي أوقد نصّ يعقوبي الذي ظهر سنة ١٨١١ ضدّ شلنغ والذي عنوانه **في الأشياء الإلهية وتجلّيها**.

في هذه المقالة يركّز شلنغ جهده بشكل غريب على الفن التشكيلي بوصفه «فنّاً شعرياً أخرس»، هو يقف لدى المعاصرين في ظلال الشعر ويجب أن يتمّ التشجيع عليه عبر التأسيس المتوقّع للأكاديمية(١١٤). وينقد شلنغ في النزعة الكلاسيكية الراجعة إلى فينكلمان(١٠١) التي تميّز أصدقاء الفن في فايمار، تمثّلَهم لطبيعة ميتة، مختزلة في مجرد الشكل. بيد أنّ ما ينقص النزعة الكلاسيكية من أجل أن تجمع بين جمال المفهوم وجمال الأشكال، هو «الوسيط الحيّ»(١١٥). وهذا «الرابط بين المفهوم والشكل» يسميه شلنغ هنا باسم «العلم الفعّال»(١١٦)(١٠٢). هو علم، من أجل أنّ الروح هو العنصر الفاعل في النشاط وهو فعّال، من أجل أنّه في النشاط البنّاء إنّما يتمّ منحُ الماهية شكلاً ما. وإنّ إنتاجيّة الطبيعة هي «النموذج(١٠٣) والمنبع الأصلي» بالنسبة إلى قوة الخلق الفني(١١٧).[٣١١] لا الطبيعة ولا الأعمال الفنية للقدماء يجب أن تُحاكى مجرد المحاكاة؛ إذ إنّ وظيفة النموذج إنّما تعود هنا في كل مرة إلى قوة الخلق التي يمكن إثباتها، تلك التي من شأنها أن تُثبت القوى الكامنة في كل مرة بوصفها هي قوى المطلق. يجب على الفنان أن لا يتوجّه قبلة الطبيعة المطبوعة(١٠٤) بل قبلة الطبيعة الطابعة(١٠٥) (انظر الفصل ٥: الطبيعة)؛ ولا يمكن بذلك لفكرة الجمال أن تصبح جليّة في العمل الفني إلّا حين يوجد الفنان من أعماق النفس شيئاً حيّاً. هذه الدعوى سوف يتمّ الإيفاء بها على سبيل المثال ضمن مطالبة ف. شليغل(١٠٦) بنحو من

---

(١١٣) على سبيل المثال رسالة كارولين شلنغ إلى لويز غوتر بتاريخ ١٢/ ١٠/ ١٨٠٧، ضمن: SSZ I, S. 186.

(١١٤) Schelling, *Über das Verhältnis der Bildenden Künste zu der Natur* (1807), SW VII, S. 292.

(١١٥) Ebd., S. 296.

(١١٦) Ebd., S. 300.

(١١٧) Ebd., S. 293.

الاستذكار المسيحي للفن، وذلك أنّ هذا الاستذكار ـ على نحو مشابه للنزعة الكلاسيكية ـ من شأنه أن يقوم فقط بنشر نموذج تاريخي (هو الفن الديني للعصر الوسيط) للمحاكاة الصورية؛ حتى الفكر القومي لا يؤدي في نظرية شلنغ عن الفن أيّ دور مهيمن.

بإمكان الشكل الفني إذن أن يتفادى وضع حدود للموضوع المعروض، وذلك حين يتملّك ماهيته تملّكاً تاماً ويتصوّر الموضوع ليس بالنظر إلى خاصيته الفردية، بل بوصفه تعبيراً عن الفكرة الأبدية. فإنّ المبدأ المحدود للتفريد(١٠٧) سيتمّ إلغاؤه فيما وراء النفس. إنّ شأن الفكرة في العمل الفني الكامل أن تتعالى(١٠٨) وأن تقضي(١٠٩) على الشكل، في نطاق العبارة الموفّقة عن الماهية، وذلك عبر نعمة الجمال ورحمته. وإنّ الإنسان، طبقاً لشكله أيضاً، هو الطبيعة العليا القصوى ولهذا السبب فهو أيضا الحافز الأوّل والأعلى للفن. وكمثال على «آية الفن» ـ على نحو مماثل للتجلي الذاتي للإله بوصفه آية المحبة ـ تمّ وصف الفنون التشكيلية المأثورة عن نيوبه(١١٠) بشكل مستفيض[(١١٨)]. وفي حين أنّ الفنون التشكيلية قد تمّ تخصيصها عبر نحو من «التوازن بين النفس والمادة» فإنّ الرسم قد غلب عليه الشغف بمشاعر النفس[(١١٩)]. أمّا ممثّلو الأشكال الجمالية الأساسية للرسم فهي موزّعة كالتالي: مايكل أنجلو(١١١) بالنسبة إلى التصوير وكوريجيو(١١٢) بالنسبة إلى الناصع والداكن وتيتزيان(١١٣) بالنسبة إلى التلوين، وأخيراً رفائيل(١١٤) بالنسبة إلى التأليف بين هذه الأشكال الثلاثة.

برفض النزعة الطبيعية والدفاع عن أولوية العنصر الروحي في الفن وبيان ضرورة العرض الرمزي ودلالة الخيال بالنسبة إلى الاستحسان الجمالي للشكل، قام شلنغ بفتح الطريق نحو الفن المجرّد. «إنّ التصوّر الكلاسيكي للفن لدى شلنغ إنّما يكتسب طبعه الخاص واستقلاله بذاته عبر التأسيس الميتافيزيقي للجميل والفن بوصفه خلقاً أصلياً»[(١٢٠)].

---

(١١٨) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 625.

(١١٩) Schelling, *Über das Verhältnis der Bildenden Künste zu der Natur* (1807), SW VII, S. 316.

(١٢٠) Sziborsky 1983, S. XXIV.

«ما أكثر ما تمّ الإحساس به والتفكير فيه والحكم عليه في شأن الفن منذ زمن طويل! فكيف يمكن أن يأمل هذا الخطاب [عن علاقة الفنون التشكيلية بالطبيعة]، في حضرة هذا الجمع الكريم من العارفين المتنوّرين والحاكمين الثاقبيّ النظر، في أن يمنح هذا الموضوع فتنة أو إثارة جديدة، كيف لا يستخفّ هذا الأخير بالزخرف الغريب عنه، كيف لا يحقّ بالأحرى لهذا الخطاب أن يعوّل لذاته على شيء من الحماية والتقبّلية الكونية! ذلك بأنّ الموضوعات الأخرى ينبغي أن تُهذّب بواسطة البلاغة، أو، متى كانت تنطوي في ذاتها على شيء فائض غزير، أن تُجعل قابلة للتصديق من خلال عرضها وتصويرها. لكنّ الفن إنّما له سلفاً هذه المزية الأخرى، ألا وهي أنّه معطى بشكل منظور، وأنّ الشكوك التي كانت من قبلُ قوّة تقف ضدّ ادّعاءات الكمال الذي يسمو على المقياس العامي، هي قد وجدت طريقها إلى التحقق في أنّ ما لم يقع تصوّره في الفكرة قد برز في هذه المنطقة متجسّداً أمام أعيننا. وهكذا فإنّه من المفيد أيضاً لهذا الخطاب أن يصل إلى هذا الاعتبار بأنّ عديد النظريات التي تكوّنت حول هذا الموضوع هي على ذلك لم تنفذ إلى المصادر الأصلية للفن إلّا قليلاً. وذلك أنّ الفنانين الكبار، إذا كان يجب عليهم جميعاً أن يحاكوا الطبيعة، فإنّهم على ذلك لم يبلغوا إلّا نادراً إلى مفهوم يكون هو ماهية الطبيعة[١٢١].

أيّ هدف أعلى قد يمكن للفن أن يتّخذه لنفسه، إن لم يكن أن يعرض وأن يصوّر ما هو كائن فعلاً داخل الطبيعة؟ أو كيف له أن يتفوّق على ما يسمّى بالطبيعة الفعلية، إذا كان سيبقى على الدوام متوارياً خلفها؟ هل من شأن الفن أن يمنح أعماله شيئاً من الحياة المحسوسة الفعلية؟ إنّ هذا التمثال لا يتنفّس، لا دافع يحرّكه ولا دماً يبعث فيه الحرارة. لكنّ الأمرين، هذا التفوّق المزعوم وهذا التواري الظاهر، يبدوان وكأنّهما نتيجة لمبدإ واحد ووحيد، ما إن نضع أنّ هدف الفن هو عرض الكائن الحق. وإنّما على السطح فقط تكون هذه الأعمال حيّة في الظاهر: ففي الطبيعة، تبدو الحياة قد تغلغلت أعمق من ذلك وانصهرت مع المواد بشكل كامل. ولكن ألا

---

(١٢١) Schelling, *Über das Verhältnis der Bildenden Künste zu der Natur* (1807), SW VII, S. 291 f.

نتعلّم شيئاً عن عرضية ولاجوهريّة هذه الرابطة، وأنّها ليست انصهاراً باطنياً، من هذا التغيّر المستمر للمادة وهذا المصير الكلي للفناء المتناهي؟ إنّ الفنّ بذلك لا يعرض، بالإحياء السطحي لأعماله، إلّا اللّاموجود بوصفه لا موجوداً. كيف يحدث أنّ محاكاة ما نسميه الواقع الفعلي، حتى وإن تمّ الذهاب بها إلى حدّ الوهم، إنّما تظهر لكل عقل(١١٥) مثقّف بقدر ما تكون خاليةً من الحقيقة إلى أقصى درجة، بحيث تمنحنا انطباعاً بأنّها ضرب من الأشباح، في حين أنّ عملاً، حيث يكون المفهوم مهيمناً، هو يمسك به بكل ما في الحقيقة من قوة، وينقله فقط إلى حضن العالم الفعلي حقّاً؟ من أين تأتّى ذلك، إن لم يكن من الشعور المبهم بهذا القدر أو ذاك، الذي يقول له بأنّ المفهوم هو الشيء الحيّ الوحيد في الأشياء، بينما كلّ ما عدا ذلك [٣١٢] هو محض ظلال زائلة بلا كيان؟ وانطلاقاً من عين السبب تتضح كلّ الحالات المضادة، التي تُساق باعتبارها أمثلة على إمكانية التفوّق على الطبيعة بواسطة الفن. وحين يحتفظ بالمجرى السريع للسنوات البشرية، وحين يربط قوة الرجولة المتنامية بالإثارة اللطيفة للشبيبة الأولى، أو يظهر أُمّاً مع ما أنجبت من البنين والبنات في القوام التام للجمال الآسر: هل كان يفعل شيئاً آخر سوى أنّه كان يزيل ما هو غير جوهري، أي الزمان؟ وحسب ملاحظة العارف البارع، إذا كان كلّ ما ينمو في الطبيعة ليس له إلّا لحظة واحدة من الجمال الحقيقي الكامل، فإنّه يحقّ لنا أن نقول إنّه ليس له أيضاً إلّا لحظة واحدة ووحيدة من الوجود الكامل. ففي تلك اللحظة هو ما هو في الأبدية برمّتها: أمّا خارج هذه اللحظة فهو لا يناله إلّا أن يصير ويفنى. إنّ الفن، من حيث ما يعرض الكائن(١١٦) في تلك اللحظة، هو يرفعه خارج الزمان؛ إنّه يجعله يظهر في كينونته(١١٧) المحضة، في الطابع الأبدي لحياته»[١٢٢].

٣ ـ ٦ البناء الفلسفي والموضوع الإمبريقي

يوجد البناء الفلسفي لفلسفة الفن في علاقة توتر ضرورية مع «الجانب التاريخي للفن». صحيح أنّ شلنغ نفسه يعتبر أنّ معرفةً معيّنة بالموضوع الإمبريقي للفن هي أمر حتميّ، وذلك من أجل أنّها «عنصر

(١٢٢) Ebd., S. ProductID302 f302 f.

جوهريّ في كلّ بناء»[١٢٣]. ولكن إذا كان الشعراء في فلسفة الفن مذكورين منذ المقدّمة وكان شلنغ يعلن أنّه سوف يسحب نظريته على موادّ عينية في الشعر و«فنون الشعر [...] إلى حدّ وصف بعض الآثار المفردة لأفضل الشعراء»، فإنّه قد اكتفى في قطاع الفنون التشكيلية بـ «شخصيات أكبر الفنانين بعامة»[١٢٤]. كان شلنغ قد عرف في سنوات شبابه هولدرلين ونوفاليس وف. تيك(١١٨) (انظر الفصل ١١: المساهمة الفلسفية للرومانسية الألمانية المبكّرة وهولدرلين) كما عرف شللر(١١٩) أيضاً الذي كانت أعماله «معروفة جيّداً لديه، ولكنّه لم يكن يقدّرها إطلاقاً»[١٢٥]. لكنّ العلاقة الأكثر قوّة التي عقدها شلنغ الشاب إنّما كانت مع غوته، الذي التقى به سنة ١٧٩٨ في منزل شللر في إيينا، والذي كان كتابه **فاوست**(١٢٠) بالنسبة إليه «الجوهر الأكثر باطنية والأكثر صفاء لعصرنا»[١٢٦]. وفي حين أنّ غوته قد قدّر فلسفة الطبيعة التي وضعها شلنغ فإنّ شللر قد وجد عشرة خاصة مع **نسق المثالية المتعالية**. أمّا شلنغ فقد تلقّى أعمال غوته بشكل عميق ـ ولكن من دون أن يعلّق عليها من ناحية جمالية. وحين مات غوته سنة ١٨٣٢ قال شلنغ في درس عن فلسفة التجلّي: «لم تكن ألمانيا يتيمةً ولا فقيرةً، بل كانت عند كلّ وهن وتصدّع داخلي ذات روح كبيرة وثريّة ومقتدرة، وذلك طالما كان غوته على قيد الحياة»[١٢٧].وحول قصائد هولدرلين لاحظ شلنغ بشكل استرجاعي: «أنا ما أَلِفْت شعره ولا قبلته حقّاً؛ إذ يجب ألّا يسوغ شيئاً غير ما قاله الإغريق»[١٢٨]. إنّ شلنغ قد أثّر على أدباء عصره أكثر ممّا أثّر على الفنانين التشكيليين، حتى هانريش هاينا(١٢١) الذي كان مستعدّاً لنقده هو قد أشاد في **لوحات سفر**(١٢٢) بلغته الشعرية بالمقارنة مع الطلاسم المجرّدة لهيغل. وفي إرلانغن كان أوغست فون بلاتن(١٢٣) من بين المستمعين والمعجبين. بل إنّ شلنغ قد حاول في بعض المناسبات أن

(١٢٣) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 363.

(١٢٤) Ebd.

(١٢٥) Gulyga 1989, S. 211.

(١٢٦) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 446.

(١٢٧) Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, UphO, Teillbd. 1, S. 390.

(١٢٨) Schelling, SSZ II, S. 437.

يكون هو ذاته شاعراً، على سبيل المثال بقصيدته **اعترافات هاينز فِيدِرْبُورْسْتِنْسْ الأبيقورية بالإيمان**(١٢٤) سنة ١٧٩٩وأربع قصائد نُشرت في **تقويم الموزيات**(١٢٥)؛ كما إنّه قد عُدّ أيضاً لوقت طويل بمثابة مؤلّف ممكن لرواية **حرّاس الليل** سنة ١٨٠٥، التي ظهرت تحت اسم مستعار هو **بُونَأَفَنْتُورَا**(١٢٦).

يعود سبب التفضيل المعاصر للشعر أيضاً إلى واقعة تاريخية ألا وهي توفّره ـ بشكل عمومي ـ على خلاف الفنون التشكيلية. إنّ معرفة العمل الفني هي هدف يخترق كل فلسفة الفن عند شلنغ[١٢٩]، إلّا أنّ شلنغ لم يزر معرض دريسدن(١٢٧) للرسم إلّا سنة ١٧٩٨ صحبه الإخوة شليغل وتيك وكارولين ونوفاليس وفيشته، لكنّه ما عدا ذلك، وقبل انتقاله إلى ميونخ، لم يكد يرى أيّة أعمال فنية ذات بال. وأمّا اهتمامه بالفنون التشكيلية فهو بلا ريب قد استمرّ طيلة حياته في إطار أفق معيّن للتربية المدنية، كما تكشف ذلك مثلاً **اليوميات** حول السفر إلى بلجيكا وهولندا سنة ١٨٤٦[١٣٠]. أمّا مع الفنانين المعاصرين له فإنّ شلنغ لم يقم، خارج نشاطه في الأكاديمية، أيّة علاقة مكثّفة. وكان ب. أ. رونغا(١٢٨)، الذي كان يعرف أفكار شلنغ عبر ستيفنس(١٢٩)، قد بعث له بنصّه **كرة الألوان** وعبّر في مسوّدة رسالة بتاريخ ١ شباط/ فبراير ١٨١٠ عن رغبته في لقاء شخصي مع شلنغ، إلّا أنّ هذا اللقاء لم يحدث بسبب موت رونغا المبكّر.

لم يساهم شلنغ في النقاشات العمومية حول الفن ولم تمارس **فلسفة الفن** التي كتبها ـ والتي لم يقع نشرها في عصرها ـ أيّة تأثيرات ذات قيمة على الفنون المعاصرة؛ وهي في المقابل لم تكن مستلهمة بشكل جوهري من هذه الفنون. ولا يمكن الحديث عن تغيير للمعرفة الإمبريقية في النظرية الفلسفية، ولم يحدث أبداً في الفنون التشكيلية أيّ تأثير مباشر للفلسفة على الفنون، أمّا في الفنون الأدبية فلم يقع إلّا بطريقة معدّلة. وإنّ العلاقة المكثّفة التي عقدها شلنغ الشاب مع غوته إنّما تمثّل بوجه ما استثناءً. إنّ المواد التاريخية ومادة الفن والبناء الفلسفي لفلسفة

---

(١٢٩) Vgl. Schelling, *Kunstgeschichtliche Anmerkungen*... (1817), SW IX, S. 163.

(١٣٠) Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagbücher*, Bd. 12, [325] 1846: *Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, TGB 1846; S. ProductID123 f123 f., 136.

الفن إنّما توجد في علاقة توتّر [٣١٣] بعضها ببعض، ضمنها تقف «ديناميكا الجزئي» في وجه «الجمود الملازم» للنسق الفلسفي[١٣١]. وعلى الضد من ذلك تبدو روح فلسفة الفن التي طوّرها شلنغ حرّة من أيّ جمود، وهي روح لا تريد أن تقبل في النهاية أيّ تحديد صوري - ولا أيّ طرح غائي منظّم لها - إذا كان الأمر يتعلّق عندها بإمكانية حدس جمالي في العمل الفني يتمّ بحرية تامة.

لوتار كناتز(١٣٠)

٤ ـ جماليات هيغل

٤ ـ ١ الطابع قبل المنطقي للفن لدى هيغل في فترة إيينا

حين نقرأ التأمّلات الموجزة في الفن التي أودعها هيغل في الصفحات الأخيرة - وقبل كل شيء تلك التي خصّصها لتحليل الدين وموضعه من النسق - ضمن درس إيينا في **سداسي شتاء** ١٨٠٥/١٨٠٦، نحن لا نعثر على أيّ إعلان أو استباق للمفهوم الشهير عن «نهاية الفن» الذي ميّز فترة برلين. بل على الأرجح أنّ هيغل يؤكّد (في خصومة قوية، وإن كانت صامتة، ضدّ هولدرلين وربما أيضاً ضدّ شليغل، انظر الفصل ١١: المساهمة الفلسفية للرومانسية المبكّرة ولهولدرلين)، أنّ الجمال ليس مناسباً للتعبير عن الحقيقة بل هو بالأحرى «الحجاب» الذي «يستر» الحقيقة[١٣٢]، كذلك ليس للجمال أيُّ مكان في **علم المنطق** الهيغلي. إلّا أنّ التصوّر ذا النزعة «الكلاسيكية» (بل قل «الدولتية»(١٣١)) للدرس الأخير في إيينا قد نبّه إلى أنّ الفن هو الوسيلة الناجعة لعرض المطلق بالنسبة إلى الشعب العامي، الذي تقتصر حاجته على الحدس والمخيلة.

إنّ الفنّ عند هيغل هو المعرفة غير المتناهية للروح الذي يمنح نفسه محتواه(١٣٢) الخاص بلا واسطة، أو لنقل ذلك بشكل أبسط: هو الروح المطلق الذي صار شيئاً عينيّاً(١٣٣)؛ وهذا الشيء العيني(١٣٤) هو عمله

---

(١٣١) Wanning 1988, S. 49.

(١٣٢) Hegel, *Philosophie des Geistes* (1805-06), GW 8, S. 279.

الخاص، الذي فيه يتساوق المضمون(١٣٥) الحسي والشكل الروحي أو الدلالة تساوقاً كاملاً[١٣٣]، إنّه باطنُ الروح، الباطن **المتخارج**(١٣٦) بإطلاق. ومن ثمّ هو يتأرجح ما بين «المحتوى» و«الأنا» ـ «بين الفن التشكيلي والفن الموسيقي»[١٣٤]. وحسب قانون «الرجوع» إلى المباشر أو «الطبيعي» (الذي هو على ذلك «مرفوع»(١٣٧) دوماً من طرف طبقة عليا) فإنّ الشعر هنا له منزلة مزدوجة، بحيث، من جهة ما يصحب كلّ الفنون التي هي بوجه ما بمثابة «ترجمة» له ـ هو يمزج في ذاته ما بين التشكيلي والموسيقي. كذلك هو يتأرجح بالفعل ما بين القديم، «تشكيليّة(١٣٨) هوميروس» («حدس محسوس») والاستعارة(١٣٩) الحديثة («جمال عقلي محض [. . .] موسيقى الأشياء»، التي هي «حدس روحي»[١٣٥].وعلى الضد من ذلك فإنّ ثمّة مكانة ثابتة نسبيّاً في التصوّر الهيغلي قد حظي بها النحت (لم يتمّ هنا ذكر فن المعمار، وأقرب الظنّ لأنّه متضمّن في الفنون التشكيلية) والرسم والموسيقى ـ هذا «السماع المحض»، الذي لا تعدو أن تكون هيئته «سوى الرنين الزائل للوجود»، ضمن رابطة نقيضية(١٤٠) بين اللحن(١٤١) والتناسق[١٣٦](١٤٢). فيما يخصّ الشعر الذي اهتمّ به هيغل قبل كلّ شيء، فإنّ أقبح أشكال ظهوره هو الشعر الطبيعوي (ذلك بأنّه إن صحّ التعبير يدرك الأعلى تحت الأدنى) أمّا أفضله فهو الشعر الشكلاني، الشعر الحديث. ولكن في الحالتين يسقط المرء في تناقض، هو ملازم بعدُ للتعريف الهيغلي للفن ذاته: إنّ مضموناً روحياً لا يمكن أبداً أن تتمّ مماهاته مع شكل محسوس. ففي النزعة الطبيعية (مثلاً في الشعر الرعوي(١٤٣) أو الوصفي) يقع اختزال الدلالة إلى فرديّة ما؛ وفي الاستعارة يقع التضحية بالفردية لصالح دلالة مجردة، بحيث إنّها لم تعد فنّاً، وذلك أنّ دلالة «الشيء» المحسوس إنّما تتحوّل بذلك إلى مجرّد علامة اتفاقية، يمكن للمرء أن يكرّرها بشكل خارجي؛ وحين نمتلك المفهوم، ما حاجتنا عندئذ بالبقاء في صورة خارجية؟

---

(١٣٣) Vgl. Ebd., S. 278.

(١٣٤) Ebd.

(١٣٥) Ebd., S. 279.

(١٣٦) Ebd., S. 278.

غير أنّ ما يقلق هيغل الرزين فوق كل شيء هو «العودة» إلى الفن، الصادرة من أعماق المياه المظلمة للصور المتهافتة والوهمية ـ من صلب تربة العقل، ولكن هذه المرة محمولاً إلى وضح النور بواسطة المعرفة؛ ففي هذا الفن، يجد المرء وعياً، قد عزم على النشوة طوعاً ومن ثَمّ ترك «الروح الملهم» ينبجس من الأعماق. إنّ الأمر الذي لا يزال ينبغي إنقاذه من الفن هو في أقصى الحالات «استذكار» الروح الذي هو الآن محبوس في شكل محسوس ـ ربّ تصوّر هو أكثر رومانسيّة ممّا كان مقبولاً لدى هيغل، وعلى ذلك لا الفنان «النشوان» ولا العمل ذاته بل المتفرّج المثقّف هو القادر على الاستذكار. إلّا أنّ هذا الأخير لا يصغي إلى نصائح الفنان بأن يركّز على الشكل وليس على المضمون، بل بالأحرى هو «يترجم» هذه الأشكال إلى مضمون (هو الآن لم يعد محسوساً بل معقولاً): وعلى ذلك فإنّ هذا الأخير هو من جديد ـ وكيف يمكن للأمر أن يكون على نحو مغاير ـ صوريّ محض ويبقى على مستوى «الذهن»؛ إنّ الأمر يتعلّق فقط بلعبة مثقّفة باختيار الحوافز واتساق التفاصيل مع الكلّ، واختلاف الأجزاء. . . إلخ(١٣٧). ومن ذلك لا يمكن للمرء أن يستخلص أيّة فائدة.

وعلى ذلك ثمّة شيء أكثر أهمّية يقع اكتسابه من الفن، والحق يقال هو مؤسف جدّاً بالنسبة إلى الفنانين ومضرّ جدّاً بالنسبة إلى العمل الفني. إنّ هيغل يستشهد [٣١٤] على نحو جريء بالنظرية الأفلاطونية الشهيرة عن «تدرّج الصور» (انطلاقاً من اعتبار الأشياء الجميلة إلى الأجسام الجميلة ومن هذه إلى مثال الخير) ويصرّح بأنّ:

«الفنّ في حقيقته هو على الأرجح ضرب من الدين»(١٣٨).

وأغلب الظنّ أنّ سبب ذلك هو: أنّ الفنّ يعلّمنا أن نرتاب من قدرة المحسوس والجسماني على التعبير عن الحقيقة؛ ففي الفنّ لا «يتأمّل»(١٤٤) المرء (على الضدّ ممّا يمكن أن يعتقد إنسان يوناني) في أيّ شيء جميل بل إنّ المرء يقوّم أو يقدّر النفي الذاتي لهذا الشيء انطلاقاً من مضمون باطني، هو الذي يدفع هيئته الخارجية إلى الانفجار. وكما هو شأن

---

(١٣٧) Vgl., Ebd. S. 280.

(١٣٨) Ebd.

الطبيعة لدى كنط فإنّ وظيفة الفن في عينيّ هيغل هي أن يرفع نفسه من أجل الإنسان. وبشكل مماثل فإنّ الدين بلا ريب لا يتمثّل هو أيضاً في تأمّل الأجسام الإنسانية الجميلة، بل في التضحية الطوعية بالوجود «الروحي» الإنساني الخاص (الذي لم يعد الآن، كما كان في حال الدولة، «طبيعياً») من أجل الروح الإلهي (انظر الفصل ٩: الدين ومفهوم الإله). ولهذا السبب فإنّ الدين هو حقيقة الفن. فهذا الأخير إنّما يعرض اللحظة الجوهرية للروح عرضاً إمبريقياً وظواهريّاً، نعني الحوار بين «الأنا» المتناهي والأنا اللّامتناهي عبر جماعة(١٤٥) ما، فيها يقيم الروح، وليس عبر شيء جامح، غير مناسب للروح. وإذا كان يجب على الفن أن يكون حقّاً لعبة كاملة مشتركة بين المضمون والشكل، فإنّ الدين هو الفن في الحقيقة؛ إذ فيه يتكلّم الروح الكبير إلى الروح الصغير عبر جماعة روحية.

٤ ـ ٢ الفن في الدين: فنومينولوجيا الروح

في **فنومينولوجيا الروح**، أصرّ هيغل على إدراك الفن بوصفه لحظة (مباشرة ومن ثمّ مجرّدة) في صلب الدين. وضمن بنية هذا المؤلَّف أخذ المسار إلى حدّ هذا الموضع (الفصل ٧) خطّاً متصاعداً في جملته. إلّا أنّ هذا المسار قد انقلب الآن، ضمن تجربة الدين، على عقبيه: إنّ الوعي بالذات المحض للروح، الذي يريد أن يكون «بيننا»(١٤٦)، قد استحضر نفسه(١٤٧) للوعي. فهولم يعد ذاك الذي يرفع نفسه رفعاً جدليّاً في هيئات عليا عن طريق التخارج(١٤٨) في موضوعاته (ضمن حركة ثنائية وتفكّرية ما بين التخارج والاستذكار) ويتعلّم عندئذ كيف يعرف نفسه بوصفه روحاً؛ بل بالأحرى إنّه هو الروح، الذي وهب نفسه (بلطفٍ على ما يظهر) إلى العالم بكلّ طبيعته المطلقة. وبهذه الطريقة برز ما كان ضمنيّاً في مقدّمة **الفنومينولوجيا** إلى النور: أنّ المطلق يوجد بيننا ويريد أن يكون بيننا وهو منخرط بنفسه داخل العالم (انظر الفصل ٢: العقل والمطلق). وإنّما على هذا النحو فحسب سوف ينجح، من جهة، توحيدُ كلّ جهود الوعي الصاعد إلى حدّ الآن نحو «غفران الذنوب» المتبادل، ومن جهة، نفاذُ الوعي بالذات الإلهي إلى العالم التاريخي، في تشكيل المعرفة المطلقة في نهاية الأمر (انظر المقطع عن هيغل ضمن الفصل ٤: المعرفة والعلم).

هنا، في مقام الدين، ينبغي على الوعي الروحي الذي تشكّل بعدُ تاريخيّاً (الـ «نحن»(١٤٩)) أن يستوعب في ذاته هذا الضرب من «هبوط»(١٥٠) الروح ـ وهو هبوط معتبَرٌ بادئ الأمر من طرف الوعي الديني الطبيعي، الذي يحسّ بما فوق المحسوس إن صحّ التعبير بشكل «حسّي»، اعتباراً خارجياً، بوصفه القوة(١٥١) التي تبعث الروح(١٥٢) في الطبيعة(يتعلق الأمر بالدين الطبيعي[١٣٩] ومن ثَمّ هو معروف بوصفه تطهيراً متدرّجاً من كلّ عنصر طبيعي وبوصفه استبصاراً(١٥٣) للروح الذاتي؛ إنّ الأمر يتعلّق بضرب من التطوّر الذي يجتاز في اتجاه مضاد كلَّ ما تمّ تجريبه بعدُ من طرف الوعي (في الفصول ١ ـ ٦ من **الفنومينولوجيا**). بذلك فإنّ الدين الطبيعي هو في الوقت نفسه يعرض ويصوّر «الحقيقة» التي فيها كان اليقين الحسّي غارقاً: «كينونة نورية»[١٤٠](١٥٤) محضة، مضادة للظلمة؛ بذلك ينتاب المرءَ الشعورُ بأنّ ثمّة «كائناً»(١٥٥) محضاً، ناشراً لذاته، خلّاقاً: هو «الخير» في مقابل «العدم» الذي تخلّفه الظلمة المدمّرة، في مقابل «الشر»، كما هو متصوَّر في ديانة النور والظلمة الزرادشتية. ثمّ تعلّم الوعي الديني كيف يميّز «الشيء» الفعلي عن خصائصه (كما في هيئة الإدراك): يتعلّق الأمر بالدين الهندوسي القائل بوحدة الوجود(١٥٦)، «دين الزهور والحيوانات»[١٤١]. وفي آخر المطاف يعمد الوعي إلى إبراز فعله الخاص (الذي لا يزال بلا ريب باهتاً، هندسيّاً، كما يمكن له أن يوجد على مستوى الذهن) ويفصله في الديانة المصرية عن الطبيعة[١٤٢]، في ديانة حيث تسيطر هيئةُ أو صورةُ رئيس العمل(١٥٧)، في شكل ضرب من «الإله الصانع»(١٥٨)، الذي يتّبع أوامر سيّد ما، هو لم يعرفه بعدُ معرفة واضحة. إنّ الروح ينتج نفسه بعدُ هو ذاته بوصفه موضوعاً؛ بيد أنّ هذا الخلق الذاتي هو «عمل من نوع غريزي، مثلما النحل تصنع خلاياها»[١٤٣]. ولكن حينما

---

(١٣٩) Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), **HW** 3, S. 503 ff.

(١٤٠) Vgl. Ebd. S. 505 ff.

(١٤١) Vgl. Ebd., S. ProductID507 f507 f.

(١٤٢) Vgl. Ebd., S. 508.

(١٤٣) Ebd.

يتفكّر «الإله الصانع» المصري في عمله، فإنّه سوف يصبح واعياً من دون ريب بأنّه قد ربط ما هو باطني (ظلمة الفكر) بما هو خارجي (وضوح التمثّل). وإنّ النور الباطني هو «الخير»، النار التي تطهّر الظلمة الخارجية، أي «الشرّ».

لم تعد حقيقة العمل الفني هي العلاقة «خارج/ باطن»(١٥٩)، بل «الخروج» أو «التجلّي»[١٤٤](١٦٠). في «الفعل» وفي «العمل» (وكان أيّ أرسطيّ ليقول: (١٦١) energeia) نحن لدينا بذلك ضرب من التوافق المتفكّر(١٦٢) الكامل [٣١٥]لأمر خارج (لشيء من العالم)، يجري نحو ذاته ويتقبّل ذاته، مع أمر باطن (فكر ما) ينكشف انكشافاً خارجياً(١٦٣). يصبح الشيء «لحماً جسداً»(١٦٤) ويصبح الفكر «لغة». وبعبارة دقيقة: «إنّ الروح هو الفنّان»[١٤٥]. وإنّ هيئة الفكر المناسبة لذلك هي ديانة الفن، وهذا يعني: العالم الجميل لليونانيين.

الآن يتبيّن لنا شيء هو بالنسبة إلى شكل التفكير الجاري أمر غير منتظر: إنّ الدين، لدى هيغل الفنومينولوجيا، إنّما يحيط بالفن أو إنّ هذا الأخير هو بالأحرى الجسم(١٦٥)، الموضوع الذي فيه يتجسّم المضمون المطلق للوعي؛ وهذا الموضوع هو «رمز» (حرفيّاً: ما يتماشى مع ـ. . . الخ) وليس مجرّد «علامة». في الرمز التشكيلي، يشرّف ويمجّد الروحُ (المتناهي) الروحَ اللّامتناهي، الذي ضمنه هو يعرف ذاته بوصفه هو ذاته، وحيث علينا أن نفهم تحت هذه «الذات»(١٦٦) شيئاً أكثر علوّاً وعينيّة من «الأنا» المجرّد والنظري. وأكثر من ذلك: إنّ طريق الفن هو طريق جدليّ من التدمير الذاتي(١٦٧)؛ وذلك أنّه عبر تجربة الفن إنّما يعرف الوعيُ آخر الأمر أنّ الفنّ(١٦٨) في العمل الفني هو لا يمجّد ماديته الجسمانية، بل الروح الذي يسكنه، وأنّه(١٦٩) عبر هذا «التدمير» للعنصر الطبيعي سوف يتكلّم إلى الناس الآخرين بوصفه إلهاً صار إنساناً، الذين يعلمون بذلك أنّ العنصر الإلهي هو الذي يشكّل حقيقته.

في نطاق هذا النحو من «ديانة الفن» (وما كان لأيّة ديانة فن

---

(١٤٤) Vgl. Ebd., S. 512.

(١٤٥) Ebd.

بمجرّدها أن توجد لذاتها بشكل معزول ولو أرادت) قدّم هيغل عرضاً مثيراً (بالرغم من أنّه غير كرونولوجي) للروحانية اليونانية، وعلى وجه التحديد بالنظر إليها من جانبها «الإلهي». وإنّ هيئاتها الثلاث إنّما تعاود على مستويات أعلى (أنثروبومورفية(١٧٠)، ولم تعد كسمولوجية أو على شكل نباتي وحيواني(١٧١) أو هندسية) أطوار الدين الطبيعي: العمل الفني **المجرّد** والعمل الفني **الحيّ** والعمل الفني **الروحي**. أمّا الهيئة الأولى، التي هي متجسّدة في المعبد اليوناني وفي صورة(١٧٢) الإله، فهي تُسمّى **مجرّدة** وبالتحديد بسبب هذا التوتّر الأقصى ما بين الهيئة الجزئية (للتمثال التشبيهي(١٧٣) للإله) والطابع الكلّي لمحيطها (للمعمار: للمعبد بوصفه سكناً، بوصفه بناءً أسلوبياً(١٧٤) عقليّاً للشكلانية الذهنية «المصرية» الباهتة لعالم النبات «الهندوسي»). وإنّ التوسّط ما بين هذين الطرفين الأقصيين الخارج كل منهما عن الآخر، إنّما من شأنه أن يُنجَز من طرف باطنيّة داخلية وفي الوقت نفسه «معبَّر عنها بشكل خارجي»، هي، من جهة ما تُرضي أحدَ الجانبين، إنّما تبقى غيرَ مكترثة إزاء الجانب الآخر. إنّ اللغة، هذا الكلام الباطني(١٧٥) الذي يتجلّى بوصفه كلاماً منطوقاً بشكل لائق(١٧٦)، بوصفه لفظاً معبَّراً عنه، هي إمّا مُثبَتة عبر فرد في هيئة معزولة لإلهٍ ما (في التراتيل)، أو هي تنتشر (في كلّية مختلطة وغير مكترثة) بوصفها تمفصلاً، يستبطن عالم النبات (حفيف أوراق الشجر، الخمرة الإلهية(١٧٧)) أو عالم الحيوان: إنّها النبوءة(١٧٨)، التي تكون حقائقها الكلية موجَّهة بعدُ إلى شعب ما، والتي بإزائها كلٌّ يكون هو الروح، حتى وإن كان مجنوناً أو نشواناً يتعتعه السكر. وإنّما الآن تعثر هاتان المجموعتان ـ اللتان منهما يشكّل كلُّ طرف علاقةً جوهرية من نمط «باطن/خارج»: التمثال والنشيد، السكن والمعبد ـ على وحدتهما الحقيقية ونقطة وسطهما في إقامة الشعائر(١٧٩). إنّ الشعائر هي لأوّل وهلة ملغّزة (الأسرار المقامة بواسطة طقوس التضحية، التي من خلالها يتمّ الرمز إلى أولويّة العنصر الروحي على الطبيعي) ثمّ هي تصبح علنيّة (الأعراس التي فيها يقع التهليل بالوحدة ما بين جنس الخالدين وشعب الفانين من خلال الأعمال التي قاموا بها).

أمّا الهيئة الأخيرة من «ديانة الجمال» هذه فهي العمل الفني

الروحي: اللحظة التي فيها يقع اختزال العنصر الطبيعي إلى جزء أقلّيّ، و«تدجينه» تماماً. إنّ «وقفة» الروح لا تعدو أن تكون هاهنا تعديل الهواء أو العلامة الاتفاقية للمكتوب. وإنّ الأمارة الكلية، التي لم يبرزها هيغل من دون شك بشكل بيّن أبداً، بوسعها أن تكون isegoria: الحقّ الذي يمتلكه كلّ فرد في أن يتكلّم أمام المجامع. ومن هنا فإنّ هذا العمل الفني الروحي (الشعر) لا يزدهر إلّا في ظلّ الديمقراطية. لكنّ الديمقراطية ذاتها سوف تنتهي بتدمير «ديانة الفن» ومعها وجود اليونان وذلك عبر مسار متدرّج من «العلمنة»(١٨٠)، بفضله يكتشف كلّ مواطن أنّ ما يُقال عن الآلهة (عن رمز التأسّي في روح شعب ما)، إنّما هو شيء إنساني، مفرط في إنسانيته. بذلك يكون الشعب ذاته قد دمّر نفسه من حيث هو «حيوان روحي»: لقد أنشأ الذاتية الحرة والواعية بذاتها، الفرد، الذي من خلاله «يعرض الوعي الفعلي بالذات نفسه بوصفه قدر الآلهة»[١٤٦] ـ وهو قدرٌ قاد إلى انهيار البانتيون(١٨١) اليوناني، الذي انحلّ على نحو ساخر في فوضى الدين الروماني، الذي صار فيه كلّ ما هو نافع (أو ضارّ) **بالنسبة إلى الإنسان** شيئاً مُؤَلَّهاً.

وفي الكوميديا (على الخصوص في الانحطاط الروماني للكوميديا الأتيقية(١٨٢)) يصادف المرء نزعة **فردانيّة** جذريّة بقدر ما هي حمقاء، ذلك بأنّ «الذات»(١٨٣) الجزئية، التي تعرف بعدُ نفسها بوصفها ماهية مطلقة، أبطلت كلّ الآلهة القديمة، وهي ليست شيئا آخر سوى نفي لكلّ اختلاف وكلّ ألم: لا يوجد الآن لا آلهة باطنية (مشعور بها: **باثوس**(١٨٤)) ولا طبيعة خارجية؛ كلٌّ هو خارجي عن بعضه بعضاً وبالتالي في الوقت نفسه هو باطني في ذاته، مع الريح الخاصة المنبعثة من «العدم المشعور به»، ذريّة فارغة. إنّ الممثِّل(١٨٥) قد انهار مع دوره وهما معاً قد انهارا مع المتفرّج، الذي [٣١٦]رأى في الكوميديا بطلان حياته الخاصة ممثَّلاً(١٨٦) وهو راض بذلك. من هنا هذا الضرب من «انعدام الخوف وانعدام الماهية التامّ لكلّ ما هو غريب [وهنا يكون كلّ شيء إزاء بعضه بعضاً غريباً بقدر ما هو غير مكترث (ف.د.(١٨٧))]،

---

(١٤٦) Ebd., S. 541.

ونحوٌ من النعيم والاستسلام لنعيم الوعي [...]، كما لم يعد موجوداً خارج هذه الكوميديا»[147].

ولحسن الحظّ فقد حدث هذا الانحلال الخاوي في الجانب الصوري، في الجانب الواعي من الوعي بالذات، إنّ المواطن يجد كيانه في الطابع الصوري لـ «شخص» في القانون المجرّد. وعلى ذلك، فإنّه لهذا السبب بالذات سوف يصبح مضمون الوعي حرّاً تماماً لأوّل مرة، هذا المضمون الذي تمّ استبطانه بادئ الأمر بوصفه فكراً ثمّ تمّ الشعور به من طرف الوعي ذاته عبر فقدان الكرامة والقيمة الذاتية بوصفه حقيقة مفقودة؛ إذ يتعلق الأمر هنا بالهيئة الشهيرة «للوعي الشقّي»[148]، الذي هو الوجه الآخر للوعي الكوميدي. إنّ الزمن قد صار ناضجاً بالنسبة إلى الدين البيّن(١٨٨).

٤ ـ ٣ الفن بوصفه ماضياً منطقياً سابقاً للحقيقة في دروس هيغل البرلينية

لم يقرّ هيغل للفنّ بقيمة مستقلة إلّا إبّان فترة برلين ضمن **موسوعة العلوم الفلسفية باختصار. القسم الثالث: فلسفة الروح** سنة ١٨٣٠:

الفقرة ٥٥٦

«إنّ هيئة هذه المعرفة، من حيث هي هيئة مباشرة (وهي لحظة تناهي الفن)، هي، من جهة، انهيارٌ في صلب عمل مصدره كيان خارجي مشترك وفي الذات(١٨٩) المنتجة لهذا العمل وفي الذات الحادسة والممجّدة له؛ ومن جهة، هي الحدس والتمثّل الملموس للروح المطلق في ذاته بوصفه مثالاً، ـ للهيئة الملموسة المتولّدة عن الروح الذاتي، التي ضمنها تكون المباشرة الطبيعية علامة على الفكرة فقط، وتُحوَّل إلى تعبير عنها من طرف الروح المتخيّل، بحيث إنّ الهيئة لا تكشف في ذاتها فيما عدا ذلك عن أيّ شيء آخر؛ ـ إنّها هيئة الجمال.

(١٤٧) Ebd., S. 544.

(١٤٨) Vgl. Ebd., S. ProductID546 f546 f.

الفقرة ٥٥٧

إنّ الخارجيّة الحسّية في الجميل، شكل المباشرة بما هي كذلك، إنّما هي في الوقت نفسه تعيّنٌ في المضمون، والإله، من خلال تعيينه الروحي، لا يزال ينطوي في الوقت نفسه على التعيين الخاص بعنصر أو كيان طبيعي ـ هو يحتوي على ما يسمّى وحدة الطبيعة والروح ـ أي الوحدة **المباشرة**، أو شكل الحدس؛ وبالتالي ليس على الوحدة الروحية التي ضمنها يكون العنصر الطبيعي مطروحاً فقط بوصفه عنصراً مثاليًّاً، عنصراً مرفوعاً، ويكون المضمون الروحي موجوداً فقط في علاقة مع ذاته؛ ليس الروح المطلق هو الذي يدخل في مثل هذا الوعي. وبحسب الجانب الذاتي، فإنّ الجماعة هي بالفعل جماعة أخلاقية، من أجل أنّها تعرف ماهيتها بوصفها ماهية روحية، وأنّ وعيها بذاتها وفعليّتها قد تمّ الترقّي بهما في ذلك إلى الحرية الجوهرية. ولكن من حيث هي مشوبة بالمباشرة، فإنّ حرية الذات هي محض عادات(١٩٠)، من دون التفكّر اللّامتناهي في ذاته، من دون الباطنية الذاتية للضمير؛ وإنّه طبقاً لذلك إنّما تتعيّن أيضاً، ضمن تطوّر لاحق، عبادةُ ديانة الفن الجميل وطقوسه.

الفقرة ٥٥٨

لا يحتاج الفن، من أجل الحدوس التي ينبغي عليه إنتاجها، إلى موادّ خارجية معطاة، والتي تدخل فيها أيضاً الصور والتمثّلات الذاتية، ولكن، من أجل التعبير عن القوام الروحي، هو يحتاج أيضاً إلى أشكال معطاة من الطبيعة من حيث دلالتها، على الفن أن يستشعرها وأن يمتلكها (قارن الفقرة ٤١١). ومن بين جميع التشكّلات، فإنّ تشكّل الإنسانية هو الأعلى والأكثر حقيقة، وذلك من أجل أنّه ضمنها فقط يستطيع الروح أن يحصل على جسمانيته (١٩١) ومن ثَمّ على عبارته القابلة للحدس.

بذلك تمّ البتّ فيما يخص مبدأ محاكاة الطبيعة في الفن، الذي لا يمكن الوصول في شأنه إلى أيّ تفاهم، مع مثل هذا التعارض المجرد، وذلك طالما أنّ العنصر الطبيعي هو مأخوذ فقط في طابعه الخارجي، وليس بوصفه شكلاً طبيعياً مثقلاً بالمعنى، مميّزاً، حمّالاً للدلالة.

الفقرة ٥٥٩

إنّ الروح المطلق لا يمكن أن يُكشَف عنه في مثل هذه الفرادة(١٩٢) في تشكيل الهيئات؛ ولهذا السبب فإنّ روح الفن الجميل هو روحُ شعبٍ ما، روحٌ محدود، من شأن كلّيته الكائنة في ذاتها، من جهة ما ثمّة تقدّمٌ نحو التعيين الأوسع لثرائه، أن تتفكّك إلى كثرة من الآلهة غير المتعيّنة. وبسبب المحدودية الجوهرية للمضمون يصبح الجمال بعامة نفاذاً للحدس أو للصورة(١٩٣) من طرف العنصر الروحي، فحسب، ـ شيئاً ما صورياً، بحيث إنّ مضمون الفكر أو التمثّل، كما المادة التي يستعملها الفكر من أجل تشكيل صورته، يمكن أن يكونا من النوع الأكثر تبايناً، بل والأقلّ جوهريّةً، ويكون العمل بالرغم من ذلك شيئاً جميلاً وعملاً فنّياً.

الفقرة ٥٦٠

إنّ الطابع الجانبي للمباشرة التي تشوب المثال إنّما تتضمّن (الفقرة ٥٥٦) الطابع الجانبي المقابل، أي كونه شيئاً مصنوعاً(١٩٤) من طرف الفنان. وإنّ الذات هي العنصر الصوري في النشاط، كما إنّ العمل الفنّي لا يكون تعبيراً للإله إلّا إذا كان يخلو من أيّة علامة على الجزئيّة(١٩٥) الذاتية، بل إنّ قوام الروح الساكن فيه قد تمّ [٣١٧] الحمل به ووضعه من دون خلط ومطهَّراً من هذا الطابع العرضي. ولكن من حيث إنّ الحرية لا تتقدّم إلّا إلى حدّ الفكر، فإنّ النشاط المثقل بهذا القوام الثاوي فيه، أي الإلهام الذي في الفنان، هو بمثابة سلطان غريب عنه، من جهة ما هو انفعال(١٩٦) بلا حرية؛ إنّ فعل الإنتاج إنّما له في حدّ ذاته شكل مباشرة طبيعية، وهو ينتمي إلى العبقرية من حيث هي هذه الذات الجزئية بعينها ـ وهو، في الوقت نفسه، شغلٌ(١٩٧) يتمّ بواسطة الذهن التقني وعناصر آلية خارجية. ومن هنا يتأتّى أنّ العمل الفني هو عمل للمشيئة الحرة بقدر ما أنّ الفنان هو رئيس عمّال(١٩٨) الإله.

الفقرة ٥٦١

في مثل هذه الكينونة الممتلئة، تظهر المصالحة بوصفها بداية إلى حدّ بحيث إنّها تتحقّق بشكل مباشر في صلب الوعي بالنفس الذاتي،

الذي هو بذلك مطمئنّ وساكن، من دون العمق ومن دون الوعي بتضادّه مع الماهية الكائنة في ذاتها ولذاتها. وما وراء اكتمال الجمال في الفن الكلاسيكي، الذي يحدث في مثل هذه المصالحة، إنّما يوجد فنّ الجلال(١٩٩)، الفن الرمزي، حيث إنّ التشكّل أو التهيّؤ المطابق للفكرة لم يُعثَر عليه بعدُ، أو، بالأحرى، حيث يتمّ عرض الفكر بوصفه شيئاً يذهب فيما أبعد من الهيئة، في صراع معها بوصفه سلوكاً سالباً إزاءها، ولكنه يجهد في الوقت نفسه للانصهار فيها من خلال تشكيلها. إنّ الدلالة، أي المضمون، إنّما تكشف لنا بذلك أنّها لم تبلغ بعدُ إلى الشكل اللّامتناهي، وأنّها لم تُعرَف بعدُ ولم تعرف نفسها بعدُ بوصفها روحاً حرّاً. وإنّ المضمون إنّما يوجد فقط بوصفه الإله المجرّد للفكر المحض أو بوصفه توقاً نحوه، هو، من دون كلل ولا مصالحة، يُلقي بنفسه في كلّ التهيّؤات والتشكيلات، من دون أن يستطيع العثور على الهدف الذي ينشده.

الفقرة ٥٦٢

لكنّ النمط الآخر من عدم تطابق الفكرة ومن التهيّؤ هو أنّ الشكل اللّامتناهي، أي الذاتية، ليس هو، كما في هذه الحالة القصوى، شخصية سطحية فحسب، بل هو الباطن، وأنّ الإله ليس معروفاً بوصفه باحثاً فقط عن هيئته مكتفياً بذاته في هيئة خارجية، بل بوصفه واجداً ذاته في ذاته فحسب، ومن ثمّ بوصفه واهباً لنفسه في العنصر الروحيّ فقط هيئته المطابقة. كذا، يتخلّى الفنّ ـ الرومانسي ـ عن إظهار ذلك العنصر بما هو كذلك في الهيئة الخارجية وبواسطة الجمال؛ بل هو يعرضه بوصفه نازلاً فقط نحو الظواهر، ويعرض العنصر الإلهي بوصفه حميميّةً(٢٠٠) في الخارجيّة، متخلّصاً من هذه ذاتها، التي يمكن ويسوغ لها أن تظهر لاحقاً هنا في عرضيّة عابرة بالنسبة إلى دلالتها.

إنّ على فلسفة الدين أن تعترف بالضرورة المنطقية الكامنة في تقدّم تعيّنات الماهية المعروفة بوصفها هي المطلق، وهي تعيّنات يقابلها أوّل الأمر نمط العبادة، كما يحدث لاحقاً أن يقابل الوعيُ بالذات الدنيوي(٢٠١)، والوعيُ بالشيء الذي هو التعيّن الأعلى في الإنسان، ومن ثَمّ، طبيعةُ الحياة الأخلاقية لشعب ما، والمبدأُ الخاص بقانونه،

وحريته الفعلية ودستوره، كما بفنّه وعلمه، المبدأ الذي يشكّل جوهر دين من الأديان. أَنَّ كلّ هذه اللحظات المكوّنة للواقع الفعلي لشعب ما تمثّل جملةً نسقيّة واحدة ووحيدة، وأنّ روحاً واحداً خلقها، ومن الداخل، شكّلها، هذا الرأي يكمن في صلب الرأي الآخر القاضي بأنّ تاريخ الأديان يتطابق مع تاريخ العالم.

حول الترابط الوثيق ما بين الفن والأديان، ينبغي أن نبدي الملاحظة التالية التي هي أكثر دقة، والتي مفادها أنّ فنّ الجميل لا يمكن أن ينتمي إلّا إلى تلك الأديان التي يكون المبدأ فيها هو الروحانية العينية التي صارت حرة، ولكن لم تصبح بعدُ مطلقة. وفي الأديان التي لم تصبح فيها الفكرة جليّة بعدُ في تعيّنها الحرّ، تظهر الحاجة إلى الفن، من أجل أن تحمل تمثّل الماهية إلى الوعي في دائرة الحدس والمخيّلة، أجل إنّ الفن هو العضو الوحيد الذي في نطاقه يستطيع المضمون المجرّد، غير الواضح في ذاته، والمصنوع من عناصر طبيعية وروحية مختلطة، أن يطمح إلى حمل نفسه إلى الوعي. لكنّ هذا الفن هو فن ناقص؛ ولأنّ له قواماً ناقصاً بهذا القدر فإنّ الشكل ناقص هو أيضاً؛ ذلك بأنّ هذا القوام هو على هذه الحال من أجل أنّها لا تمتلك الشكل كشيء محايث في صلب ذاتها. إنّ العرض يحتفظ بشيء من انعدام الذوق وانعدام الروح، من أجل أنّ الباطن ذاته لا يزال مصاباً بانعدام الروح، وبالتالي لا يملك القدرة على جعل ما هو خارجي ينفذ بحريّة إلى الدلالة وإلى الهيئة التي من شأنه. أمّا فنّ الجميل فإنّ شرطه، على الضدّ من ذلك، هو الوعي الذاتي للروح الحر، ومن ثَمّ الوعي بعدم استقلال العنصر المحسوس والطبيعي فحسب في مواجهة الروح الحر، ويعمد بشكل كامل إلى جعل هذا العنصر مجرد تعبير عن ذلك الروح؛ إنّه الشكل الباطني الذي لا يعبّر بشكل خارجي إلّا عن ذاته. ـ ويرتبط بذلك الاعتبار اللاحق والأعلى القاضي بأنّ ظهور الفن يشير إلى أفول دين ما، لا يزال مقروناً بخارجية محسوسة، وفي الوقت نفسه، من جهة ما يظهر وكأنّه يمنح الدين التشكّل الأعلى والعبارة والبهاء، فإنّ الفن قد رفعه فوق محدوديته. إنّ عبقرية الفنان والمتفرجين، في نطاق الألوهة الجليلة والتي يتمّ البلوغ إلى عبارتها من خلال العمل الفني، إنّما يتمّ إرضاؤها وتحريرها عند نفسها(٢٠٢) بواسطة الشعور الخاص والإحساس الخاص؛ وإذا بالحدس

والوعي [٣١٨] بالروح الحر قد تمّ التوفّر عليه والبلوغ إليه. إنّ فنّ الجميل هو، من جهته، قد قام بالشيء نفسه الذي قامت به الفلسفة، ـ تطهير الروح من اللاّ ـ حريّة. هذا الدين، المشار إليه، الذي فيه تتولد الحاجة إلى الفن ولهذا السبب بالذات، إنّما يمتلك في مبدئه الخاص ماوراءً (٢٠٣) حسّياً وخالياً من الفكر؛ إنّ الصور الموقّرة بإخلاص(٢٠٤) هي أصنام بلا جمال، من جهة ما هي طلاسم(٢٠٥) عجيبة، تتوجّه نحو موضوعية ما ورائية بلا روح، وإنّما يمكن للعظام أن تؤدي الوظيفة نفسها أو حتى وظيفة أفضل من تلك الصور. لكنّ فنّ الجميل هو فقط درجة من التحرير وليس التحرير الأعلى ذاته، ـ إنّ الموضوعية الحقيقية، والتي لا توجد إلاّ في عنصر الفكر، العنصر الذي فيه وحده يوجد الروح من أجل الروح، والتحرير المصحوب في الوقت نفسه بالتعظيم، هو مفقود أيضاً في الجميل الحسّي للعمل الفني، وبشكل أكثر في هذه المحسوسية(٢٠٦) الخارجية الخالية من الجمال.

الفقرة ٥٦٣

إنّ مستقبل فنّ الجميل (كما الدين المخصوص له) هو في الدين الحقيقي. وإنّ القوام المحدود للفكرة إنّما يمضي، في ذاته ولذاته، في صلب الكلية المطابقة للشكل اللاّمتناهي، والحدس، والمعرفة المباشرة، المرتبطة بالمحسوسية، إنّما يمضيان في صلب المعرفة المتوسّطة لذاتها، في كيان هو ذاته المعرفة، في فعل الوحي(٢٠٧)؛ وذلك بحيث إنّ مضمون الفكرة يتخذ تعيينَ العقل الحرّ مبدأً له ومن حيث هو روح مطلق هو يوجد من أجل الروح»(١٤٩).

لو أراد المرء حقّاً أن يقف عند هذا الفصل الذي خُصّص للفن في **الموسوعة**، لما كان ليعرف إلاّ النزر القليل ممّا كان هيغل ينوي قوله حول هذا الشكل الأوّل من العرض العيني للمطلق. بل أكثر من ذلك: إنّ هيغل قد دفع هنا بتردّده فيما يخص معنى ومنزلة الفن إلى ذروته، بأنْ قال إنّ دائرة الروح المطلق ـ هذه الهوية العائدة إلى ذات نفسها ـ

(١٤٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1830), §§ 556-563; HW 10, S. 367-372.

إنّما تتطابق بعامة مع الدين. إذ إلى حدّ سنة ١٨١٧، في الطبعة الأولى من **الموسوعة**، كان الفصل الأوّل من «الروح المطلق» يوجد بشكل مادّي تحت عنوان «أ. ديانة الفن» (الفقرات ٤٥٦ ـ ٤٦٤)، متبوعاً بعنوانيْ «ب. الدين الموحى به» و«ج. الفلسفة». هاهنا كان موضوع الفن يُعرَض بعدُ بوصفه هو المثال، أي بوصفه هو المعرفة (التي لا تزال من دون شك مباشرة **وحدسية**) الخاصة بجوهر الروح؛ وتبعاً لذلك يظهر هذا الجوهر بوصفه «هيئة مجرّدة»، وذلك يعني بوصفه شيئاً ما، يوجد هناك بشكل مباشر، أي «كينونة ـ طبيعية»[١٥٠]، هي على ذلك مردودة إلى ضدّها: «الفكر المحض»، مفهوماً بوصفه شيئاً مفارقاً، ما وراء المحسوس:

«لكنّ حقيقة هذه الهيئة وهذه السلبيّة التي لا هيئة لها، حقيقة ما هو من هنا وما هو من هناك(٢٠٨)، إنّما هي الهيئة العينية المتولّدة عن الروح، حيث تكون المباشرة الطبيعية علامة فقط على الفكر، ومحرَّرة من طابعها العرضي، ومن أجل التعبير عنها، مشكَّلة من جديد من طرف هذا الفكر ذاته، على نحو بحيث إنّ الهيئة لا تكشف ما خلا ذلك عن أيّ شيء آخر فيها؛ إنّها هيئة الجمال»[١٥١].

بذلك ليس الجمال شيئاً آخر سوى النتيجة الناجمة عن اختراق الحدس أو الصورة المرسومة من طرف الفكر، أو بعبارة أخرى: «المظهر الحسّي للفكرة»، وإنّ على الفكرة أن تجعل نفسها بما هي كذلك جليّة(٢٠٩) وليس فقط أن تلمع مجرّد اللمعان محجوبة وراء المحسوس. ولهذا السبب في العمل الفني لا يتطابق «القوام»(٢١٠) مع «المضمون»(٢١١) تطابقاً تامّاً أبداً. إنّ القوام الروحي «يتلوّث» عبر الوسط الذي يبعث رنينه من خلاله، والذي هو بالنسبة إليه غير مناسب تماماً. ولهذا السبب فإنّ الروح، الذي يحضر بنفسه في صلب الفن، ليس هو «الروح الواضح العارف لذاته»، «بل الروح الملهَم المتحمّس(٢١٢)، الذي يلبس نقاب الإحساس والصورة، الذي تحته يكون المخيف(٢١٣)

(١٥٠) Hegel, Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), § 458, S/303.

(١٥١) Ebd., § 459, S. 303.

مستوراً»[١٥٢]. يحدث هذا عند «النهاية العليا» ـ عند الذروة الروحية، العينية، للنسق. أمّا ما يهمّ «النهاية الدنيا»(الأساس المنطقي)، فنحن نعرف أنّ pulchrum(٢١٤) (أي الجميل) هو الوحيد من كلّ المتعاليات(٢١٥) القديمة الذي لم يكن له أيّ مكان خاص به في كتاب **علم المنطق** (في حين أنّ ens، aliquid، unum، verum وbonum (٢١٦)قد كان لها مكانها على الدوام). وفي حين أنّ المنطق يعرض «مملكة الحقيقة»، «كما هي في ذاتها ولذاتها دون أيّ نقاب»[١٥٣]، فإنّ الفن (عرض أو تصوير الجمال) هو «بالأحرى الستار الذي يحجب الحقيقة، من حيث هو عرض لها»[١٥٤]. وإنّ نثر العالم(٢١٧) الهيغلي إنّما هدفه هو بالتحديد القضاء على هذه التخيّلات والتعتيمات.

ولكن أيّ معنى للمناظرة الفلسفية مع الفن؟ أوّلاً: وحده النظر الفلسفي يمكنه أن يحمل هذا «المخيف» إلى وضح النور، أن يكشف عن الشيء الذي يحتجب وراء شعور ما أو صورة ما. إنّ المخيف، متى أمكن له أن ينكشف، إنّما هو eo ipso شيء ما «مدجَّن» ومراقَب (وإن لم يكن منتصَراً عليه أبداً) ـ هو المعرفة عن العنصر الطبيعي (إذ ليس ثمّة معرفة طبيعية)، المعرفة عن الزمان وبالتالي أيضاً عن الوهن الخاص والموت الخاص؛ معرفة التضحية الواعية والطوعية، كما يتمّ عرضه بشكل مهيب بواسطة الدين، والذي يكون الفن فيه هو المدخل والسند. وهذا يتطابق مع القوام(٢١٨) المطلق (بمعنى: فيه يعترف الروحُ المتناهي بالروح اللّامتناهي ويكلّمه). وعلى ذلك فإنّ شكل عرضه لا يرضي بوجه ما هذا الاعتراف الروحي و[٣١٩] هذا الحوار، بسبب أنّه مردود إلى «شيء» طبيعي، محدوس بشكل حسّي. إنّ الفن ـ من حيث هو الحقيقة الأخيرة لكلّ شكل من التقنية ـ يمكن أن يُنظَر إليه بوصفه الخلق الذاتي الحرّ للإنسان، الذي لديه هو يتحرّر من الطبيعة في صلب الطبيعة ذاتها ويجعل هذه الأخيرة وسطاً للتناظر(٢١٩) الروحي وطريقاً إلى رفعه(٢٢٠)

---

(١٥٢) Hegel, *Philosophie des Geistes* (1805/06), GW 8, S. 279.

(١٥٣) Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch* (1832), HW 5, S. 44.

(١٥٤) Hegel, *Philosophie des Geistes* (1805/06), GW 8, S. 279.

الخاص من أجل تحرّر أعلى ـ هاهنا، حيث «وحده الروح المحض يوجد بالنسبة إلى الروح»(١٥٥). ولذلك يكمن مثال الفن في الشفافية التامة للعلامة أو الدال(٢٢١) (عند التشكّل الحسي) بالنظر إلى المدلول(٢٢٢)؛ وهو يقوم في الوقت نفسه ومن ناحية النظر نفسها، على الأمر القاضي بأنّ المدلول يخضع خضوعاً كاملاً لعلامة عينية (شيء ما، حقيق بنا أن نسمّيه رمزاً).

حتى إذا كان يمكن أن يظهر أنّه من الطبيعي أنّ هيغل قد بدأ في إلقاء دروسه حول الجماليات في هايدلبورغ ـ في مركز الرومانسية الكبرى(٢٢٣)، حيث كان يدرّس كرويزر(٢٢٤) و داهل(٢٢٥) ـ في صيف ١٨١٨، فإنّ هذه الدروس كان يجب على ذلك أن يتمّ تطويرها تدريجيّاً بشكل أوسع في السنوات البرلينية (دروس ١٨٢٠/١٨٢١، ١٨٢٣، ١٨٢٦ و ١٨٢٨/١٨٢٩). وانطلاقاً من هذه الموادّ جمع تلميذه هـ. ج. هوطو(٢٢٦) عملاً باهراً، أثار من جهة أخرى حماسة دائمة وطرح سؤالاً على جدول الأعمال (وليس الأكاديمية فقط)، موازياً للسؤال عن التاريخ ('نهاية التاريخ') وإن لم يكن قابلاً للحلّ كما هو الحال مع التاريخ، ألا وهو: مشكل نهاية الفن. وتنقسم الدروس إلى مقدمة وأبواب ثلاثة كبرى: «I ـ فكرة الجمال الفني أو المثال»؛ «II ـ في تطوير المثال نحو الأشكال الجزئية للجمال الفني» (الرمزية: غير الواعية، الجليلة، الواعية؛ الشكل الكلاسيكي للفن، و: الشكل الرومانسي للفن) و«III ـ نسق الفنون المفردة» (المعمار، النحت والفنون الرومانسية: الرسم، الموسيقى والشعر).

ما هو المعنى الكلي للعمل الفني؟ رفض هيغل مبدأ محاكاة الطبيعة، لأنّه سطحي وصوري بحت ـ فهل هو في كل الأحوال إلّا تقنية، تكمن قيمتها في «صحّة»(٢٢٧) المنتوج بالنسبة إلى الشيء المحكيّ من طرفه. وفضلاً عن ذلك هو قد سمح للضرورة بالاحتفاظ بهيئة خارجية ملائمة، لكنّه لم يتّخذ هذه الصفة «الطبيعيّة»(٢٢٨) بوصفها قاعدة للفن

---

(١٥٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1830), HW 10, S. 372.

ولا أخذ محاكاة العنصر الخارجي بوصفها غايته[١٥٦]. أمّا القطب المضادّ لهذه الكلاسيكية(٢٢٩) فإنّما تكوّنه التعبيريّة(٢٣٠) الحديثة، التي ترى غاية الفن في إثارة وجدان المشاهد، الذي يتمّ حثّه من أجل ذلك على البحث عن روح قريبة نسيبة عن طريق العمل الفني. وعلى ذلك فمن الجليّ أنّ المرء لا يعير أدنى انتباه في الميدان الهائل للمشاعر والعواطف إلى القوام الممكن للحقيقة في عمل فنّي ما كلّ شيء، أكثر الأشياء نبلاً مثلما أكثر الأشياء عاميّةً، هو جيّد كفاية لإثارة الوجدان، على نحو بحيث إنّه لا يوجد هنا أيّ مقياس آخر غير حدّة الانفعال: «شكل محض لكلّ نوع ممكن من المضمون والقوام(٢٣١)»[١٥٧].

وعلى الضدّ من ذلك فإنّ الغاية الجوهرية العليا للفن هي «أن يرفع النقاب عن الحقيقة في صورة التشكّل الفنّي المحسوس، وأن يعرض هذا التضادّ الذي تمّت مصالحته» [ما بين الوعي بالحرية من جهة والواقع الفعلي من جهة أخرى (ف.د.(٢٣٢))]، على نحو بحيث إنّه هو «بذلك يمتلك غايته النهائية في ذاته، في هذا العرض وذلك الرفع للنقاب ذاته. إذ إنّ الغايات الأخرى، من قبيل التلقين والتطهير والتحسين واكتساب المال والطموح إلى المجد والسؤدد لا تهمّ العمل الفني بما هو كذلك في شيء ولا تعيّن المفهوم الذي من شأنه»[١٥٨].

كلّ هذه الغايات الأخرى هي خاضعة لهذه الغاية العليا، التي يمكن أن توصف باعتبارها حدساً للعنصر الإلهي في شيء محسوس ـ ولكنّه حدس يهدف في سرّه إلى هدم استقلال الشيء «الطبيعي» وقيمته الخاصة. هذا الأمر هو بذلك مهمّة هامة للفن: أن ينفي المحسوس في المحسوس ذاته، كما في ضرب من الاستباق العيني للحرية، وإنّه من اليسير الآن أن نحرز أيّ مقياس سوف يستعمله هيغل بالنسبة إلى منظومته عن الفنون: التطهير التدريجي من كلّ حامل محسوس، حتى يبلغ المرء إلى حدّ الصوت المتمفصل للشعر، حيث يمنحنا الهواء «الميدان الأكثر شفافيّة».

---

(١٥٦) Hegel, *Ästhetik*. Hrsg. V. F. Bassenge, Bd. I, S. 51-55.

(١٥٧) Ebd., S. 57.

(١٥٨) Ebd., S. 64.

ولكن حتى مهمّة التحرير هذه من المحسوس في صلب المحسوس ذاته هي قد تمّ بعدُ إنجازها: إنّ العلامة (الاتفاقية) قد أزاحت الرمز (الطبيعي)؛ إنّ القوانين لم تعد الآن في حاجة إلى أيّ عرض أسطوري، من أجل أن يقع فكّ شفرتها بشكل مجازي: نحن نعيش في دولة قانونية حيث إنّ التربية وطاعة القانون هي حاضرة بعدُ على مستوى التفكير، من دون أن يكون ضرورياً اللجوء إلى ملكة الحسّ(٢٣٣) أو قوة المخيّلة. بذلك يمكن للفن أن يوجد أيضاً، ولكنّه فقد قدرته على أن يعبّر بشكل حدسيّ أو تخييليّ عن الألوهة التي تحكم شعباً ما:

«إنّ الفكر والتفكّر قد تجاوزا طور الفن الجميل.[. . .] إنَّ الفن لم يعد يحقّق ذلك النوع من الإشباع للحاجات الروحية، التي كانت العصور والشعوب الأقدم عهداً تبحث عنها فيه ولم تجدها فيه أبداً؛ ربّ إشباع هو، على الأقلّ من جهة الدين، متواشج مع الفن كأعمق ما يكون»[(١٥٩)].

هذا الأمر قد وجد مستقرّه في المفهوم. وحسب هيغل فإنّ مزاولة الجماليات (أو نقد الفن) إنّما له اليوم أكثر دلالة من مزاولة الخلق الفني.[٣٢٠] إنّ الفنّ هو بعدُ بالتعريف(٢٣٤) «شيء من الماضي» في ذاته أو لذاته هو على الدوام قد كان بعدُ، ذلك لأنّ حوامله (شيء محسوس، مادّي وفردي) هي بالنسبة إلى الفكر شيء ينتمي إلى الماضي. إنّ الفن هو دوماً، من ناحية الوقائع، شيء غير مباشر، انعكاسي(٢٣٥)، ينشأ عن شيء محدوس بشكل غير مباشر، هو يظلّ دوماً في خلفيّة هذا الانعكاس(٢٣٦). كلّ ما يظهر بطريقة «طبيعية»، هو يغرق بشكل لا مردّ له في الماضي. إنّ الحاضر ـ كما عرفنا ذلك من فلسفة التاريخ ـ هو أمر يخصّ الروح حصراً. وعلى ذلك فإنّ هذه الحدود والحواجز التي تقيّد الفن هي تضمن له دلالةً غير منتظرة من وجهة نظر أخرى. وفي الواقع فإنّ الفن هو ضروريّ جدّاً بالنسبة إلى التكوين التشكيلي للفرد، الذي لا يستطيع بعدُ أن يفكّر بشكل مجرّد، وذلك يعني بوصفه خطّاً أحمر بالنسبة إلى «الخلاص» التقني للطبيعة أو بوصفه أداة لترسيخ جذور الدولة في شعب ما.

---

(١٥٩) Ebd., S. ProductID21 f21 f.

إنّ تسييس الفن هو أمر ذو أهمّية على الخصوص في أوقات الأزمات والثورات؛ وهو يمكن أن ينتج عنه «انقلاب» مفاجئ في العلاقات، أي بالتحديد إضفاء طابع جماليّ على السياسة(٢٣٧)، كما يمكن التعرّف على ذلك في الظواهر الكليانية(٢٣٨) للقرن المنصرم ـ علينا هنا أن نفكّر في «الاشتراكية الموجودة واقعاً(٢٣٩)» أو في حرب الحكم النازي ضدّ «الفن المنحط»(٢٤٠)، حين وجد الفن نفسه منحرفاً بشكل مفاجئ إلى تصوّر للسياسة الكبرى بوصفها فرجة رائعة(٢٤١) ـ ومريعة ـ وتصوّر للزعيم(٢٤٢) بوصفه فنّاناً.

نحن نختم هنا أوّلاً مناقشة مشكل نهاية الفن في دلالته العليا والإلهية (وهيغل لا يتكلّم أبداً عن أيّ «موت للفن») ببعض كلمات هيغلية، تعبّر عن الخضوع التاريخي للفن تحت راية الدين، بحيث يكون الأوّل منهما ضرباً من السلف الغامض للثاني:

«إنّ الطريقة الحسية للوعي هي الطريقة الأقدم عهداً بالنسبة إلى البشر، ومن ثَمّ أيضاً كانت الأطوار الأولى من الدين نوعاً من دين الفنّ وتصويره الحسّي. وإنّما في دين الروح فقط تمّت معرفة الإله بوصفه روحاً بالطريقة العليا والموافقة للفكر، وبذلك تبيّن في الوقت نفسه أنّ تجلّي الحقيقة في شكل محسوس هو في حقيقته أمر غير مناسب للروح»[(١٦٠)].

وإنّ علينا الآن أن نخوض في الأشكال الجزئية الثلاثة للجميل، وقد قدّم هيغل عرضاً نقدياً للعصور الماضية منذ زمن طويل، تلك التي كانت تمارس فنّاً بدائيّاً، أو بعبارة أفضل: تمارس شيئاً ما قبل الفن(٢٤٣)، وذلك من أجل أن يتصدّى بشكل خفّي إلى الجوانب الرومانسية و«الكاثوليكية» التي كان لها تأثير لا جدال فيه على ذلك الصراع الحادّ الذي عرض الخلفية المحجوبة بهذا القدر أو ذاك من المناقشات الجمالية لهذا العصر. وقد ميّز هيغل، فيما يخصّ الشكل الرمزي، خمس مراحل، حشرها هوطو(٢٤٤) قليلاً أو كثيراً في الرسم الثلاثي المعروف: (١) الوحدة المباشرة للهيئة والدلالة، بمعنى للطبيعة والألوهة، طبقاً للحدس

---

(١٦٠) Ebd., S. 112.

قبل الرمزي الموجود في ديانة النور عند الفرس؛ (٢) التمثيل الخيالي(٢٤٥) للهندوس: وهو شيء ما قبل الفن، نقده هيغل بسبب طابعه الجامح، المسرف، الثمل، الموحش: هو حسب تصوّره ضرب من التأليه الشهواني للمحسوس؛ ومن وراء هذا النقد يدفعنا هيغل إلى التعرّف على الهدف الديني والسياسي، نعني مهاجمة الرومانسيين، من قبيل ج. غورس(٢٤٦) أو ف. شليغل(٢٤٧)، الذين استبدلوا النموذج الهَوَسي ـ اليوناني(٢٤٨) البائد بنحو من الدفاع عن القيمة الأصلية (القريبة من الوحي الأصلي (٢٤٩) البدائي) للعنصر السنسكريتي(٢٥٠) وشعوب الهندستان(٢٥١) ؛ (٣) التمثيل الرمزي (في صميمه) للمصريين القدامى من خلال تحويل المحسوس إلى لغز، يخفي معنى فوق المحسوس؛ (٤) الجلال(٢٥٢)، أكان قائماً على مذهب وحدة الوجود (كما لدى الشعراء الفرس المسلمين) أو مفارقاً (كما في الشعر العبراني)؛ و (٥) النزعة الرمزية الواعية المميّزة لروما والأزمنة الحديثة.

وفضلاً عن ذلك ينكشف لدى هيغل، في توافق بعيد المدى مع آراء كنط في **نقد ملكة الحكم**، وذلك في صلب نسق الفنون الذي ينقسم حسب الأمر المتواضَع عليه إلى خمسة عناوين (المعمار، النحت، الرسم، الموسيقى والشعر)، شيءٌ من الثنائيّة الصريحة: إنّ المعمار خاضع للرمز، في حين أنّ الشعر ـ مملكة الكلمة الواضحة والمضمون الغامض، العلامة المطهَّرة، التي تمكّن الروح من الكلام، حتى وإن كان أيضاً كلاماً لا يزال خاملاً ومن وراء الأمثال والمجازات ـ إنّما يقود اللغة إلى ميدان الجليل. يمكن أن يُفهَم الشعر بوصفه حموضة، تنهش العنصر الرمزيّ من الداخل. وما ينبغي تثبيته هو أنّ الثلاثية «معمار ـ نحت ـ فنون رومانسية» هي في أساسها أمر لا يمكن الدفاع عنه. وحسب التصوّر الهيغلي العام فإنّه قد ينبغي على المرء أن ينطلق من أنّ الرمزيّ (أكان هذا الرمزيّ غير واع أو جليلاً أو واعياً بشكل خطابي) يحيط بميدان الفن برمّته وبالتالي يجب أن لا يوضَع في البدايات بوصفه ضرباً من «ما قبل الفن». وذلك أنّ تعريف المثال بوصفه «ظهوراً محسوساً للفكرة» يتضمّن بعدُ فرقاً قطبياً لا يمكن تجاوزه ما بين الشكل والمضمون (ربّ فرق هو نمطيّ بالنسبة إلى نظرية الماهية، حيث يكون التفريق بين الماهية والمظهر أمراً ذا أهمّية). إمّا أنّه يقع تفضيل الشكل

(كما في الخيال الجامح للهندوس) أو أيضاً تفضيل المضمون [٣٢١](كما في الكلم الهزيل والمثير للخوف للمزامير اليهودية). بين الطرفين الأقصيين توجد بلا ريب تنويعات، من الفرس وديانة النور عندهم إلى حدّ الانحلال الواعي لكلّ أسلوب فنّي من ناحية الرومان الماكرين المستهترين (والإنسان الحديث غير المؤمن).

وفي كلّ الأحوال فإنّ الأمر المهمّ هو أنّ الفن الحقيقي بالنسبة إلى هيغل لا هو فنّ الشكل الرمزي (الذي يبقى بسبب الأخطاء وزيادة في المضمون على حافة الفن)، ولا هو فنّ الشكل الرومانسي في هيئته المنحطّة الحالية، الذي يذهب بشكل «كوميدي» إلى خارج حدود الفن ـ حتى ولو كان يدّعي فضلاً عن ذلك البقاء فيه ـ ، وذلك عبر اختراع مفزع(٢٥٣) لمضامين خاوية بقدر ما أنّ الأشكال المناسبة لها خيالية وعقيمة. أمّا الفنّ الوحيد الذي يعترف به هيغل بإطلاق فهو الفن اليوناني: فنّ الشكل الكلاسيكي. وهذا الشكل لا يقبل الاختزال إلى خطاطة رمزيّة، إلّا أنّه يوجد فيه توافق كامل بين الهيئة والدلالة، بين الطبيعة والروح. وقد يمكن للمرء أن يقول إنّ مفهوم المثال الفني والشكل الكلاسيكي هما شيء واحد بعينه، بحيث إنّ الفن الرمزي في جملته (بالمعنى الواسع، بما في ذلك الرومانسية) إنّما يبدو أقرب لأن يكون زائداً عن الحاجة. فإنّما في اليونان فقط رأى هيغل الوحدةَ المباشرة بين المفهوم والواقع الفعلي[١٦١]، ومثالَ الفنّ وفي الوقت نفسه العرضَ الأوّل للروح المطلق، وبوجه خاص أنّ الفنان الكلاسيكي لا يزرع فقط دلالةً في مادة في متناوله، بل هو يبثّ فيه كلّ الانفعال (٢٥٤) الذي يملأ صدره: القوى الإتيقية والدينية التي من أجلها يمكن أن يكون الفنان روحاً ذاتيّاً، والتي يعترف بها المتفرّج المؤمن (إنّ صورة(٢٥٥) المتفرج البسيط تنتمي إلى الانحطاط الهلينستي(٢٥٦) وقبل كل شيء إلى الحداثة) بوصفها شيئاً يتخلل كلّ مسامّ هذا الأرغوس ذي الألف عين(٢٥٧)، الذي هو العمل الفني.

هذا التوازن العجيب بين أطراف بهذه الكثرة إنّما ظهر، لو اتبعنا

---

(١٦١) Vgl. Ebd., S. 122 und 89.

هيغل، لدى شعب محدّد في وقت محدّد، بل وحدث بالفعل في عدد قليل من الأعمال الفنية الفريدة من نوعها. هل كان يجب أن يتوفّر هاهنا فقط تحالف ـ هو على كل حال عابر جدّاً ـ بين قوى الطبيعة وقوة الروح؟ هذا الحدث المدهش يجب أن يكون فضلاً عن ذلك أمراً لا يمكن تكراره: ليس ثمّة اليوم أيّة إمكانيّة لتجديد المثال اليوناني. فبواسطته لا يستطيع المرء أن يؤسّس أيّة دولة جديدة، فما بالك باستنباط ديانة جديدة، كما لا يزال مطلوباً في أقدم برنامج نسق [للمثالية الألمانية] لسنة ١٧٩٧. أمّا الأسباب الجيدة من أجل الاعتزال النهائي للهوس باليونان(٢٥٨) (ولكن من دون تعويض ذلك بضرب أثيري وأشدّ خطورة من الهوس بالهند(٢٥٩) (فإنّ المرء يعثر عليها ضمن إشارات هيغل حول مقولة نابليون بأنّ التراجيديا الفعلية إنّما تلعب اليوم في ساحة الوغى ومن خلال طلقات المدافع وعند الاقتضاء في السياسة أيضاً.

وعلى نحو براغماتي ومن دون صعوبات، ميّز هيغل الرمزيَّ، من حيث هو بحث (هو من جهة المفعول النهائي بلا جدوى) يهدف إلى التوازن ما بين الهيئة والدلالة، عن الكلاسيكيّ، من حيث هو عثورٌ(٢٦٠) سعيد على هذا التوافق الموضوعي ـ الذاتي (حيث تمنح الفردية الجوهرية نفسها للحدس الحسّي بشكل كامل)، ثمّ ميّز هذا الأخير عن الرومانسيّ، من حيث هو ترميم للوحدة الجميلة والهشّة ما بين المعنى الباطني والهيئة الخارجية؛ إنّ الرومانسيّ مدفوع بروحانيّة خارقة ـ خارقة بسبب أنّها بذلك وعلى نحو عنيد تجمّع وتفكّك المحسوس، بدل أن ترتفع، من خلال الطبيعة التي أخذت صبغة الآلة والتقنية، إلى مستوى الحوار الجدّي للأرواح. وحين أخذ هيغل في التحليل الملموس للعثور السعيد على مثل هذا التوافق المفاجئ، برزت للتوّ مشاكل ومفارقات على نحو لا مرد له. إنّ النحّات اليوناني يبحث في الحقيقة من خلال عمله عن «كيف يكون بعيداً عن كلّ حاجة إلى المتناهي»[١٦٢]. وعلى ذلك ففي أفضل الأحوال، يبلغ المرء إلى هذا عندما يتمّ تحويل المدلول تحويلاً تاماً إلى هيئة(٢٦١) جسمانية ودائمة، بمعنى في شيء متناهٍ(٢٦٢)، يجب على ذلك أن يكون

---

(١٦٢) Ebd., S. 466 und 356.

قد اضمحلّ في صلب الاشتغال الفنّي اضمحلالاً كاملاً. إنّ تصريح هيغل بأنّ الشيء يستمرّ، في حين أنّ كلّ «تبعيّة للطبيعة وكلّ حالة مرضية» قد تمّ نفيها، بحيث إنّ ما يبقى حصراً هو «خارجيّة لا شائبة فيها»[١٦٣]، ينبغي أن يظهر لنا في مظهر قول غير موفّق إلى حد كبير. إنّ الطبيعة التي هي فضلاً عن ذلك القاعدة المادية للعمل الفني، إنّما تكمن بالنسبة إلى هيغل في أنّها في داخلها هي عرضيّة(٢٦٣) وخارجة عن ذاته[١٦٤]. ومن جهة أخرى تخلّى هيغل صراحةً عن ضرورة اتفاق الفكرة المنطقية للحياة مع مثال الجمال؛ وهذا موقف صحيح: إذ كلّما حاول الفنان أن يحذف كلّ ما هو عرضيّ وخارجيّ في عمله (إلى حدّ المبتذل(٢٦٤) الخاوي للنزعة الهلينية(٢٦٥) أو للكلاسيكية الجديدة)، حتى يمكن للقوام الروحي أن يظهر سلطانه فيه، كلّما كان ينبغي عليه أن يزجّ بهذا القوام(٢٦٦) في مضمون(٢٦٧) يصعب عليه قياده.

هذا هو السبب الحقيقي والأعمق لأطروحة «نهاية الفن»، هذه النهاية ـ وهي نهاية لشيء هو في قراره لم يوجد قط ـ هي وثيقة الصلة مع المجيء الضروري للدين المطلق الموحى به، الذي فيه يقبل الإله الوحيد أن يُقتل من قِبل البشر، من أجل أن يستطيع الانبعاث من جديد بوصفه روحاً محضاً أكثر ومطلقاً أكثر[٣٢٢]. أليس هذا، في الظاهر على الأقلّ، هو الانتصار على الطبيعة وطابعها الخارجي؟ فإنّما لهذا السبب يتمّ تذكّر هذه التضحية في العشاء المقدس(٢٦٨)، الذي فيه يتمّ تدمير العنصر المادّي، أي الخبز والخمر، تدميراً فيزيائيّاً (الأكل الروحي(٢٦٩))، أثناء تلفّظ الكلمات الطقوسية. هنا تظهر كلّ طبيعيّة في لحظة ما شيئاً للزوال، وإنّما على هذا النحو فقط يتحوّل الإله إلى روح، من جهة ما ينضوي عنه «ثوبَه» الفرديّ، على نحو بحيث إنّه يحثّ كلّ البشر، الذين هم إخوته، على أن يفعلوا مثله، أي على أن يتعلّموا أنّ الأرض لم تعد صالحة للسكن، كما عبّر عن ذلك ريلكا(٢٧٠) في معنى عميق ولكن ملغّز.

---

(١٦٣) Ebd., S. ProductID465 f465 f.

(١٦٤) Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (1830), § 250; HW, S. 34.

بذلك استطاع هيغل، انطلاقاً من هذه الحداثة المسيحية، التي هي بالمعنى الحرفي مضادّة للطبيعة، أن يفسّر تجربة معيشة هي عادية بقدر ما هي غير منتظرة: «أنفاس العذاب ورائحتها، التي أحسّ بها رجال بارعون أمام الجمال الكامل الذي يبلغ إلى حدّ السحر في أصنام القدماء نفسها»(١٦٥). من أين تأتّت هذه الكآبة التي «ننسبها» إلى الرخام الكلاسيكي البارد؟ بالنسبة إلى الآلهة ذاتها، ليست الهيئة الخاصة وحلقاتها الخاصة حسب هيغل غير ملحق زائد عن الحاجة(١٦٦). أمّا بالنسبة إلينا، نحن قرّاء كتاب **المنطق**، فنحن أنفسنا لسنا الآلهة التي تشعر بهذا العذاب. نحن أنفسنا ننظر إلى هذه التماثيل كأنّما هي عتبة متحجّرة غير ممكنة ما بين المهمّة السطحية الباقية على مستوى الجلد وبين السكون الذي يخيّم على وجه الصورة(٢٧١) في ذاتها. نحن أناس الحداثة نمتلك عيناً إضافيّة: إنّها عين الوعي، التي بها نستطيع أن نفكّ شفرة قدر اليونان في سكينة المنحوتات اليونانية وأن نقرأه، نعني أفول طبيعة، هي على ذلك لا تستطيع لا أن تموت ولا أن يُضحّى بها، من أجل أنّها لا تبدي أيّة مقاومة، من أجل أنّها تتفادى كلّ صراع ولهذا السبب هي غير قادرة على استشعار الألم. بذلك ينبغي على التضحية أن تكون تضحية عليا: تضحية الروح المتناهي من أجل الروح اللّامتناهي على المذبح الطبيعي. إنّ الآلهة اليونانية القديمة لا يزعزعها شيء، كما يظلّ الرخام الذي في تماثيلها ثابتاً لا يتغيّر. هي لا تستطيع ولا يحقّ(٢٧٢) لها أن تموت، على الضدّ من الإله المسيحي، ولهذا السبب هي لا يمكنها أن تجرّب بهجة المصالحة. إنّه فقط عند عتبة المسيحية، في التراجيديا اليونانية الكبرى، أمكن التعرّف ببطء على هذا الاستعداد للتضحية لدى الأبطال. بيد أنّه بذلك قد تمّت إعادة صياغة قانون القوى الإتيقية(٢٧٣) التي لا «تتألّم» إلّا بالنيابة، مثلما يسمح روح العالم الذي يظل عندئذ سليماً بأن تُضحّي المصالح والحياة الفردية بنفسها.

ماذا تبقّى لنا عندئذ من بلاد اليونان؟ أو، وهو في الأساس الشيء

---

(١٦٥) Hegel, Ästhetik. Hrsg. V. F. Bassenge, Bd. I, S. 467 und 357.

(١٦٦) Vgl. Ebd.

نفسه: ماذا تبقّى لنا من الفن؟ من هذه البلاد التي هي غير قادرة على استشعار الألم الأقصى، غير قادرة حقّاً، أي روحيّاً، على الموت وعلى البعث ـ مثلما يقول «المسيح» الحصيف وبعيد الغور، الذي هو هيغل ـ ، من بلاد اليونان لم يبق لنا سوى أن نحتفظ بذكرى جمال قد فُقد إلى الأبد، جمال هو، حسب مقولات هيغل المنطقية، غير ممكن، وعلى ذلك هو يستمرّ في البقاء، تقريباً مثل وثن قديم(٢٧٤)؛ جمال عبثي، لم يعد له أيّ مكان في عالمنا وكذلك يجب أن لا يكون له من مكان، وذلك أنّه «لا شيء يمكن أبداً أن يكون ولا أن يصير أجمل»[١٦٧]. وعلى الأرجح كان يمكن لهيغل أن يقول في نفسه، عند إملاء هذه الكلمات، «بفضل الله»، بفضل الإله ـ الإنسان، بفضل المصلوب، الذي عاد بعدُ إلينا والذي يعود إلينا من جديد، من دون أن يكون علينا أن ننتظر الرجعة الثانية، ولكن الذي لم يعد يعود بوصفه إنساناً ـ بوصفه فرداً ـ بل منذ الآن بوصفه روحاً.

هذا يمكن أن يكون المفتاح كي نفهم الكآبة والوجيعة التي لا بدّ من أن يستشعرها تقريباً بشكل اضطراري كلّ قارئ لدرس الجماليات. هل فشل الفن هو بالفعل إخفاقُ روحٍ ما، هو غير قادر على أن يمتحن الألم والتضحية بشكل جدّي؟ أليس هو بالأحرى الروح الحديث الذي يشعر بشكل خانق أنّه بفقدان هذا الموضع العبثي «بلاد يونان»، الذي يحلم به، والذي اخترعه من أجل مواساة الضمير المعذّب الذي يؤنّبه، هو قد فقد أيضاً الإمكانية الأخيرة لأنْ يشعر بنفسه بوصفه فرداً وفي الوقت نفسه بوصفه دماً وناراً، طبيعةً وروحاً؟ إنّ الفرد الذي طوعاً وكرهاً(٢٧٥)عرّض نفسه للتفتّت الآلي والطقوسي للمجتمع الحديث، والذي اقتسم وظائفه على مدى القطاعات المختلفة للروح الموضوعي، إنّما يحاول من دون شكّ أن ينقذ حميميّةً(٢٧٦) خارجيّة،أو، كما يقول هيغل في نحو من المفارقة، «خارجيّةً لا تشوبها شائبة»، وتحديداً كما لو كان الكائن الخارجي غير مرتبط قبلُ بشائبة ما. هل يعني ذلك أنّ الفن، الذي هو على هذا النحو «غير منطقي» بقدر ما هو «طبيعي» وضروري جدّاً»، هو

---

(١٦٧) Vgl. Ebd.

لدى هيغل تعويض عن الوضع العامّي(٢٧٧)، الرأسمالي والبورجوازي للعالم، الذي لا يمكن أمامه حتى لفيلسوفنا الجليدي تفادي أن يفوته النواح «الرومانسي» الوحيد على الأرجح الذي يمكننا أن نسمعه لديه؟

«إنّ المصلحة في وجود هكذا كلّية فرديّة ووجود استقلالية حيّة فعليّة، والأهمّية التي تكتسيها بالنسبة إلينا هو أمر لن نتخلى عنه ولا يمكننا أن نتخلى عنه، حتى ولو كان بمقدورنا أن نتعرّف إلى الطابع الجوهري والمتطوّر للظروف في نطاق الحياة السياسية والمدنية المنظّمة، بوصفه أمراً على قدر من المنفعة والمعقولية»(١٦٨).

هذا ما كتبه هيغل حين كان يكتب عن عصر الأبطال، الذي هو في الحقيقة لم يوجد أبداً [٣٢٣]، عصر ضمنه يشكّل الأبطال، من جهة ما هم تماثيل حيّة متناغمة مع ذاتها، هويةً جوهرية فعلية ومن خلال أفعالهم البطولية هم يحقّقون الكونيّة التي تشتعل في صدورهم ـ كما كتب على هذا النحو عن ضرورة التمسّك بهذه الأعمال البطولية في الأدب بغرض تكوين الشبيبة (أو اختراعها؟)، وذلك كنحو من التكريم الأخير لما لم يعد يمكن لأحدٍ أن يستطيعه مرة أخرى.

فيليكس ديوك

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Esser, Andrea. (ed.). *Autonomie der Kunst?: Zur Aktualitavon Kants A.* Mit Beitravon Wolfgang Bartuschat [et al.]. Berlin: Akademie Verlag, 1995.

Franzini, Elio. *Estetica e filosofia dell'arte.* Milano: [n. pb.] 1999.

Giglioti, G. «Il rispetto di un tulipano: Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà.» *Rivista di storia della filosofia*: vol. 50, no. 1, 2001.

Kulenkampff, Jens (ed.). *Materialien zu Kants «Kritik der Urteilskraft».* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974.

---

(١٦٨) Ebd., S. 194.

McCloskey, Mary A. *Kant's Aesthetic*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press, 1987.

Parret, Herman (ed.) *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998.

Poggi, Stefano. *Il genio e l'unità della natura: La Scienza della Germania romantica (1790-1830)*. Bologna: Il Mulino, 2000.

Recki, Birgit. *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 2001.

Scaravelli, L. *Scritti kantiani*. Firenze: La Nuova Italia, 1968. (Opere; Bd. 2)

Spremberg, Heinz. *Zur Aktualität der Ästhetik Immanuel Kants: Ein Versuch zu Kants ästhetischer Urteilstheorie mit Blick auf Wittgenstein und Sibley*. Frankfurt A. M.; Berlin: P. Lang, 1999.

Teichert, Dieter. *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft: Ein einführender Kommentar*. Paderborn: F. Schöningh, 1992.

Vossenkuhl, W. «Schönheit als Symbol der Sittlichkeit. Über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant.» *Philosophisches Jahrbuch*: vol. 99, no. 1, 1992.

حول شلنغ

Barth, Bernhard. *Schellings Philosophie Der Kunst: Göttliche Imagination Und asthetische Einbildungskraft*. Freiburg; München: K. Alber, 1991.

Beierwaltes, W. «Einleitung.» in: F. W. J. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*. Stuttgart: Reclam, 1982.

Hennigfeld, Jochem. *Mythos und Poesie: Interpretationen zu Schellings Philosophie der Kunst und Philosophie der Mythologie*. Meisenheim; Glan: Hain, 1973.

Jähnig, Dieter. Schelling: Die Kunst in der Philosophie. [Pfullingen]: Neske [1966]. 2 vols.

Vol. 1: *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*.

Vol. 2: *Die Wahrheitsfunktion der Kunst*.

Jaeschke, Walter (ed.) *Der Streit u die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hamburg: Meiner, 1999.

Knatz, Lothar. *Geschichte-Kunst-Mythos: Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*. Würzburg: Konigshausen and Neumann, 1999.

Lypp, Bernhard. *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft; zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus*. [Frankfurt am Main]: Suhrkamp, [1972]

Schneider, Wolfgang. *Ästhetischeontologie: Schellings Weg des Denkens zur Identita*. Frankfurt am Main; Bern: P. Lang, 1983. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie; Bd. 104)

Sziborsky, Lucia. «Einleitung.» in: F. W. J. Schelling, *Über das Verhader bildenden Künste zu der Natur*. Edited by Lucia Sziborsky. Hamburg: Meiner, 1983. (Philosophische Bibliothek; Bd. 344)

Wanning, Berbeli. *Konstruktion und Geschichte: Das Identitätssystem als Grundlage der Kunstphilosophie bei F. W. J. Schelling*. Frankfurt am Main: Haag and Herchen, 1988.

حول هيغل

Bradl, Marschall. *Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel*. München: Fink Verlag, 1998.

Bras, Gérard. *Hegel et l'art*. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

De Vos, L. «Das Ideal: Anmerkungen zum spekulativen Begriff des Schönen.» in: Andreas Arndt, Karol Bal und Henning Ottmann, eds., *Hegels Ästhetik: Die Kunst der Politik - Die Politik der Kunst*. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

Duque, Felix. «Die Rolle der Vernunft in der symbolischen Kunstform bei Hegel.» *Hegel Studien*: vol. 34, 1999.

Gethmann-Siefert, Annemarie. *Die Funktion der Kunst in der Geschichte: Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*. Bonn: Bouvier, 1984. (Hegel-Studien; Beiheft 25)

Gethmann-Siefert, Annemarie. Hegels These vom Ende der Kunst und der «Klassizismus» der Ästhetik.» *Hegel-Studien*: vol. 19, 1984.

Gethmann-Siefert, Annemarie und Otto Pöggeler (eds.). *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*. Bonn: Bouvier, 1986. (Hegel-Studien. Beiheft; 27)

Haas, Bruno. Die freie Kunst: Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiösen. Berlin: Duncker und Humblotm, 2003.

Helferich, Christoph. *Kunst und Subjektivität in Hegels Ästhetik*. Kronberg: Cornelsen Vlg Scriptor, 1976.

Henrich, Dieter. *Fixpunkte: Abhandlungen Und Essays Zur Theorie Der Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.

Kaminsky, Jack. *Hegel on Art: An Interpretation of Hegel's Aesthetics*. Albany, NY: State University of New York, 1962.

Paetzold, Heinz. *Ästhetik des deutschen Idealismus: Zur Idee Ästhetischer Rationalitabei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer*. Wiesbaden: F. Steiner, 1983.

Peres, Constanze. *Die Struktur der Kunst in Hegels Ästhetik*. Bonn: Bouvier, 1983. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und PaBd. 178)

Schüttauf, Konrad. *Die Kunst und die bildenden Künste: Eine Auseinandersetzung mit Hegels Ästhetik*. Bonn: Bouvier, 1984. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik; Bd. 186)

تعليقات المترجم

(وهي مشار إليها في صلب النص بأرقام موضوعة بين قوسين)

(١) «Ästhetik»

(٢) Aisthesis

(٣) Wolff

(٤) *Aesthetica*

(٥) باللاتيني في النص الألماني: *cognitio rationalis*

(٦) die Sinnlichkeit. بالمعنى الحرفي هي «المحسوسية» في تناظر مع «المعقولية».

(٧) der rationalistische Sensualismus

(٨) the Sublime

(٩) *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful.*

(١٠) das Erhabene

(١١) Erhabenheit

(١٢) der Irokesische *Sachem*. ـ أصل العبارة تعود إلى ثقافة هنود أمريكا: بالإنكليزية «*the Iroquois*» لفظة تشير إلى اتحاد مكوّن من خمس قبائل من الهنود الحمر كانت تسكن في الأصل الجزء الشمالي من مدينة نيويورك. و«*sachem*» لفظة تعني «القائد في زمن السلم» وهو قائد بالوراثة وقائد أخلاقي فقط وليس له سلطة قسرية. وهو يختلف عن القائد في زمن الحرب الذي يمكن انتخابه من خارج القبيلة.

(١٣) das Angenehme

(١٤) das Wohlgefallen

(١٥) das Gemüt. لفظة متعددة المعاني، تشمل دلالات الوجدان والقلب والعاطفة والبال والنفس ولكن أيضاً العقل والروح..

(١٦) affizieren. التأثّر في معنى التعرّض لأثر أو إصابة بشيء ما.

(١٧) Sinnlichkeit

(١٨) Erkenntnis und Wissen

(١٩) bestimmend. لفظ يستعمله كنط للإشارة إلى السلوك النظري المنتج للمعرفة الموضوعية: المعيِّن للظواهر حسب قوانين الضرورة الطبيعية.

(٢٠) mitteilungsfähig

(٢١) Korrelat

(٢٢) لفظ هو في أصله (داخل مدوّنة كنط) بخطّ مائل.

(٢٣) - das Object

(٢٤) die Normalidee. ـ فكرة المعتاد أو المألوف أو القياسي أو الطبيعي.. أو الفكرة المعيار أو المعيارية.

(٢٥) Polyklets Doriphorus

(٢٦) Myrons Kuh

(٢٧) Beispiel

(٢٨) «Sollen»

(٢٩) Gemüt

(٣٠) das Erhabene . في معنى المنظر «العظيم» والشعور «السامي» والفكرة «الجليلة» والأسلوب «الرفيع»...

(٣١) Bestimmung

(٣٢) Sinnlichkeit

(٣٣) في معنى : جلالة الله.

(٣٤) erhaben . يستثمر كنط هنا المعنى الأصلي للفظ الألماني.

(٣٥) Schätzung

(٣٦) *opinio communis*

(٣٧) ein Kopf

(٣٨) die Gebärde . في معنى الإيماءة أو الإشارة باليد.

(٣٩) das Schema

(٤٠) disputieren

(٤١) Das Substrat

(٤٢) das Gemüth

(٤٣) Heteronomie

(٤٤) Versinnlichung

(٤٥) Sinnlichkeit

(٤٦) *Morgenblatt für gebildete Stände*

(٤٧) صورة أو سكة تُسكّ تشير إلى ضريبة تُدفع للدولة.

(٤٨) *die Gräfin. Der Graf* هو لقب شرف ألماني مثل «الكونت» عند الفرنسيين.

(٤٩) die Gräfin von Montgelas

(٥٠) Johann Peter von Langer

(٥١) *Allgemeine Zeitung*. الجريدة العامة أو المشتركة أو الجمهورية. . .

(٥٢) Jähnig

(٥٣) Schneider

(٥٤) Barth

(٥٥) Beierwaltes

(٥٦) Marquard

(٥٧) Ästhetisierung. عملية فرض الطابع الاستطيقي على الفن أو اعتبار الفن ظاهرةً استطيقيةً أو ردّ الفن إلى الاستطيقا.

(٥٨) Entmythologisierung

(٥٩) Entübelung

(٦٠) das Subjektive

(٦١) das Bewusstlose

(٦٢) das Bewusste

(٦٣) reflektieren. ـ علينا أن نضع في الاعتبار أن هذا اللفظ يحتمل أيضاً المعنى البصري للانعكاس: **التفكّر** بوصفه ضرباً من **انعكاس** الوعي على **نفسه**.

(٦٤) Vergegenständlichung

(٦٥) vergegenständlicht sich. تتخذ شكل الموضوع أو تصبح موضوعاً أو تنظر إلى ذاتها بوصفها موضوعاً.

(٦٦) das Angeschaute

(٦٧) das Identische. المطابق أو الذي هو هو.

(٦٨) *Techne*. الأغلب أن اللفظ مذكور هنا عن اليوناني.

(٦٩) die *Poesie*

(٧٠) Paul Klee

(٧١) *Unendlichkeit*

(٧٢) Erhabenheit. في معاني السموّ والجلال والإبداع. . .

(٧٣) reflektiert . هذا اللفظ يحتمل المعنيين.

(٧٤) reflektierbar

(٧٥) ـ die Odyssee des Geistes . ـ هو وشاح إزيس، من ألوهة سايس (*Saïs*).

(٧٦) Phantaisie

(٧٧) der Widerschein

(٧٨) ein Indefferenzpunkt

(٧٩) der Potenz . القوة الدافعة بالمعنى الكهربائي أو الأسّ بالمعنى الرياضي.

(٨٠) Totalität

(٨١) Potenzen

(٨٢) Potenz

(٨٣) Potenzen

(٨٤) epochal

(٨٥) Erhabenheit

(٨٦) allegorisch

(٨٧) ideell

(٨٨) Allegorie

(٨٩) Erhabenheit

(٩٠) *Subsumtion*

(٩١) Universalität

(٩٢) Sulzer

(٩٣) gebildet

(٩٤) die Anmut

(٩٥) das *Universum*

(٩٦) *Potenz*

(٩٧) *stattfinden* . من الواضح أن شلنغ يستثمر بنية الفعل الألماني

الذي يعني في العام «وقع» و«حدث»، ولكن بالمعنى الحرفي هو يعني «وجد بدلاً» أو استعاض عن شيء بشيء.

(٩٨) der Reflex

(٩٩) die *Plastik*

(١٠٠) ist = Idee

(١٠١) Winckelmann

(١٠٢) werktätig

(١٠٣) das Vorbild

(١٠٤) باللاتينية في النص: *natura naturata*

(١٠٥) باللاتينية في النص: *natura naturans*

(١٠٦) F. Schlegel

(١٠٧) Individuation

(١٠٨) transzendieren

(١٠٩) vernichten

(١١٠) die Niobe. اسم ربة يونانية جميلة وملكة طيبة الأسطورية في الميثولوجيا اليونانية.

(١١١) Michelangelo

(١١٢) Correggio

(١١٣) Tizian

(١١٤) Raphael

(١١٥) Sinn

(١١٦) das Wesen

(١١٧) Seyn

(١١٨) F. Tieck

(١١٩) Schiller

(١٢٠) *Faust*

(١٢١) Heinrich Heine

(١٢٢) *Reisebildern*

(١٢٣) August von Platen . ـ شاعر غنائي ألماني (١٧٩٦ ـ ١٨٣٥).

(١٢٤) *Epikureich Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens.*

(١٢٥) *Musenalmanach für das Jahr 1802* . ـ في معنى التقويم الفلكي، والموزية *(die Muse)* هي إحدى ربات الفن في الميثولوجيا اليونانية. والأغلب أن كلمة «der Almanach» هي من أصل عربي وتعود إلى كلمة «المناخ»، مأخوذة هنا في معنى التقويم أو الرزنامة.

(١٢٦) Bonaventura.

(١٢٧) die Dresdener Gemäldegalerie

(١٢٨) P. O. Runge.

(١٢٩) Steffens

(١٣٠) Lothar Knatz

(١٣١) etatistisch . ربما نسبة إلى «Etatismus» (تغليب «نزعة الدولة»).

(١٣٢) der Gehalt

(١٣٣) dinglich

(١٣٤) das Dingliche

(١٣٥) der Inhalt

(١٣٦) sich entäussern . ـ بالمعنى القانوني: تنازل عن حقه تنازلاً تاماً. والقصد هو الاستلاب أو الاغتراب.

(١٣٧) aufgehoben

(١٣٨) Plastizität

(١٣٩) Allegorie

(١٤٠) antithetisch

(١٤١) Melodie

(١٤٢) Harmonie

(١٤٣) bukolisch . شعر ريفي أو متعلق بالرعاة.

(١٤٤) betrachten

(١٤٥) Gemeinschaft . جماعة أو أمّة.

(١٤٦) «bei uns»

(١٤٧) vergegenwärtigt sich

(١٤٨) Entäusserung

(١٤٩) das «Wir»

(١٥٠) der Abstieg

(١٥١) die *Kraft*

(١٥٢) beseelen

(١٥٣) Einsicht

(١٥٤) «Lichtwesen»

(١٥٥) das «Wesen»

(١٥٦) pantheistisch

(١٥٧) der Werkmeister

(١٥٨) der «Demiurg» . من اليوناني «*dêmiourgos*» ـ أي «المهندس المعماري». وهو اسم أطلقه الأفلاطونيون على الإله الصانع للعالم.

(١٥٩) «Äusser/Inner»

(١٦٠) «Ässerung»

(١٦١) باليوناني ومعنى اللفظ «*energeia*» ـ «قوة قيد الفعل» أو «ما هو بالفعل».

(١٦٢) *reflexiv* . هو تفكّر في شكل انعكاس باطني للوعي على نفسه.

(١٦٣) äusserlich

(١٦٤) das «Fleisch»

(١٦٥) der *Körper*

(١٦٦) *Das 'Selbst'*

(١٦٧) *Selbstzerstörung*

(١٦٨) sie

(١٦٩) الوعي.

(١٧٠) anthromorpher . من اليوناني: «anthropos» (إنسان) و«morphê» (الشكل أو الصورة). وفي المصطلح العربي الكلاسيكي: القول بالتشبيه.

(١٧١) phytozoomorphisch . لفظ مركّب من: «phyto» (من اليوناني phuton أي النبات) و«zoo» (من اليوناني zôon أي الحيوان) و«morphisch» (من اليوناني morphê أي الشكل أو الصورة).

(١٧٢) das Bild

(١٧٣) anthropomorph

(١٧٤) Stilisierung

(١٧٥) باللاتيني في النص: *verbum interius*

(١٧٦) باللاتيني في النص: *verbum prolatum*

(١٧٧) der Bacchische Wein . نسبة إلى إله الخمر عند اليونان، باخوس (*Bacchus*).

(١٧٨) das Orakel

(١٧٩) der *Kultus*

(١٨٠) «Säkularisierung»

(١٨١) Pantheon . مجمع الآلهة عند اليونان.

(١٨٢) attisch . أصل اللفظ اليوناني هو «attikos» ـ ما هو منسوب إلى أتيكا، إلى أثينا والأثينيين.

(١٨٣) das 'Selbst'

(١٨٤) ـ Pathos . باليوناني: انفعال، هوى، شعور.

(١٨٥) der Schauspieler

(١٨٦) repräsentiert

(١٨٧) ما بين المعقّفين هو إضافة من كاتب هذا الفصل عن هيغل، ورمز إلى اسمه بحرفي «ف. د.» أي فيليكس ديوك (Félix Duque).

(١٨٨) die offenbare Religion ليس الدين «المنزّل» أو «الموحى به» (geoffenbarte Religion) الذي لا يزال ينطوي على طابع غيبي أو سرّي أو غير مفهوم، بل الدين الواضح، البيّن، الصريح.

(١٨٩) das Subjekt

(١٩٠) Sitte

(١٩١) Leiblichkeit

(١٩٢) Einzelheit

(١٩٣) Bild

(١٩٤) *Gemachtes*

(١٩٥) *Besonderheit*

(١٩٦) ein Pathos

(١٩٧) Arbeiten

(١٩٨) der Meister

(١٩٩) *Erhabenheit*

(٢٠٠) Innigkeit

(٢٠١) weltlich

(٢٠٢) einheimisch

(٢٠٣) ein Jenseits

(٢٠٤) *andächtig*

(٢٠٥) Talismane

(٢٠٦) Sinnlichkeit

(٢٠٧) das *Offenbaren*

(٢٠٨) *Disseits und Jenseits* ـ بالمعنى الطوبيقي: من هذه الناحية ومن تلك الناحية الأخرى. لكنّ المصطلحين لهما معنى ديني: هو «الدنيا» و«الآخرة».

(٢٠٩) *offenbar machen*

(٢١٠) der «Gehalt»

(٢١١) der «Inhat»

(٢١٢) der *begeisterte Geist*

(٢١٣) das Fuchtbare

(٢١٤) القصد هو المصطلح اللاتيني «pulchrum» إلى جانب بقية أعضاء المعجم المدرسي الأوروبي (*ens*/ الموجود، *unum*/ الواحد، *bonum*/ الخير، . . .).

(٢١٥) die Transzendentale

(٢١٦) ens، *aliquid*، *unum*، *verum* و*bonum* هي مصطلحات لاتينية تشير توالياً إلى: موجود، شيء ما، واحد، حق، خير.

(٢١٧) die *Prosa der Welt*

(٢١٨) Gehalt

(٢١٩) Korresondenz

(٢٢٠) Aufhebung

(٢٢١) Signifikant

(٢٢٢) Signifikat

(٢٢٣) *Hochromantik*

(٢٢٤) Creuzer

(٢٢٥) Dahl

(٢٢٦) H. G. Hotho

(٢٢٧) «Richtigkeit»

(٢٢٨) «Natürlichkeit»

(٢٢٩) die Klassik

(٢٣٠) *Expressivität*

(٢٣١) Des Inhalts und Gehalts

(٢٣٢) إضافة من المؤلف وليس كلام هيغل.

(٢٣٣) Sinnlichkeit

(٢٣٤) باللاتيني في النص: *per definitionem*.

(٢٣٥) *Reflexives* بالمصطلح المنطقي هو «تفكّريّ» ولكنّ الأغلب أن هيغل يقصد هنا المعنى الأصلي أي المعنى البصري من قبيل انعكاس الضوء.

(٢٣٦) Reflexion

(٢٣٧) *Ästhethisierung der Politik* ـ لهذه العبارة دلالة نقدية خطيرة جدّاً وليس لها دلالة جمالية بالمعنى الإيجابي. مزاولة السياسة كعمل فنّي أمر يؤدي إلى كوارث أخلاقية، لأنّه يعطّل المعايير القانونية ويسقط الحاجة إلى العدل.

(٢٣٨) totalitarisch شمولية.

(٢٣٩) «realexistierend»

(٢٤٠) die «entartete Kunst» بالمعنى الحرفي: الذي فسد نوعه.

(٢٤١) erhaben

(٢٤٢) der Führer

(٢٤٣) eine Vorkunst

(٢٤٤) Hotho

(٢٤٥) *phantastisch*

(٢٤٦) J. Görres

(٢٤٧) Fr. Schlegel

(٢٤٨) ـ graechomanisch

(٢٤٩) *Uroffenbarung*

(٢٥٠) Sanskrit

(٢٥١) Industal

(٢٥٢) die *Erhabenheit*

(٢٥٣) teratologisch

(٢٥٤) das *pathos*

(٢٥٥) die Figur

(٢٥٦) hellenistisch

(٢٥٧) *Argos* اسم راع للبقر في الميثولوجيا اليونانية، له ألف عين، يسهر في السماء على مراقبة كوكبات الدب الأكبر والدب الأصغر.

(٢٥٨) *Graechomanie*

(٢٥٩) *Indomanie*

(٢٦٠) *Finden* عثر عثوراً على الشيء ووجد الشيء وجداناً.

(٢٦١) Figur

(٢٦٢) *Endliches*

(٢٦٣) kontingent

(٢٦٤) der *Kitsch*

(٢٦٥) Hellenismus

(٢٦٦) Gehalt

(٢٦٧) Inhalt

(٢٦٨) Eucharistie العشاء الرباني أو القربان المقدس، ـ احتفال المسيحيين بموت المسيح وانبعاثه، من خلال اقتسام الخبز والخمر كرمزين إلى جسد المسيح ودمه. وهو تذكير بالعشاء الذي تناوله المسيح بصحبة تلاميذه عشيّة آلامه (لوقا ٢٢:١٩؛ ومتى ٢٦:٢٦، ومرقس ١٤:٢٢...).

(٢٦٩) باللاتيني في النص: *manducatio spiritualis.*

(٢٧٠) Rilke

(٢٧١) Figur

(٢٧٢) *dürfen*

(٢٧٣) ethisch

(٢٧٤) ein *Fetisch*

(٢٧٥) باللاتيني في النص: *volens nolens*.

(٢٧٦) *Intimität*

(٢٧٧) prosaïsch

الفصل الحادي عشر

الإسهام الفلسفي للرومانسية الألمانية المبكرة (الأولى) ولهلدرلين (ص ٣٢٦)

ص ٣٢٦ ـ ٣٥٢

الثلاثاء ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠

استُعمل مفهوم «الرومانسية المبكرة» لأداء وظيفة تنظيمية من طبيعة تاريخية روحية لتمييز تيار ثري التأثير في الحياة الثقافية الألمانية خلال نهاية القرن الثامن عشر. ومن بين المنتسبين إلى الحلقة الضيقة للرومانسية الباكرة يعد في المقام الأول الأَخَوان أوغست فيلهلم (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥) وفريدريش (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩) شليغل. ومعهما صاحبة العمر كارولين ميكائيل (١٧٦٣ ـ ١٨٠٩) التي تزوجت أولاً أوغست فيلهلم، ثم لاحقاً فريدريش شليغل، جوزف شلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤)، ودوروتيا فايت (١٧٦٤ ـ ١٨٣٩) أخت موسى بن مندل التي جمع الزواج بينها وبين فريدريش شليغل. كما ينتسب إلى هذه الحلقة التي اجتمع أفرادها في يينا في النصف الثاني من عقد ١٧٩٠ فريدريش فون هاردنبرغ الذي اختار نوفاليس اسماً تنكرياً (١٧٧٢ ـ ١٨٠١)، ولودفش تيك (١٧٧٣ ـ ١٨٥٣) وفيلهلم هاينرش فاكنرودر (١٧٧٣ ـ ١٧٩٨) وأوغست لوغفش هولزن (١٧٦٥ ـ ١٨١٠). ويعدّ فريدريش دانيال أرنست شلايرماخر (١٧٦٨ ـ

١٨٣٤)، في فترة الرومانسية الباكرة هذه، من محيط هذه الحلقة المقرّب باعتباره محاوراً دائماً وصديقاً حميماً لأعضائها. وعلى أساس الكثير من التوازي المضموني مع (فكر هذه الحلقة) فإن عمل فريدريش هلدرلن (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣) غالباً ما تمّت مقارنته مع الرومانسية الباكرة لحلقة يينا بل وأُوِّل حتى شكّلا من الفكر الرومانسي الباكر. لكن هلدرلن إذا ما استثنينا بعض لقاء اتفاقي مع نوفاليس ليس له في الحقيقة أي اتصال مباشر مع حلقة شليغل. لكنه من دون شك كان ذا صلة مع أشخاص من محيط الحلقة، مثل: فيشته ونيتهمر وشلنغ.

إن رومانسية يينا الباكرة هذه التي تمتد لمدة زمنية قصيرة مدة نصف عقد تقريباً يحدّدها نزول الأخوين شليغل في يينا سنة ١٧٩٦ و١٨٠٠ خلال توقف مجلة **أَثَنُويمْ** التي أسّسها الأخوان شليغل سنة ١٧٩٨ أداة نشر توقفها عند موت نوفاليس سنة ١٨٠١ وسنة ١٨٠٢ بسبب انتقال فريدريش شليغل إلى باريس.

وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار خاصيةً مضمونيةً مميزةً للفلسفة الرومانسية الباكرة وهي أنها احتوت حتى في هذه الفترة الوجيزة على طموحات مختلفة وتراكمت فيها التأثيرات وتغيّرات المواقف عند المؤلفين الأفراد. وينبغي أن يتعلّق الأمر هنا بالمساهمة الفلسفية الصريحة للرومانسية الباكرة. لذلك فنظرنا سيتوجه إلى أولئك الرومانسيين الأوائل الذي عبروا بأنفسهم عن طموحاتهم الفلسفية وتركوا مصنفاً بعدهم يعتمد عليه أساساً عرضنا هذا. ولا يشمل القصد بالمصنف هنا الأعمال الشعرية ذات المضمون الفلسفي المضمر وخاصةً عند هلدرلن ونوفاليس.

إن الفلاسفة الرومانسيين الأوائل الذين نعالج فكرهم هنا لهم الفلسفة الخاصة التي اعتبرت مثالية. أما أي نوع من المثالية الممثّلة في كل حالة فذلك ما ينبغي أن نستقصيه بالتفصيل. كما إن ضمّ الأشخاص المعينين تحت مسمّى الرومانسية الأولى ليس بالأمر ذي الدلالة البينة وهو يرتهن بمقدار ضبط الإطار (تضييقاً أو توسيعاً) كما في حالة هلدرلن أو شلنغ اللذين يتنزلان بين الرومانسية الأولى وهيغل. وبمنظور معين يمكن أن يعتبر فيشته نفسه (بسبب تحديده لوظيفة الخيال ونظرية التوق

اللامتناهي) وهيغل الباكر (مصنفاته الدينية الأولى) من الرومانسيين الأوائل. كما إن برنامج النسق الأقدم للمثالية الألمانية الذي يوجد بخط هيغل والذي من المحبذ أن يُعتبر منتجاً فكرياً مشتركاً بين هيغل وشلنغ وهلدرلن يشير إلى موازيات مضمونية مع الرومانسية الأولى. واستناداً إلى هذه الأمثلة فإنه من المفهوم أن يكون التمييز الداخلي خلال الفترة المسماة بالفلسفة الألمانية الكلاسيكية أي المثالية الألمانية بين الفلسفة المتعالية والرومانسية والمثالية المطلقة... إلخ، هي في الحقيقة التمييزات التي قامت بها الأطراف ذات الصلة حتى يبرزوا نوعية مواقفهم الفلسفية. لكنها تفقد حدة الفروق بينهم بفضل المشتركات المضمونية والتلقي المتبادل ولا يمكن أن تكون إلا أبنيةً مساعدة تمكن من تحديد توجه أول غير دقيق.

سنشير في ما يلي الوجوه المميزة للتفلسف الرومانسي الباكر وجوهه التي تحمل في الحقيقة من جهة مثاليته الفلسفية ولكنها بذلك تتحدّد بما يفصلها عن أشكال أخرى من المثالية هي التي تكوِّن التوجه الفلسفي النوعي لهذه الرومانسية. وسيكون التركيز في ذلك خاصةً على الفلسفة التي وضعها فريدريش شليغل ليس لكونه فحسب قد ترك أكثر كتب الرومانسية الباكرة شمولاً بل كذلك لأن خصائص كيفية التفكير الرومانسي الأول تتبين عنده بأوضح صورها وأكثرها جذرية (ص ٣٢٧).

١ ـ نقاط اللقاء المعاصرة لفلسفة الرومانسية الأولى

نمت الرومانسية الأولى بتواز وفي صلة مع التيارات الروحية لعصرها التي بفضلها اندرجت في عملية التحديث وتطويرها النظري. فبخصوص البعد السياسي نجد في المقام الأول وبلا منازع تأثير الثورة الفرنسية. وهنا كانت إرادة تغيير المجتمع قد اتخذت العبارة الهجومية الأكبر. فقد فهمت الثورات البورجوازية مع الثورة الفرنسية باعتبارها ذورة العصيان ضد الملكية وإشارةً إلى الوعي الذاتي السياسي لدى الشعب. وقد احتفل الرومانسيون الأوائل بالثورة واشتاقوا إلى التأثير في كل مجالات الثقافة الروحية وكذلك في الفلسفة. (وقد اختار فريدريش فون هردنبرغ اسماً مستعاراً هو نوفاليس حتى يشير بكلمة «نوفا=جديد» إلى أن توقه يكمن في

تجديد الفكر والشعر والعقد). وكانت فلسفة كنط المتعالية والكنطيون وفيشته على وجه الخصوص يمثلون لديهم ثورةً في الفلسفة نفسها. وهم قد تلقوا أعمالهم خاصةً باعتبارها فلسفة الحرية وتحديد المصير الذاتي المستقل للذات، وكذلك بخصوص التشديد على قوة الخيال الخلاقة. وفي الوقت نفسه كانوا على صلةٍ بالأدب الحديث الذي كان مرتبطاً بمقاصد وأشكال ومضامين جديدة للإبداع الأدبي. وهنا نجد أسماء، مثل: لسنغ، وهردر، وغوته، وشللر، وفورستر، وجون بول، ولكن كذلك الرومانسيين الأوائل ذاتهم أي الأخوين شليغل ونوفاليس وهلدرلن وتيك.

وقد بدأ في العصر الذي نعالجه هنا أعني نهاية القرن الثامن عشر ببطء فكر تاريخي شامل يتخلل كل المجالات. وهو فكر يتبين على سبيل المثال في الجدل الذي دار حول العلاقة بين الشعر والفن القديمين (الكلاسيكيين) والحديثين. وهو جدل لم يجر في ألمانيا فحسب، ولكن كذلك جدل حول نظريات في تاريخ البشرية من قبل مؤلفين مثل كوندورسيه وهردر وكنط وشللر. وهي نظريات تنظر إلى تطور البشرية باعتباره عمليةً مفتوحةً وغير غائية حيث لم تعد فيها حياة الأفراد مشدودةً بعناية إلهية ولا بواسطة نظام ثابت، بل إن كل واحد من البشر أمامه عدة إمكانات مفتوحة من التطور. وهذا المنظور نجده في روايات هذا العصر التربوية، وخاصةً في رواية غوته **فيلهلم مايستر**. وقد عاش القرن الثامن عشر المدبر والقرن التاسع المقبل عصر ازدهار لفلسفة التكوين والتربية: كتاب روسو **إميل** وكتاب **عشر رسائل في التربية الجمالية** ومقالات شليغل وشذراته المختلفة في نظرية التربية ونظريات شلايرماخر وهمبولت وهربارت وهيغل في التربي وفي هذا الفكر التاريخي والتربوي تمّ علاج القدر الذي أدّى فيه التطور البرجوازي الحديث إلى تنويع عظيم للمجتمع ومن ثَمّ إلى عدة إمكانات للتطور الفردي ولأنماط التفكير التعددي.

وكان الفكر التاريخي ذو التوجه التطوري مرتبطاً بفهم لساني لم يبق تمثلياً. وفي صلة ذلك، تكوّن التصوّر الأول لنظرية لسانية (هردر الأخوان شليغل همبولت شلايرماخر) وأدخل على مُثل الفنون اللسانية النظرية التقليدية مُثل فقه اللغة والخطابة والتأويلية من بين ما أدخل عليها تشكلاً مضمونياً ومنهجياً.

كما إن الدين قد شملته عملية التشكل وتجديد التقويم، فالإصلاح أعطى الإشارة بأنه لا يوجد شكل من الدين يمكن أن يدّعي لنفسه الإلزام بوحدانيته. وهو ما قدّمه بصورةٍ راغمة لسنغ في مسرحيته **ناتان الحكيم**. وكانت أنواع الجدل الدائر في نهاية القرن الثامن عشر تطبعها مسائل تتعلق بمعنى الدين وصور العقد وشكليهما. وكان في ذلك النقاش حول «إلحاد» سبينوزا دور مهم، النقاش الذي جرى فعلاً وعرف خاصة بفضل كتاب يعقوبي حول نظرية سبينوزا في **رسائل إلى السيد موسى بن مندل** سنة ١٧٨٥ والذي أسهمت فيه مصنفات كنط وفيشته الدينية ودروس **شلايرماخر حول الدين** سنة ١٧٩٩ وكذلك المناقشات التي دارت حول ميثولوجيا جديدة التي لم يندرج فيها هردر وشللر وغوته والرومانسيون الأوائل فحسب بل وكذلك شلنغ وهيغل الأول.

وفضلاً عن ذلك فإن الاشتغال بالعلوم الطبيعية المعاصرة أصبح مهماً وخاصةة. علوم العضويات هنا: علم الحياة والطب المرتبطين بالطبيعيات والبحوث الأخيرة على سبيل المثال البحوث في الكهرباء والمغناطيس[1].

وهي قد آلت إلى مشروع تأليف موسوعي لأشكال العلوم المختلفة والمناهج العلمية والمعارف، حيث لم يكن القصد من **الموسوعة تحقيقاً** مجرداً موجزاً من حال العلم بل باعتبارها تأليفاً فلسفياً لضروب الوصف العلمي المختلفة من حيث فكرة كون (عالم) التصوّر متعدد الصفائح ومؤلف من مناظير مختلفة.

وقد أوجز شليغل هذا الترابط بين الوجوه المختلفة في إحدى شذراته الأشهر في المسألة الآتية:

«الثورة الفرنسية ونظرية العلم التي وضعها فيشته ورواية فيلهلم مايستر لغوته هي ميول هذا الجيل ميوله الأعظم»[2] (ص ٣٢٨).

---

(١) Vgl. hierzu Snelders, 1970, Faivre, 1974, v. Engelhardt 1979, Poggi/Bossi, 1994. Zu Bildung, Politik und Gesllschaft im Denken der romantischen Narturforscher un 1800 vgl. v. Engelhardt 2004.

(٢) Ath, KA II, s.198, Nr.216.

٢ ـ مسار الصيرورة الفلسفية الذي مرت به الرومانسية الأولى

ينزل الرومانسيون الأوائل أنفسهم بكثافة في الحوارات الفلسفية المعاصرة لهم وينضوون بإبداعهم في نقاشات عصرهم الفلسفية.

ففريدريش شليغل كتب مراجعات ومحاولات فلسفية وخطط لترجمة حوارات أفلاطون. وقدّم خلال مجرى حياته الكثير من الدروس الفلسفية، لكنه عالج خاصةً في كراريسه الفلسفية (في شكل شذرات صنفت على نحو الهوامش الخاصة) مسائل فلسفية من جميع الأنواع. (وفي المجموع ملأ شليغل ١٣٧ كراسةً صفحاتها بحجم مختلف ملأها بهوامش وتعليقات منها ٦٥ خصّصها للفلسفة (ولعلاقات الفلسفة بمجالات أخرى). ومن هذه الصفحات الأخيرة لم يبقَ إلا ١٣ كراسةً نشرت في (KA XVIII وفي XIX)[٣].

وعند شليغل، فيشته هو الفيلسوف الأهم على الإطلاق، فهو يرى أنه قد اكتشف مبدأ الفلسفة النقدية[٤]. فبمجرد وصوله إلى مدينة يينا صيف ١٧٩٦ اتصل شليغل بفيشته وتردّد عليه طيلة مكوثه فيها[٥]، وبذلك اتخذت صلته بفيشته صفة الصداقة، ففي مراجعته التي صدرت في مجلة **نيتهامر** الفلسفية سنة ١٧٩٧ قدم شليغل الدليل على أنه كان شديد الاهتمام بفلسفة فيشته وأنه كان على معرفةٍ جيدة بسياق نظرية العلم الفشتية سياقها كله (انظر القسم الخاص بفيشته من الفصل الرابع: المعرفة والعلم). وفيشته بدوره أشار في أحد هوامشه إلى مراجعة شليغل خلال سجال ضد غرمائه الفلسفيين الذين استثنى منهم شليغل بالاسم. ثم إن شليغل قدّم نفسه باعتباره خبيراً داخلياً بوضعيات النقاش الدائر في المجلة الفلسفية: فقد كان يراجع أعمال **نيتهامر** الذي كان على معرفة جيدة خاصة به وكتابات فايسهون أحد أصدقاء فيشته المقربين ويوهان بنيامين إرهارد[٦] وسلمون ميمون وشلنغ. وفي شتاء ١٧٩٦ ـ ١٧٩٧ جرى

---

(٣) Nähere Informationen über Schlegels Aufzeichnungen git Behler in der Einleitung zu KA XVIII, s; XXI und XLII-XLIX.

(٤) Stud. KA I, s.358.

(٥) Vgl. hierzu Behler Einleitung zu KA VIII, s. LIVf.

(٦) Zu Weisshuhn und Erhard alsKritikern der Grundsatzphilosophie vgl. Frank 1997.

تبادل فكري حي حول الفلسفة بين شليغل ونوفاليس الذي كان يقطن بفايسنفلس إحدى قرى يينا تبادل كان فيشته يشغل فيه المركز. بل إن نوفاليس قد عرض أفكاره حول كتاب فيشته وأسّس نظرية العلم كلها في شكل هوامش عرفت بوصفها دراسات فيشته (NW II).

انتقل شليغل إلى برلين سنة ١٧٩٧. ولما عُزل فيشته من جامعة يينا بسبب ما عيب عليه بخصوص الإلحاد توجه إلى شليغل طالباً منه البحث عن فرصة لانتقاله إلى برلين. فكان شليغل في ذلك نعم العون وجاء فيشته إلى برلين في [تموز/يوليو] جويلية ١٧٩٩ فأقام أولاً عند دوروتيا وفريدريش، وبذلك كانوا في تعامل يومي. كما أن شلايرماخر الذي قاسمه شليغل المحل نفسه في أول فترته البرلينية كان من دائرة الأصدقاء الضيقة في برلين. ولا شك في أنه على أساس تأثير شلايرماخر هذا، عَمِل شليغل بقوة على مسائل الأخلاق وبصورة متزايدة على مسائل الدين. وبعد شهور من صدور كتاب شلايرماخر **أحاديث في الدين** سنة ١٧٩٩، وجد شليغل مبرراً لأن يأخذ موقفاً من المسائل الدينية هو بدروه وخاصةً من أجل الرفع من أهمية الفن والفلسفة بالنسبة إلى الدين. وقد حسم هذه المسألة خاصةً في المجلد الثالث والأخير من **أثينويم** سنة ١٨٠٠ (مجموعة من الشذرات بعنوان أفكار وكذلك حوار حول الشعر). ومن ثَمّ فلا عجب أن يذهب شليغل إلى حد تحرير مصنف دفاعي عن فيشته بخصوص معركة الإلحاد. لكن المصنف لم يصل إلى مرحلة الطباعة[٧]. وفي هذا المصنف ظلّ على رأيه بأن فلسفة فيشته فلسفة تتفق مع الدين المسيحي الاتفاق التام[٨]. كما إن شليغل بقي ثابتاً بعد تحول القرن في المقام الأول، على أن تكريم إنجاز فيشته بكونه إلى حد الآن هو الذي رفع المثالية إلى درجة تحققها الأسمى، فقد كتب في سنة ١٨٠٢ «سيظل فيشته إلى أمد طويل هو المركز»[٩].

تخرج شليغل وحصل على التأهيل الجامعي في السنة الجامعية

(٧) PhL., KA XVIII, s. 522-525, Beilage III.

(٨) Ebd., s. 524.

(٩) Ebd. s. 433, Nr.87.

١٨٠٠ ـ ١٨٠١ في عملية سريعة بجامعة يينا في اختصاص الفلسفة، وألقى دروساً في النصف الشتوي للسنة الجامعية ١٨٠٠ ـ ١٨٠١، وكان درسه الافتتاحي بعنوان **الفلسفة المتعالية**. وبذلك فهو لم يصل عمله بالفلسفة المتعالية التي أقرّها راينهولد وفيشته في يينا فحسب، بل كذلك **بنسق المثالية المتعالية** لشلنغ كتابه الذي صدر سنة ١٨٠٠. والفكرة المضمونية القائدة لدرسه هي التأليف بين فلسفتي فيشته وسبينوزا (راجع الفصل الثاني: العقل والمطلق) وبين فلسفة الوعي وفلسفة الطبيعة (راجع الفصل الخامس: الطبيعة) وبين المثالية والواقعية التي كانت بوصفها الفكرة المركزية تحرّك الرومانسيين الأوائل. ومثل ذلك يقوله نوفاليس:

«إن سبينوزا قد ارتقى إلى أن بلغ إلى الطبيعة، وفيشته صعد إلى أن بلغ إلى الأنا أو الشخص، الأنا من أجل وضع الرب»[(١٠)].

أما في فلسفته المتأخرة فقد ابتعد شليغل عن فترته الذاتية من الرومانسية الأولى وكذلك من كل أشكال المثالية ذات التوجه العقلاني. وتصدّى إلى تشتت الوعي السائد في الأنساق العقلانية حسب رأيه وكذلك أيضاً ضد المزاعم التي يدّعي أصحابها أنهم بفضل قوة العقل مشرعون ذاتيون للنظر والعمل. ضد هذا الكبرياء أصبح الآن يطلب التسليم المتواضع لكلمة الرب[(١١)].

اعترف نوفاليس في رسالة بعث بها إلى شليغل بتاريخ ٨ (تموز/يوليو) [جويلية] سنة ١٧٩٦ «أن الفلسفة هي روح حياتي وهي (ص ٣٢٩) المفتاح لعين ذاتي»[(١٢)]. فخلال مرحلته الدراسية تلقى نوفاليس دروس راينهولد وشللر في يينا، وكان نوفاليس معتاداً جيد الاعتياد على تطور فيشته الفكري، وذلك لأنّ أباه موّل قسماً من التربية المدرسية والجامعية لفيشته الذي كان معوزاً (عديم الوجد). وخلال فترة دراسته في لايبتسش ارتبط نوفاليس مع فريدريش شليغل بعلاقة صداقة نمت غضارتها عندما انتقل شليغل إلى يينا سنة ١٧٩٦. وقد نما بين نوفاليس وشليغل تبادل

---

(١٠) FSt, NW II, s. 63, Nr., 151.

(١١) PhL, KA XIX, s. 185, Nr. 260.

(١٢) KA XXIII, s. 319.

كثيف حول فلسفة فيشته، وتمت القراءة المتبادلة لتعليقاتهما عليها ومناقشتها. إلا أن نوفاليس يبدو بالرغم من قراءاته لفيشته قراءة شديدة التركيز يعترف لشليغل بأنه أكثر كفاءةً منه وقدرةً على الحكم التقويمي لفكر فيشته إذا قبلنا بألا نؤوِّل هذا القسم من رسالته فنعتبره مجرد مجاملة من قبل صديق لصديقة. فقد كتب لشليغل بتاريخ ١٤(حزيران/ يونيو) [جوان] ١٧٩٧ قائلاً:

«أنت مصطفى قبالة سحر فيشته لتقويم المفكر الذاتي التوّاق إلى الأعلى، وقد علمت بالتجربة كم يكون هذا الفهم عسيراً. فهناك الكثير من الإشارات ومن التحذيرات حتى نقع على الضالة في حزمة الورود المثمرة من المجردات، ولست مديناً إلا لك وللفكرة المترائية لي من عقلك الحر والنقدي»[١٣].

إن نوفاليس الذي كان قد توفي سنة ١٨٠١، ترك ـ بالإضافة إلى الدراسات الفشتية الواسعة ـ بعض المجموعات من الشذرات الفلسفية الأخرى تتعلّق بأغراض مختلفة: بعضها يتعلّق بكنط وهمسترهويس، وبعضها بالشعر وبعضها بفلسفة الطبيعة، أو بمشروع موسوعة كبير. ومشروعاه الروائيان **المتعلم البادي سايس** وهاينرش **فون أفتوردنغن** يمكن أن يعتبرا ترجمةً شعريةً لأفكار فلسفية مركزية[١٤].

اشتغل هلدرلن الذي قاسم هيغل وشلنغ الغرفة نفسها، في المعهد خلال دراسته في توبنغر اشتغالاً كثيفاً بالفلسفة اليونانية، وكذلك بالفلسفة الكنطية. وخلال مقامة في يينا بين (تشرين الثاني/ نوفمبر) سنة ١٧٩٤ و(أيار/ مايو) [ماي] سنة ١٧٩٥ تلقّى دروس فيشته ودرس نظرية العلم دراسة مكثفة. وقد كان في ذهنه مشروع مجرى فلسفي إذ كتب إلى أخيه ١٣(تشرين الأول/ أكتوبر) سنة ١٧٩٦: «أما الفلسفة فعليك أن تدرسها حتى لو لم يكن لديك المال الضروري لشراء زيت المصباح ولم يبق لك وقت إلا من نصف الليل إلى صياح الديك»[١٥]. وقد اشتهر

(١٣) KA XXIII, s. 372.

(١٤) Vgl.hierzu Loheide, 2000, Kapitel D, s. 325ff.

(١٥) StA 6, 1; s. 218.

خاصةً مخطوط لهلدرلن يتمثّل في وجه ورقة وقفاها من دون أن نستطيع التحديد الدقيق أيّهما يمثّل البداية هل هو الوجه أم القفا، ويعالج هذا المخطوط العلاقة بين الذات والموضوع. فأمّا الصفحة الأولى فتحمل عنوان الوجود وتمثّل بالأحرى موقفاً سبينوزياً ينسخ كلّ فصل (بين الموجودات ليردّها إلى) وحدة أخيرة (الوجود). وأمّا الصفحة الثانية فعنوانها «الحكم» وهي تتبع بالأولى موقفاً فشتوياً وتعالج وظيفة أبنية المفهوم المنطقية. (والتأويلات المختلفة لهذا المخطوط تفضل هذا التفسير أو ذاك. لكن ياما وفولكال يتركان التفسير مفتوحاً: «إن جوهر الصفحتين يتمثّل بالذات في كونه قد قرئ من الوجهين وأنه يقبل أن يقرأ مقلوباً: . . . إنه محرّر في شكل «لـ (كذا)» و«عليـ (ـه)»»[١٦].

استأنف هلدرلن وهيغل سنة ١٧٩٧ صداقتهما ورابطتهما الروحية من جديد خلال مدة قضياها معاً في فرانكفورت. فقد أنضجت الحوارات غاية مفعولها في عمل كلا المفكرين «فقد أخذ هيغل من هلدرلن المنظورة الفشتية القائلة بالتحديد المتبادل ومن ثَمّ المنظورة المرتبطة بها والقائلة بالفصل والوصل وربطهما بنظراته الخاصة في الفلسفة العملية ونقد الدين نظراته التي تطوّرت في توبنغن وبارن في حين أخذ هلدرلن من هيغل المفهوم النقدي للإيجابية وأدرجه في فكره»[١٧]. ونجد موازاةً بين مصنفات هلدرلن وهيغل الفرانكفورتية، كذلك في أشواق الرجلين للتوحيد الفلسفي، وهو ما يتبيّن بوضوح في تصوّرهما للدين والحب. وبصورة خاصة فإن برنامج نسق المثالية الألمانية الأقدم سنة ١٧٩٧ ينبغي أن يردّ إلى حوارات مشتركة بين هيغل وهلدرلن وشلنغ. وفي سني مقامه بفرانكفورت وهمبورغ تجاوز هلدرلن فكره الذي كان لا يزال مجرداً في فترة يينا، فكره الذي يصدر عن التناقضات المطلقة وانتهى إلى نظرة ثرية مختلفة الصفائح تصبح فيها المتناقضات وحدةً حية. فكان لهذه النظرة تأثير على نظرته للطبيعة وعلى جمالياته (نظرية

---

(١٦) Vgl. Jamme/Völkel 2003, s. 356. Der im Zitat aufgenommene Verweis bezieht sich auf Hölderlin Brief an Neuffer, wahrschienlich von Okt.1795 (StA 6, 1; 183, Brief 105). Zu einer ausführlichen historisch-systematischen Erörtirung von Urtheil und Seyn vgl. Henrich 1992.

(١٧) Vaibel, 2000, s. 178.

الشعر ونظرية المأساوي ومفهوم الجمال) وليس آخراً على أشعاره(١٨).

جاهد هلدرلن طيلة سنين كثيرة بحثاً عن موقع لإبداعه الروحي وناوس في ذلك بين منزلة فلسفية أكاديمية ومنزلة شعرية. وختاماً، فقد حسم أمره وكذلك بسبب نقص في الإمكانيات الأكاديمية واختار العمل الأدبي. لكنه عمل أدبي يبين بإطلاق طموحات فلسفية، وهو كذلك عمل تمّ تلقّيه من منطلق هذه الرابطة بين الفلسفة والشعر. والمثال الشهير في ذلك هو شرح هايدغر الفلسفي لقصائد هلدرلن(١٩) (ص ٣٣٠).

٣ ـ فلسفة الرومانسية الأولى باعتبارها مثالية

كل الرومانسيين الأوائل يعتبرون موقفهم الفلسفي مثالية وبإطلاق أولاً في صلته بفهم المفهوم كما جاء في فلسفتي كنط وفيشته المتعالية. فشليغل يرى في أولى شذراته أن العرض التام للمثالية النقدية مما ينبغي أن توليه الفلسفة الأولوية(٢٠). وعنده أن المثالية هي فلسفة للعقل.

«ليس للمثالية من دلالة إلا (القول إن) كل عقل كوني، إنه عضو الإنسان لـ (إدراك) الكون»(٢١).

وبذلك فهذه المثالية الفلسفية تتضمن عند الرومانسيين الأول تحوّلات مختلفة بوصفها «مثالية سحرية» عند نوفاليس و«مثالية ذات منحى جمالي» عند هلدرلن أما شليغل فيتكلّم عن مثالية نقديّة ومطلقة ثمّ في حقبة متأخرة على مثالية مسيحية.

يمثّل النص الصغير **في الأدب** وثيقةً مهمةً لفهم شليغل للفلسفة، النص الذي نشره في مجلته **أوروبا** سنة ١٨٠٣. ففيه كان يرى في «التأثير المتبادل بين كل الفنون والعلوم»(٢٢) الخاصية النوعية لوضعية ألمانيا الروحية. وعنده أن أساس تبادل التأثير هذا هو الأدب الألماني والفلسفة،

---

(١٨) Vgl. hierzu Jamme/Völkel 2003, s. 1-20.

(١٩) Vgl. hierzu z.B. Heidegger 1951.

(٢٠) Ath, KA II, s. 170, Nr. 701.

(٢١) PhL, KA XVIII, s. 252, Nr. 701.

(٢٢) Lit., KA III, s.3.

فهذا التأثير المتبادل يمثل عنده المبدأ الأساس لفيزياء (مرادف هنا لعلم الطبيعة) شاملة لكل الطبيعة ولشعر متعال سام وللفلسفة الحديثة[٢٣]. ويقصد شليغل بالمثالية «حرية العقل»[٢٤] ويحيل إلى فيشته لا إلى كنط في نسبة تحقيق الإنجاز المتمثل في «جعل الفكر الذاتي الحر فناً»[٢٥]. ويدرج شليغل شلنغ وشلايرماخر كذلك لاحقاً في الفكر المثالي. فعنده أن شلنغ قد قضى على جلافة الغرق في الحسيات بفضل فلسفته الطبيعية[٢٦]. وعنده كذلك أن **الأحاديث في الدين** لشلايرماخر على أقرب صلة بالفلسفة وفكرة[*] الحدس العقلي، بحيث إنه يتبين هنا أن الفلسفة والدين (عنده) «لا يختلفان إلا بالحرف والشكل أما من حيث الروح والماهية فهما أمر واحد تماماً»[٢٧].

أكد شليغل أن منهج فيشته التأليفي هو المنهج المناسب للمثالية[٢٨]، ويمكن أن تُعتَبر نظرة تكوينية الفكر نواة التأليف، وهي تتمثّل في كون المفاهيم المتقابلة (على سبيل المثال التقابل بين الأنا واللاأنا) تتعالق على نحو يجعل الوحدة بينها بيّنة. فحسب فيشته تنشأ كل المفاهيم التأليفية بتوسط «وحدة المتناقضات»[٢٩]. وتحصل الوحدة لكون المفاهيم المتناقضة تكونت فيها علامات مشتركة[٣٠]. ونتيجة هذا التأليف تكوّن مفهومات جديدة، هي بدورها، علاقاتٍ متناقضة يتمّ تجاوزها في تأليف جديد وهكذا دواليك. (ولنذكر هنا كذلك نظرة كنط للحكم التأليفي باعتباره ذلك النوع من الحكم الذي تكون فيه دلالة المحمول ليست متضمّنةً في دلالة الموضوع بل زائدةً عليها (على سبيل المثال الوردة صفراء) بخلاف الحكم التحليلي حيث تكون دلالة المحمول متضمّنةً

---

(٢٣) Ebd., s. 5.

(٢٤) Ebd., s. 7.

(٢٥) Ebd., s. 6.

(٢٦) Ebd., s. 8.

(*) ينبغي ألا نفهم بفكرة مجرد الصورة الذهنية بل القصد ما يشبه المثال بالمعنى الأفلاطوني.

(٢٧) Ebd., s. 9.

(٢٨) Ebd., s. 7.

(٢٩) GA I, 2, s. 283; SW I, s. 123.

(٣٠) Ebd.

بالكامل في دلالة الموضوع ومن مقتضياتها (على سبيل المثال الوردة نبات). لذلك سمى كنط الأحكام التأليفية «أحكاماً موسّعة» والأحكام التحليلية «أحكاماً شارحة»(٣١). إذاً فقد كانت المسألة الفلسفية المركزية في **نقد العقل الخالص** كلّه طلب الأحكام التأليفية القبلية)(٣٢). وكان شليغل يثمن هذا الضرب من العلاج الذي يصفه كذلك بالتمشي الجدلي أو التواليفي ليس في نظرية العلم فحسب، بل وكذلك في كتاب فيشته **مبادئ القانون الطبيعي** باعتباره «**ذروة إبداع**» الطريقة التأليفية(٣٣). ومن ثمّ فإن نواة المثالية هي القدرة العقلية على إنتاج تأليفات متجدّدة على الدوام تأليفات تتبيّن فيها إبداعية العقل وفاعليته.

وهلدرلن أيضاً يولي أهميةً مركزية للمنهج التأليفي، ويمكن من **ناحية أولى** أن يصل ذلك بقراءته لكنط واشتغاله على فلسفة فيشته لكنه من **ناحية ثانية** يجد كذلك اشتغالاً (بالمسألة) عند هيغل وشلنغ. ففي مخطوطته **حول الحكم والوجود** سنة ١٧٩٥، يميز هلدرلن الوجود باعتباره وحدةً بين الذات (الأنا) والموضوع (اللاأنا) الوحدة التي لا إمكانية فيها للفصل، وحدة التماهي بين الذات والموضوع، حيث يكون الفصل شرطاً مفروضاً مسبقاً بالنسبة إلى ماهية الذات والموضوع(٣٤). وفهم الهوية هذا الفهم باعتبارها علاقةً جدليةً تأليفيةً زادها هلدرلن تطويراً خاصة في مخطوطة بتاريخ سنة ١٨٠٠ مخطوطة خالية من العنوان وتبدأ بحرف شرط: «لو صار الشاعر لمرة سيد العقل»(٣٥). وقد برهن هلدرلن أنه في العلاقة بين المضمون (الهوهوية) والشكل (المتناقض) يتمثّل إنجاز الشعري والعقل الخلّاق في التوق المتصل لتجاوز المتناقضات الموجودة التي يمكن أن تمحو التقابل بين المضمون والشكل. وذلك ما يؤسّسه فهم الوحدة تامة التوتر للهوهوية واللاهوهوية، الوحدة التي يعتبرها هلدرلن في المفهومات فعل الفهم مثل المتناغم المتناقض والصوري المادي أو

---

(٣١) Kant, Kritik der reinene Vernunft (1781), A 6f.

(٣٢) Ebd., B 19.

(٣٣) Lit., Ka III, s. 8.

(٣٤) StA 4, 1; s. 216f.

(٣٥) Veröffentlicht in StA unter dem Titel Über die Verfharungsweise des poëtischen Geistes.

الروحي الحسي. إن العقل الشعري الذي له مثل هذه الفاعلية يؤسس بذلك أهمية نص وأهمية قصيد.

كما إن نوفاليس يصل تصوّر المثالية وصلاً مباشراً بالشعر: (ص ٣٣١).

«إن الشعر مثالية حقيقية، إنه تأمّل العالم مثل تأمل شعور عظيم، إنه وعي الكون بذاته»(٣٦).

وللشعر مثله مثل الفلسفة وظيفة تأليفية:

«إن العرض الأسمى لغير المعقول (غير المفهوم) تأليف، إنه توحيد غير القابل للتوحيد، إن وضع المتناقض واعتباره غير متناقض»(٣٧).

إنّ هذه القدرة على التأليف التي يصلها فيشته بالخيال عنصر مهم من نوع التفكير المثالي. فالبحث عن القدرة التأليفية تتخلّل كتابات الرومانسيين الأوائل مطلق التخلّل، ومن هذا الجنس على سبيل المثال الحدس العقلي والظُّرف أو السخرية والتخيّل والإيمان الديني أو الحب، وقد وصف نوفاليس «الحب معتبراً إياه قوة تأليفية»(٣٨). وقد صاغ شليغل (هذا المعنى فكتب):

«إن تأليف المثالية هو الحب. إنها الفرضية الوحيدة التي هي تجربة في آن، إنها الافتراض الشارط الذي نعمله دائماً، إنه افتراض ذاتنا نفسها، ولا يمكن لغيرها أن يحلّ عقدة الوصل بين الفكر والعمل، وحتى نتخلّص من هذا النزاع بينهما ينبغي لنا أن نتجاوز الفكر والعمل، وعندئذٍ لن يبقى إلا اللامتناهي، وكذلك الوعي ـ توق الحب ـ أو التأليف بينهما كلاهما (بين الفكر والعمل)»(٣٩).

٤ ـ الفلسفة السياسية

إن مصنفات الرومانسية الأوائل ـ مصنفاتها السياسية ـ يغلب عليها طابع رؤية تكون الدولة بمقتضاها دولة الحرية والتنوير والتشكل بمعايير العقل

---

(٣٦) FrgSt, NW II, s. 802, Nr. 298.

(٣٧) FSt, NW II, s. 802, Nr. 12.

(٣٨) Ebd., s. 204, Nr. 651.

(٣٩) PhLO, KA XVIII, s. 404, Nr. 1000.

والمجتمع تشكلاً متعدداً ومتسامحاً يقدّم إمكانات للتطور عديدة. لكن ذلك لا ينبغي أن يكون بتوسط صدام التناقضات التي لا تقبل المصالحة بل هو يحقّق التناغم بينها مثالٌ أعلى موحدٌ (على سبيل المثال الإيمان بالله أو فكرة حب شامل راجع في ذلك الفصل السابع: القانون والدولة). وهم بذلك يتصدّون خاصةً إلى النظام السياسي والاجتماعي القائم في ألمانيا باستبداد دويلاته(*) التي يكون في كل واحدة منها لكل أمير، السلطان على مصير إمارته آملين هنا كذلك حصول الثورة وتحقيق الحرية.

وإليك كيف يصوغ هلدرلن أمله في رسالته إلى أخيه (أيلول/سبتمبر ١٧٩٣):

«لا بد للحرية أن تحصل ذات مرة، والفضيلة ستكون أفضل متانةً في النور المقدس الذي يضفي الحرارة على الحرية منها في إقليم الاستبداد ذي البرودة الثلجية. إننا نحيا في فترة كل شيء فيها يعمل على التبشير بتحقيق أيام أفضل»(٤٠).

وكتب في رسالة إلى يوهان غوتفريد أبل (١٠ كانون الثاني/يناير [جانفي] ١٧٩٧):

«أؤمن بـ (حصول) ثورة مقبلة في المشاعر وأنواع التصور التي كان الإنسان إلى حد الآن يحمرّ وجهه بسببها خجلاً»(٤١).

كانت هذه القطيعة في الحال الوجدانية للرومانسيين الأوائل الحال التي تبرز هنا حالاً تغذيها في المقام الأول الثورة الفرنسية. ففيها حصلت قطيعة في مسيرة تطور سبق أن أعد له بعد ثورات بورجوازية أخرى على سبيل المثال ما حصل في إنكلترا أو في هولندا، وأدّت إلى تحوّلات عميقة في الاقتصاد والدين والسياسة والثقافة الروحية. وقد صاغ ذلك شليغل ببصيرة نيرة فكتب:

«إن الثورة هي مفتاح التاريخ الحديث كله، وما الإصلاح الديني

(*) هذا الوجه من أهم الوجوه لبيان مشروعية المقارنة بين وضعية الألمان في القرنين الثامن عشر التاسع عشر ووضعية العرب الحالية. منذ الشروع في النهضة.

(٤٠) StA 6, 1; s. 92.

(٤١) Ebd., s. 229.

والحروب الأهلية الجزئية في أوروبا من دون شك إلا صورتها الأولية وهي (تفهم بـ) علاقتها معها»[٤٢].

بل إن شليغل ذهب خطوةً أخرى في تأملاته التاريخية الفلسفية وفهم فكرة الثورة باعتبارها نموذجاً يفهم التاريخ عامةً من خلاله:

«لن تفهم نشأة الأرض والإنسان فهماً تاريخياً إلا عندما يفهم تاريخ الثورة فهماً أفضل»[٤٣].

كما إن شليغل كذلك هو الذي يطابق بفضل نظريته السياسية أفكار الثورة الفرنسية عن الحرية المساواة والعدالة والديمقراطية أبعد مطابقة. وهكذا فقد عالج بصورة حاسمة في رسالته الباكرة **حول مفهوم النزعة الجمهورية** سنة ١٧٩٦ التي برّرها بالاستناد إلى مصنّف كنط **نحو سلم أبدية** سنة ١٧٩٥، عالج مسألة دستور الدولة وانتهى إلى النتيجة القائلة إن هذا الدستور ينبغي أن يكون جمهورياً. كان شليغل الأوّل يرى بصورة مطلقة مشروعية الثورة السياسية كما طوّر مفهوماً موجباً عن الدولة:

«إن عمل الإنسانية الفني الأسمى هو الدولة (. . .)»[٤٤].

كان مفهوم الدولة القائم في ذهنه هنا مفهوماً لا تقبل فيه الدولة الوصف بكونها مجرد آلة أو أداة قابلة للاستبدال التحكمي بل هي صورة عضوية خلّاقة تحتاج إلى التوق الأرفع لتشكيلها. ونجد صورةً موازيةً لهذا التصوّر في برنامج **نسق المثالية الألمانية الأقدم**:

«ستبين فكرة الإنسانية، من الآن فصاعداً، أن فكرة الدولة لا وجود لها لأنّ الدولة شيء آلي تماماً كما لا توجد فكرة لما هو آلي. فلا يعد فكرة إلا ما هو حر، ومن ثَمّ فعلينا أن نتجاوز الدولة، ذلك أن الدولة ينبغي أن تعتبر كل إنسان مجرد (ص ٣٣٢) قطعة في جهاز آلي. ولما كان ذلك مما ينبغي عدم حصوله فإن الدولة ينبغي أن تزول»[٤٥].

---

(٤٢) PhL, KA XVIII, s. 259, Nr. 790.

(٤٣) Ebd., s. 331, Nr. 89.

(٤٤) Ebd., s. 369, Nr. 580.

(٤٥) In: Hegel, HW 1, s. 234; vgl. Hansen 1989.

وبدلاً من فكرة الدولة ينبغي أن يحين دور «أفكار عالم خلقي»(٤٦) ولتحقيق ذلك فإن الدين والفلسفة والفن أمور ضرورية.

كما أن مصنف **هيبيرون** لهلدرلن يمكن تأويله باعتباره تفكراً في مسألة الحدّ الذي يمكن فيه للمعركة السياسية النشطة، من أجل عالم أفضل، أن تعتبر مثالاً أعلى في الحياة. فعند هيبيرون غلبت الرؤية القائلة إن التثقيف الروحي للشعب أهمّ من الفعل السياسي، وإن جماعة شعب تضرب بعروقها في انفتاحها على الجمال الذي ينبغي أن يجرب من خلال تأمّل الطبيعة. وهنا بالنسبة إلى هلدرلن تحصل المصالحة الحقيقية التي تحفظ الجماعة مجتمعة.

أما نوفاليس فيبدو بالأحرى ميالاً إلى فكرة جمهورية ملكية على رأسها ملك كما يتبين على سبيل المثال من نصه المنشور سنة ١٧٩٨ بعنوان **الإيمان والحب أو الملك والملكة.** فهذه الرسالة التي صيغت بأسلوب استعاري ولغة ما بعد سياسية يستبعدان التطبيق المباشر على العلاقات الفعلية ينبغي أن تقرأ من ثَمّ بوصفها أمثولةً حسيةً لمثال أعلى اجتماعي متخيل. فالملك يشغل في هذه الأمثولة منزلةً خاصةً على أساس حاجة المواطن إلى تجسيد مثاله **الأعلى** (في شخص إنسان الملك)(*):

«إن ذلك هو بالذات ما يميّز الملكية وهو كونها تستند إلى الإيمان بإنسان رفيع المحتد والتسليم الحر بـ (وجود) إنسان مثالي (. . .) فالملك هو إنسان ارتفع إلى مصير دنيوي، وهذه الأبدوعة تفرض نفسها ضرورة على الإنسان، فهي وحدها التي تشبع شوقاً رفيعاً لطبيعته، كل البشر ينبغي أن يكونوا بالقوة ملوكاً، والأداة التربوية الساعية إلى هذا الهدف البعيد هي الملك»(٤٧).

---

(٤٦) Ebd., Hegel, HW, 1, s. 234f.

(*) نظرية ابن خلدون حول سيادة الإنسان وحب التألّه ومنها يستمدّ في آن مفهوم الحرية ومفهوم الاستبداد من أهم الحجج لوجاهة المقارنة بين المرحلتين العربية الإسلامية في القرن الرابع عشر الميلادي والألمانية المسيحية في القرن التاسع عشر بالرغم من الفارق الزماني؛ إذ ليس من ضرورة التاريخ أن تكون الحضارات متساوقة مراحل النضوج.

(٤٧) GuL, NWII, s. 294, Nr. 18.

وبذلك فنوفاليس يربط الملكية بنظام دولة ومجتمع وبانتظام ذوي شكل نوعي يرى أنّه لا يمكن أن تضمن الديمقراطية تحقيقه أو لا يمكن أن تفعل بالمقدار نفسه. وعنده أن الملكية هي الشكل الذي يمكن فيه السيطرة على طابع الأحداث العرضية في الحياة لكونها لا ينفرط عقدها بين الإرادات المختلفة بل هي تخضع لإرادة واحدة، ومن ثَمّ فهي تحفظ بنية متينة.

«فالفرد من حيث هو فرد يخضع بمقتضى طبعه إلى الصدفة، وفي الديمقراطية التامة يكون خاضعاً لمصائر تحكمية عديدة، وفي الديمقراطية التمثيلية للقليل منها، وفي الملكية لمصير تحكمي واحد»[٤٨].

وبذلك فنوفاليس يفهم هذا النوع من الملكية المثالية على أنها بإطلاق جمهورية يقرّر فيها المواطنون معاً حياتهم السياسية. وعنده أن الملكية هي الشرط المسبق لكي يكون كل البشر ملوكاً بالقوة[٤٩] (قابلين للجلوس على عرش السلطة السياسية). ويعني ذلك أن المواطنين عليهم أن يتعلّموا تشكيل مجتمعهم بأنفسهم، وعندئذٍ نكون قد بلغنا إلى هذه الغاية الأسمى وهو ما يتخيّله نوفاليس (قد حصل) أعني أن السلطان والجمهورية يتطابقان:

«سيأتي الوقت وذلك قريب جداً حيث نكون مقتنعين عامة بأنه لا يمكن أن يقوم ملك من دون جمهورية ولا جمهورية من دون ملك وأن الأمرين لا يقبلان التجزئة مثل الجسد والنفس وأن الملك من دون جمهورية والجمهورية من دون ملك ليست إلا كلمات بلا معنى. ومن ثم فمع كل جمهورية حقيقية ينشأ دائماً ملك في آن. والملكية الحقيقية تصبح جمهوريةً والجمهورية الحقيقية تصبح ملكيةً»[٥٠].

وهذا التأليف بين الجمهورية والملكية ينبغي أن يفهم بإطلاق في نظر نوفاليس بمعنى «الديمقراطية التمثيلية»[٥١].

---

(٤٨) PolAph, NW II, s. 307, Nr. 63.

(٤٩) GuL, NW II, s. 295, Nr. 18.

(٥٠) Ebd., s. 296, Nr. 22.

(٥١) PolAph, NW II, s. 308, Nr. 66.

وبالرغم من تأييد الرومانسيين الأول لفكرة الثورة فإنهم مع ذلك وفي الوقت نفسه يسجّلون أنها مرتبطة مع التغيّرات الاجتماعية المزلزلة وذات الخطورة المتزايدة وليس ذلك باعتباره فاتحةً لإمكانات جديدة بل هي كذلك وبإطلاق تعايش وتفهم بوصفها تهديداً للثقافة والوجود الإنساني. وكان نوفاليس يخشى «اضمحلال العالم الحديث مطلق الاضمحلال»(٥٢) إذا لم يحصل النجاح في تثبيت الدولة ملكياً. وبذلك فالملكية عنده هي نظام يكون فيه «الملك والملكة (. . .) مبدأ التفكّر العمومي»(٥٣).

وكان شليغل يرى الخطر الناتج عن التزاوج بين المصالح السياسية والمصالح الاقتصادية من منطلق التأملات الخلقية:

«حيثما توجد السياسة أو الاقتصاد فلا وجود للأخلاق»(٥٤).

ولهذه العلّة تأوّل الرومانسيون الأوائل فكرة الثورة فجعلوها ثورةً روحيةً ينبغي حسب رأيهم أن توصل إلى عصر جديد من التصالح والحب:

«نشأ النقد الثوري عند الرومانسيين من خيبة أملهم الناتجة عن كون المبادرة من أجل تشكيل العالم بحسب أفكار العقل تحوّلت إلى زلزال صار فيه المواطن الأناني يوظّف النظام الجديد من أجل إشباع دعاواهم في السعي إلى السعادة المادية»(٥٥).

«إن الحب هو الغاية القصوى لتاريخ العالم إنه واحد الكون»(٥٦).

إن رؤيةَ المستقبل هذه رؤيته التي غالباً ما تتبيّن من الوصف «العصر الذهبي» والتي تثبت الخصائص اليتوبية والنقدية للحاضر (ص ٣٣٣) يمكن اعتبارها مثالاً أعلى معيارياً. وكان نوفاليس يسميها «اكتمال المستقبل»(٥٧).

---

(٥٢) GuL, NW II, s. 298, Nr. 28.

(٥٣) Ebd.

(٥٤) Ideen, KA II, s. 266, Nr. 101.

(٥٥) Stockinger, in Schanze 1994, s. 93.

(٥٦) AllgBr, NW II, s. 480, Nr.50.

(٥٧) Novalis, Brief an Fr. Schlegel vom 20 Jan.1799 (NW I, 684).

ويتبين بوضوح من هذا الأمل في عالم مقبل أفضل أن الفلسفة السياسية للرومانسيين الأوائل يشدّها رباط لا ينفصم لفهم نوعي عندهم للتاريخ ولصورتهم عن الإنسان.

٥ ـ فلسفة التاريخ وصورة الإنسان وفكرة التطور اللامتناهي

كان كل الرومانسيين يشتركون في الأمل في مستقبل عصر بشري جديد وسلمي. وهذا التصوّر للمستقبل يترجم عنه نظرة تاريخية للعالم (انظر الفصل الثامن: التاريخ) تنطلق من كون الثقافات متغيّرةً وقابلةً للتشكيل من قبل الإنسان نفسه. وكان شليغل خاصةً قد عرف الأهمية العظمى للفكر التاريخي بالنسبة إلى صورة العالم الحديثة (إذ قال):

«لا يوجد إلا علم واحد: التاريخ»[٥٨].

إن التأملات التاريخية النظرية تؤدّي في مصنفات شليغل الأولى دوراً مركزياً، مصنفاته الخاصة بعلوم اليونان. ففيها يعاجل شليغل من **ناحية أولى** مسألة ما يمكن لعلم التاريخ ولفلسفته أن تحققاه ومن **ناحية ثانية** يرفض هو ذاته نموذجاً للتاريخ يخصه. وهو يطلب لنظرية التاريخ «خيطاً ناظماً»[٥٩] قبلياً للوحدة يضمن من **ناحية أولى** وحدة هذا التاريخ الكوني، وينبغي من **ناحية ثانية** وفي آن أن يأخذ بعين الاعتبار وقائع التاريخ[٦٠]. وهذا الخيط الناظم لا يمكن رسمه تجريبياً ولا استنباطياً بل هو ينبغي أن يكون في آن واصلاً بين التجربة والنظرية بما بينهما من علاقات. وفي جدله مع مشروعات التاريخ النظرية التي من جنس مشروع مؤلفين كهردر وكوندورسيه وكنط[٦١] خط شليغل تصوره الخاص لتأسيس علم للتاريخ ممكن. فقد تصوّر نموذجاً غير غائي للتاريخ باعتباره عمليةً جدليةً لفاعلية الإنسان يبدع بفضلها الإنسان ذاته وثقافته وتاريخه. وهذا النموذج

---

(٥٨) Phl, KA XIX, s. 88, Nr. 52.

(٥٩) Wert, KA XIX, s. 88, Nr. 623.

(٦٠) Ebd., s. 629.

(٦١) Zur Abrenzung Schlegels von der Geschichtsauffassung Kants vgl. auch A. Arndt 2000, s.105: Arndt hebt hervor, dass die nichtteleologische Geschichtsphilosophie Schlegels nicht objektivistisch» als Einsicht in das Walten einer absoluten Notwendigkeit» anzusehen, sondern hermeutisch-kritisch angelegt sie.

يسنده شليغل إلى الفكرة المؤسسة لـ «تبادل التأثير بين الحرية والطبيعة»(٦٢). والحرية تمثّل هنا تقرير المصير الذاتي بتوسط العقل والطبيعة تمثّل تحديد العمل بتوسط الغرائز والانفعالات. ويرى شليغل في مجرى التاريخ اتجاه الحرية إلى الغلبة على التحديد الطبيعي (لعمل الإنسان):

«إن التربية أو تنمية الحرية هي النتيجة الضرورية لكل فعل وانفعال إنسانيين وهي الحصيلة المتناهية لكل تأثير متبادل بين الحرية والطبيعة»(٦٣).

والنظرة ذات التصوّر التاريخي الفلسفي لهذا التفاعل بين الحرية والطبيعة هي كذلك في آن حقيقة التربية. فشليغل يمثّل في المقام الأول فكرة تربية شاملة وعامة. فلا يمكن للمجالات المنفردة (الديني والفلسفي والجمالي والخلقي والسياسي)، أن تحقق تربية الإنسانية وتكريمها «ذلك أن التربية التامة للإنسانية كلها وحدها هي التي تستحق هذا الاسم وتطابق حقيقتنا الإنسانية»(٦٤). وبذلك ففلسفة التاريخ ونظرية التربية مترابطتان ترابطاً لا ينفصم. فتربية الأفراد والنوع هي التي تنتج التاريخ (الإنساني):

«إن التربية هي المضمون الحقيقي لكل حياةٍ بشرية وهي الموضوع الحقيقي للتاريخ السامي الذي يطلب (الثابت) الضروري في (العرضي) المتغير»(٦٥).

كان الرومانسيون الأوائل يأملون في تاريخ أفضل وخاصةً في تثوير روحي، وفي تربية ثقافية للإنسان، فيكون من ثَمّ تكريماً خلقياً مرتبطاً معها. والقادر على تحقيق هذا التشكيل الجديد الروحي والثقافي لا ينسب إلى العلوم ولا إلى سياسة براغماتية بل هو ينسب قبل كل شيء إلى التأثير المشترك للدين والشعر والفلسفة هذه الفنون الثلاثة التي تقبل جزئياً بما تحقّقه من إنجاز مشترك بينها أن تعتبر ميثولوجيا جديدة. إن هذه المجالات الروحية تتقدّم نحو (تحقيق) عوامل جوهرية تثقف الإنسانية.

إن للرومانسيين الأوائل بنظرتهم إلى الإنسان صلة بالنظرة الحديثة

---

(٦٢) Wert, KA I, s.630, Fussnote.

(٦٣) Stud, KA I, s. 230.

(٦٤) Wert, KA, I, s. 642.

(٦٥) Stud, KA I, s. 229.

لكون غير محدود زماناً ومكاناً، عالم لا يمكن تصوره ذا بنية آلية بل يُتصوّر باعتباره عالماً في صيرورة، عالماً ليس لأي شيء فيه حال ثابتة بل كل شيء خاضع للتغير.

«لا توجد الأشياء شيئاً عدا الصور لا غير»[٦٦].

يبرز الرومانسيون الأوائل طبيعةً ذات حركية ذاتية تتجلّى فيها روحانية ربوبية. وانطلاقاً من هذه النظرة يتكلم شليغل ونوفاليس على «الفوضى» التي يتصوّرونها الصورة الأساسية غير المخلوقة والتي تنشأ منها صور دائمة التجدّد.

«إن العالم المقبل هو (عالم) الفوضى العقلية (. . .)»[٦٧].

وفي هذا العالم المنتفح على التطوّر سيوصف الإنسان على نحو لا يلجأ إلى حقيقة الماهية الميتافيزيقية بل على نحو يهدف إلى أن يسمو بعدم تحدّده وحريته (ص ٣٣٤). ومثل هذه الرؤى نجدها في طيف المثالية الألمانية كلّه، طيفها ذي الصلة بتطوّرات حركة التنوير، وإليك كيف يصوغها فيشته:

«كل حيوان هو ما هو، لكن الإنسان وحده هو الذي ليس بشيء في الأصل، فما ينبغي له أن يكون هو ما عليه أن يصبح: وهكذا فهو يجب أن يكون لذاته بتوسط صيرورته ذاته. فالطبيعة قد أكملت كل أعمالها باستثناء الإنسان الذي قبضت يدها عنه. وبذلك فقد تركته لنفسه، إن التشكلية من حيث هي هي ذلك هو مميز الإنسانية»[٦٨].

وعند الرومانسيين الأوائل كلِّهم يُعتبر الإنسان حراً ومستقلاً بالتشريع لذاته، وهو معدّ على نحو يطابق ذاته بحيث إنه ينبغي له أن يضع بنفسه قواعد فكره وفعله. من ذلك إن شليغل يرى أن ممّا يطابق العصر أن نقول «إن (العصر) مثله مثل الإنسان الذي صار راشداً(. . .) يحدّد بنفسه ومن نفسه قوانين أعماله وأهدافه بحرية»[٦٩]. وهو بذلك يكون ذا صلة

---

(٦٦) PhL, KA XVIII, s. 332, Nr. 100.

(٦٧) AllgBr, NW II, s. 514, Nr. 234.

(٦٨) GA I, 3, s. 379; SW III, s. 80.

(٦٩) Wert, KA I, s. 624.

بحركة التنوير التي تتمثّل كما عبّر عن ذلك كنط في استعمال المرء لعقله الذاتي. وهي كذلك عند نوفاليس:

«ولكن ألا يقتضي العقل أن يكون كل إنسان مشرّعاً لذاته؟ فالإنسان ليس عليه أن يطيع إلا قوانينه الذاتية»[٧٠].

ومثلما أن العالم والتاريخ الإنساني باعتبارهما قد تمّ تصوّرهما عمليةً لامتناهيةً دائماً غير تامة، «وأنّ هدفنا لا يمكن نيله وتوقنا ينبغي ألا يرضى»[٧١] فكذلك تحدّد حقيقة الإنسان قابليةٌ لامتناهية من التشكل، إن فكرة قابلية الاكتمال التي طوّرها التنوير (في بعدها المضاعف باعتبارها انفتاح الفرد على التطوّر وباعتبارها عدم تحدّد النوع أعني عدم تحدّد التاريخ) ستمثّل حضور أساس مهم لفهم الإنسان هذا للعالم ولذاته[٧٢]. كما إن تطور الإنسان لم يبقَ عندهم تابعاً للإرادة الإلهية أو لشرط الطبقة، بل هو يتّبع تكوين القدرات الذاتية ومصالح الذات وأهدافها تابعة لتكوينها.

إن الخير الأسمى وما هو مفيد حصراً هو التربية (=التكوين المشكل للذات)[٧٣].

كل إنسان غير مؤدّب (لم يشكل ذاته) ليس إلا كاريكاتوراً من ذاته[٧٤].

ومن ثَمّ فالتأديب هو خاصية التكوين الذاتي إنها بسط القدرات والكفاءات وتثقيفها، ومن واجب المجتمع توفير الشروط المناسبة لذلك.

إن الرومانسيين الأُول مثلهم مثل فيشته كذلك يردّون تحديد حقيقة الإنسان الميتافيزيقية. وهم ينسبون إلى الإنسان بإطلاق غريزةً فاعلةً باطنةً وغريزة تكوين ذاتي وتوقاً وشوقاً لامتناهيين. إن مفهوم الإنسان أمر

---

(٧٠) PolAph, NW II, s. 307, Nr. 64.

(٧١) Wert, KA I, s. 640.

(٧٢) Zur Bedeutung des Perfektibilitätsgedankens und auch der Französischen Revolution für die Frühromantik vgl. Behler 1989, s. 235-306.

(٧٣) Ath, KA II, s. 259, Nr. 37.

(٧٤) Ebd., s.174, Nr. 63.

مصنوع بفضله يصف الإنسان نفسه وبصورة أساسية كذلك يضع نفسه مشروعاً للتحقيق.

«إنما الإنسان ـ استعارة»[٧٥].

إن صورة الإنسان والتصوير (بالتأديب التربوي) متعالقان أحدهما بالآخر، والتصوير الذاتي تهديه الصورة التي وضعنا مشروعها، وبالعكس فإن صورة الإنسان تطبعها فكرة التشكلية وقابلية التغير والانفتاح.

«إننا لا شيء وما نطلبه هو كل شيء»[٧٦].

«كل إنسان متغيّر بلا قدر محدود»[٧٧].

والمعلوم أن ما يبرزه الرومانسيون الأُول وخاصةً شليغل هو أن المثال الأعلى للإنسان المتأدّب لا يتمثّل في التناغم الساكن في شخصيته بل هو يكمن في تعدد قدراته وقواه ونشازها. ويصف شليغل التربية بكونها تحوّل الخلق الذاتي والإعدام الذاتي[٧٨] باعتبارها «التأليف المتناقض» و«سلسلة مسترسلة من الثورات الرهيبة»[٧٩]. وهو قد ذهب في ذلك إلى حدّ بعيد في المزايدة واعتبار تعدّد الإمكانات والاستراتيجية الواعية لتجريب مناويلَ مختلفةً من الحياة وبني الشخصية ما يتميّز به الإنسان المتأدّب.

«من المفروض أن يكون الإنسان الحر بحق والمثقف أن يكون قادراً على الاتصاف بالحال الوجدانية التي يريد فلسفيةً كانت أو فيلولوجيةً أو نقديةً أو شعريةً تاريخيّةً أو خطابيةً قديمة أو حديثةً، وذلك بصورة تحكّمية تماماً كما تعدل الآلة الموسيقية في كل زمان وبحسب أي درجة»[٨٠].

كما أن نوفاليس كان يجاهد من أجل فهم لعملية التاريخ. ففي

---

(٧٥) Vorarb, NW, II, S.351, Nr. 174.

(٧٦) Hyp, StA 3, s.184.

(٧٧) Dial, NW, II, s. 429.

(٧٨) Ath, KA II, s. 149, Nr. 28.

(٧٩) PhL, KA XVIII, s. 82 f., Nr.637/

(٨٠) Ath., KA II, s. 154, Nr.55.

مخطوطته **المسيحية أو أوروبا** سنة ١٧٩٩ طوّر نموذجاً ذا ثلاث درجات باعتباره هنداماً فلسفياً تاريخياً:

أ ـ الزمان المسيحي المقدس الأصلي.

ب ـ حقبة المصلحة الشخصية وانحطاط الدين (الإصلاح).

ج ـ عصر مسيحي حقيقي جديد باعتباره حقبة سامية من الثقافة «عصر المصالحة العظيم»[٨١].

إن القوّة التي يعدّ نوفاليس نفسه باستمداد تجديد المجتمع منها، هي عنده الدين المسيحي، إنها حسب رأيه «عقيدة المستقبل»[٨٢] الإيمان بمستقبل خير.

«لا يمكن للقوى الدنيوية أن تحقّق توازنها بذاتها بل إن عنصراً ثالثاً يجمع في آن بين الدنيوي والمتعالي عليه وهو الوحيد الذي يحلّ هذه المعضلة» «الدين وحده يمكن أن يوقظ أوروبا ثانية ويضمن للشعوب والمسيحية بسلطان جديد منظور على الأرض يركز فيها سلطة بانية للسلم»[٨٣] (ص ٣٣٥).

٦ ـ حنين الرومانسي إلى اللامتناهي

إن الوظيفة المركزية التي تؤدّيها مثل هذه المقدّمات التي من جنس الانفتاح التطوّري وقابلية الاكتمال إلى غير غاية يمكن أن تصبح دالّةً بوضوح على أن مفهوم اللامتناهي له وظيفة ذات منزلة ممتازة في فكر الرومانسية الأولى. فبالنسبة إلى الرومانسية الأولى وبالنسبة إلى الرومانسية عامّةً كما بالنسبة إلى معاصريها يعتبر اللامتناهي مفهوماً ذا دلالة بالغة في وصف الإنسان باعتباره ذاتاً فاعلة روحياً. ذلك أن اللامتناهي متلازم مع تصوّر لعدم تحديد تكويني للإنسان وقوة لا متناهية عنده في عمله وفي أعماله.

ولا يقتصر اللامتناهي على أداء دور مهم عند المؤلفين الذين هم

---

(٨١) Christ, NW II, s. 745.

(٨٢) AllgBr, NW II, s. 531, Nr.320.

(٨٣) Christ, NW II, s. 748 und 749.

بالأولى من ذوي الاتجاه الميتافيزيقي الديني، مثل: سبينوزا، ويعقوبي، أو همسترويس، بل إن اللامتناهي باعتباره مفهوماً حداً محدداً وظيفياً ومقصوراً على السلب هو كذلك موضع مركزي في الفلسفات المثالية لراينهولد وفيشته وشلنغ إلى حد هيغل. ففيشته على سبيل المثال صاغ بمنظورته عن تأرجح الخيال في الخلاء بيّنة الإمكان التخيلية إلى غير غاية بنيته التي لفاعلية الإنسان الروحية. ففي فلسفته لا يقتصر دور الخيال على دور آلية التحريك الباطن في الأنا بل هو يؤدّي دور القدرة على التوسط الدائم بين المتناقضات، القدرة التي تنتج في فعل التوسط هذا تناقضات جديدة في الوقت نفسه. إنها بإطلاق قدرةٌ مستقلّة في الأنا هي على حال تجعلها دائماً تتجاوز الموجود من جديد بحسب مناظير مفتوحة بلا نهاية وتدفع الأنا بصورة متواصلة إلى تجاوز ما هو حاصل إلى حدّ كل آن.

إن صلةَ الرومانسيين الأُول بفهم اللامتناهي المثالي المتعالي المتّجه إلى (فلسفة) الوعي صلةٌ مباشرة مثلها مثل صلتهم بمفهوم اللامتناهي المنتسب إلى القول بوحدة الوجود. فليس الروح وحده هو الذي يوضع بمنظور اللامتناهي بل كذلك الطبيعة ما بالقوة لها مما لا ينضب من القدرة إلى إنتاج الجديد.

إن الرومانسيين الأُول ينطلقون مع فيشته من تناقضية مقومة للإنسان: إنه كائن جسدي حسي متناهٍ وكائن روحي لامتناه في آن. وهذا النموذج لتصوّر الإنسان يساعد في تفسير العلة التي لأجلها يكون الإنسان مدفوعاً دائماً إلى الفاعلية على أساس هذا التناقض التكويني والذي هو علّة تكوينه لنفسه وتطويرها.

«إن حقيقة الإنسان هي أنه عليه أن يزاوج بين اللامتناهي والمتناهي، لكن التطابق التام بينهما لا يمكن تحقيقه (الوصول إليه) أبداً»(٨٤).

وبسبب تصوّر الإنسان مفتوحاً على التطوّر كذلك فإنه لا يستطيع أبداً أن يستوفي لاتناهيه فيبقى دائماً خلف إمكاناته أي إنه يبقى له ما لا يتناهى من الإمكانات المفتوحة.

---

(٨٤) PoeH, KA XVI, s. 22, Nr.11.

والمهمة الأسمى التي على الإنسان أن ينجزها في الشعر وفي الفلسفة تتمثّل في أن يأخذ بعين الاعتبار بعد اللاتناهي هذا. وقد عرف شليغل الفلسفة فاعتبرها الوعي باللامتناهي:

«إن موضوع الوعي الوحيد هو اللامتناهي والصفة الوحيدة للامتناهي هي الوعي»(٨٥).

وقد كتب هلدرلن إلى أخيه (١ كانون الثاني/يناير [جانفي] ١٧٩٩) قائلاً إن الفلسفة الجديدة هي (حسب رأيه) التي «تكشف عن التوق اللامتناهي في صدر الإنسان»(٨٦). وصاغ نوفاليس هذا المعنى في دراساته الفشتيه فقال:

«إن العالم دائم اللاتناهي بالنسبة إلى الحي، وليس فيه نهاية للوصل بين المتنوع، ولا يمكن أن تأتي حال من اللافاعلية بالنسبة إلى الأنا المفكر(...)»(٨٧).

إن إدماج اللامتناهي في صورة الرومانسية الأولى عن العالم تقوم بعدة وظائف:

١ ـ استعمل مفهوم اللامتناهي من أجل صوغ طابع العملية لمجرى العالم وصيرورة الإنسان.

٢ ـ نسب إلى الإنسان توق لامتناهٍ وحنين (قصدية) هو عبارة الإبداعية الروحية ويعمل عمل القوة المحرّكة لكل فاعلية. فمن دون الحنين الذاهب إلى ما لانهاية ما كان يمكن أن توجد معرفةٌ ولا إرادة، إن الحنين إلى اللامتناهي لا يمكن حذفه(٨٨).

٣ ـ يستعمل «الحنين إلى اللامتناهي» لوصف تكوين الإنسان المتناقض بين التحدّد والتناهي والجسدية والواقع التاريخي للحياة من

---

(٨٥) JenV, KA XII, s. 6.

(٨٦) StA 6, 1,; s. 304.

(٨٧) FSt, NW II, s. 180, Nr. 565.

(٨٨) Zur Bedeutung der Begriffe Sehnsucht und Streben, in Verschidenen Ausformungen in der Philosophiegeschichte vgl. Hogrebe 1994, s. 23.

جهة أولى واللاتحدد والانفتاح والحرية والروحانية من **جهة ثانية. لا** يستطيع الإنسان تحقيق أي إمكانية تمام التحقيق ولا أن يحقّق كل الإمكانات أبداً. وقد كتب شليغل ما يلي في حوار حول الشعر الذي نشر في **أثينويم** سنة ١٨٠٠:

«أبداً لن (...) ينفذ العقل إلى الغاية أو يتوهّم أنه قد بلغها: ذلك أنه لا يمكنه أن يهدئ الحنين الذي يخلق نفسه بالذات بصورة أبدية انطلاقاً من التحقق التام لإشباعاته ذاتها»[٨٩].

٤ ـ يميز اللامتناهي باعتباره فكرةً ناظمةً من دون وظيفة مرجعية الأفق الحسي للفاعلية العقلية التي لا بد من أن تمتلئ بالدلالة من جديد بصورة دائمة.

٥ ـ إن اللامتناهي يعلو على قدرة الإنسان كلها (ص ٣٣٦)، قدرته على إدراكه وعلى قوله وعلى تحقيقه. ولا يمكن إدراكه إلا بصورة غير مباشرة رمزياً وأمثولياً. وفي ذلك يأتي دور القوّة المتخيّلة للشعر الذي هو أفضل ما يمكن أن ننسب إليه هذه القدرة.

٦ ـ وأخيراً فالحنين إلى اللامتناهي هو العلامة المميزة للرومانسية عامةً، وهو لا يؤسّس فلسفة الرومانسية الأولى فحسب بل يؤسّس كذلك الأدب والموسيقى والرسم والدين التي تكون أربعتها ذات توجه رومانسي.

ويبقى مفهوم اللامتناهي هذا في المقام الأول مطلق اللاتحديد باعتباره مثالاً أعلى لا يدرك أعني باعتباره مفهوماً حدياً سلبياً للتوجه الإنساني. لكنه سيملأ مضمونياً بالتوالي في المجرى الموالي للرومانسية وخاصةً بفكرة طبيعة تفهم بنظرية وحدة الوجود ولاحقاً بتصوّر إله مسيحي.

لكن الرومانسية الفلسفية الأولى وضعت لنفسها برنامجاً نظرياً يعبّر عن ضربي النظرة إلى الإنسان باعتباره ذاتاً متناهيةً لامتناهيةً، وباعتباره يثبت الوساطة من حيث هي حدث جدلي. إن الفلسفة والشعر والدين أي الميثولوجيا تمثّل ثلاثتها هنا وسائط يمكن أن يتمّ فيها توجيه هذه الوساطة.

---

(٨٩) KA II, s. 284f.

٧ ـ الفلسفة والشعر

يتحدّد فكر الرومانسية الأولى بمطلب التأليف بين الفلسفة والشعر التأليف الذي كان دائماً موضوع عرض ونقاش.

«ينبغي أن يتم التوحيد بين الفلسفة والشعر»[٩٠].

إن مقاربة المجالين كليهما ليست ممكنةً إلا على أساس النظرة النوعية للرومانسية الأولى نظرتها إلى حقيقة الفلسفة والشعر، فكلاهما يتميّز في المقام الأول بكون توجهاته الروحية تهدف في الغاية إلى الموضوع الأسمى نفسه أي اللامتناهي. فالفلسفة تسعى إلى الكلي والمنتظم والشعر يسعى إلى الخاص والفردي، والمعلوم أن فهم الكلي غير ممكن من دون بيانه الممثل بتوسط الجزئي وأن الشخصي ليس قابلاً للتقويم من دون الخضوع لعلاقة دلالة كلية. ومن ثَمّ فكلا المجالين يحيل أحدهما إلى الآخر. ولا يمكن لهما أن يحققا منجزهما إلا بفضل ما بينهما من تعاون. فالفلسفة تعدّ الأفكار الكلية لتفسير العالم. والشعر بالمقابل يستعمل الوسيلة اللسانية متعددة الوجوه لتأويل منجز هذه الأفكار. والفلسفة هي منجز الفكر والتأمل والشعر بالمقابل يستند إلى الحس والخيال.

وقد وضّح الرومانسيون الأوائل بمطلب التأليف بين الفلسفة والشعر هذا أن الشعر يريد أنه يكون هو أيضاً تأملاً وذا قيمة معرفية وتوجيهية ذاتية. وبالمقابل فعلى الفلسفة أن تتضمّن علاقةً بتنوع العالم العيني الذي ينبغي أن يضفى عليها شيء من النسبية والتاريخية لكنّها لا تتضمن ذلك إلا بفضل ما للشعر من قدرة لغويةٍ خلّاقة كبرى. ذلك أنه في الشعر بالذات تتبيّن قدرة الخلق عند الإنسان عامةً، إنها إبداع. وكان **نوفاليس** يسمي الشعر «**فن الخلق**»[٩١] الذي يؤسس كل خلق روحي (عقلي).

«إن العبقرية بإطلاق هي عبقرية شعرية، وحيثما أثرت العبقرية فإنّها قد أثّرت شعرياً»[٩٢].

---

(٩٠) Lyc, KA II, s. 161, Nr.115.

(٩١) Vorarb, NW II, s. 360, Nr.214.

(٩٢) Ebd., s. 325, Nr. 49.

الروح الشعرية منتجة ومبدعة وهي توجد «عالماً» فنياً (مصطنعاً). وهكذا فالشعر قد وُضع في توازٍ مع المثالية الألمانية من حيث إسماء الوظيفة المبدعة (الخلاقة) للروح (للعقل).

«المثالية التامة شعر»(٩٣).

«إن الشعر والمثالية هما مركز التربية والفن الألمانيين»(٩٤).

ومن ثَمّ فالشعر مماثل للفلسفة من حيث درجات التصديق المعرفي إذ إن الشعر (مثل الفلسفة) يقدّم من عالمنا ضروباً من الوصف، إنّه لا يكوّن عالماً لكنّه يصوغ مشروع عالم. وانضواء الشعر في الفلسفة يعني بالنسبة إليها أنه عليها أن تكون أكثر من مجرد علم أعني بالذات أنه عليها أن تكون إضفاء خلاقاً للمعنى وأن تكون «تجريباً توليفياً (للعالم)»(٩٥) وأن تكون «بناءً رمزياً للعالم». ذلك أن العالم ليس هو إلا ما يبنيه العقل الإنساني. ومن ثَمّ فانطلاقاً من تحليل الشعر يمكن أن نستنتج «قوانين البناء الرمزي للعالم المتعالي»(٩٦). وكان هلدرلن يعرف الإبداع الشعري بكونه بداية الفلسفة ونهايتها(٩٧).

«إن شكل العلوم التام ينبغي أن يكون شعرياً»(٩٨).

وفي حين تكون الفلسفة متّجهةً إلى المعرفة والوصف المفهومي للعالم فإن الأمر يتعلّق في الشعر بمقاربة هذا الموضوع مقاربةً أسلوبيةً وذات صفائح وسيطة عديدة. وفي المقام الأول يستطيع الشعر أن يتناول عدة أوجه من سجل الأشكال الأدبية والوسائط التعبيرية. فعلى سبيل المثال يستعمل الشعر الاستعارات وأسلوب ضرب الأمثال. وبذلك فإن أسلوب ضرب الأمثال هو بالذات وسيلةُ التعبير التي طورتها الرومانسية الأولى وجعلتها أداة التعبير الشعري والفلسفي، ولم يكن ضرب الأمثال

---

(٩٣) PhL, KA, XVIII, s. 473, Nr. 27.

(٩٤) Unverst, KA II, s. 366.

(٩٥) Jen V, KA, s. 21.

(٩٦) Vorarb, NW II, s. 325, Nr. 48.

(٩٧) Hyp, StA 3, s. 81.

(٩٨) Vorarb, NW II, s. 166.

أداةً لفعل المعرفة الجاري بصورة منهجية، والأمثال المضروبة لا تحيل إلى شيء معين بل هي تحيل إلى أمر غير محدد ولامتناهٍ، إنها لا تتنبأ بأفق جديد بل توحي به (ص ٣٣٧) من دون أن تحققه. إنه أفق يبقى مفتوحاً على ما نشاء من التأويلات الأخرى:

«إن أسمى ما في الشعر مقصور على الإيحاء الإشاري، الشعر مجرد استيحاء بخلاف ما عليه أمر الفلسفة التي تريد أن تعبر عن الأسمى بصيغ محددة وأن تفسره»[٩٩].

والفلسفة التي أضيفت إليها سمات الشعر رواية لكنّها تعلمت أن أسمى الأفكار الفلسفية لا (ينبغي أن) تصاغ مفهومياً بل هي لا يمكن أن تقبل غير الاستيحاء الإشاري، فمن بين الأفكار الأسمى هذه فكرة اللامتناهي وفكرة الحرية وفكرة الفكرة الشاملة لكل شيء، وهذه الأفكار هي شكل من الصوغ اللساني المفتوح، فأمكن لشليغل أن يكتب:

«أليست كل وحدة وكل تمام من طبيعة شعرية؟»[١٠٠].

وللشعر لعلةٍ أخرى أهميةٌ فلسفية خاصة، ذلك أنّه توجد إلى جانب الفلسفة كذلك التطوّرات الحديثة للشعر التطوّرات التي يستعملها الرومانسيون الأوائل لتطوير معايير تساعد على فهم الحداثة وعلى تنميتها وفهم صورة العالم الحديثة عامةً. وبذلك فهذه التطوّرات يمكن أن نصلها خاصةً بكتاب كنط في **نقد ملكة الحكم** (انظر الفصل العاشر: الجميل والفن). كما أن تطوير جماليات كنط عند شللر في رسائله **حول تربية الإنسانية** سنة ١٧٩٥ تلقّاها الرومانسيون الأوائل بعناية. وكانت فكرتان تؤدّيان عند كنط دوراً جوهرياً. أولاً فإن الأمر في الجماليات لم يعد متعلّقاً بنظرية الجمال الموضوعي ومن ثَمّ بنظرية تضع المعايير التي تمكّن من التقويم الجمالي للعمل الفني. وهذه الفكرة نجدها عند شليغل كذلك؛ إذ قال إنه لا أحد يمكنه أن يحاول فيسعى إلى تحديد (نهائي) لمثال الشعر الرومانسي لأنّ هذا المثال عنده مثال في صيرورة دائمة[١٠١].

---

(٩٩) Köln V, KA XII, s. 106.

(١٠٠) PhL, KA XVIII, s. 86, Nr.674.

(١٠١) Vgl. Ath, KA II, s.183, Nr. 116.

وثانياً فإن كنط قد أكّد أنه ليس من مهام الفن أن يحاكي شيئاً موجوداً بل إن الفنان العبقري عنده هو الذي يحدّد قواعد الفن وهو الذي يبدع بصورة مستقلة العمل الفني والمعايير الفنية. إن هذه النظرة الفنيّة تؤسّس لفهم الشعر الرومانسي الباكر فهمه الذاتي. فهو قد طوّر النظرية الشعرية للرومانسية الباكرة وهذا التأسيس الكنطي وصاغ معايير ما هو حديث صوغاً أوضح. فالحداثة تعني هنا تقويم الخلق الروحي تقويماً تاريخياً باعتباره جزءاً لا يتجزّأ من ثقافة معينة وليس خاضعاً لقواعد عامة أو لمثال أعلى أجنبي من جنس مثال الفن القديم مثلاً (عند اليونان). ويعني ذلك بالنسبة إلى الشعر أنه:

«لا يمكن في تعريف الشعر أن نحدد إلا ما ينبغي أن يكون عليه الشعر (في الواجب). لكننا لا نستطيع أن نحدّد ما عليه الشعر في واقعه، ولو فعلنا لكان الشعر حينئذٍ وباختصار هو ما سماه الناس شعراً في أي عصر وفي أي مكان»(١٠٢).

وهكذا فمثلما أن الفلسفة لم تعد متقوّمة بمعرفة صورة العالم وجوهره بل تسعى إلى بيان كيف يتمّ تصوّر صورة العالم من خلال نشاط الذات، ولم يعد الشعر الحديث كذلك يسعى إلى الموضوعية بمعنى العكس الأمين للواقع بل هو أصبح يتوق إلى أعمال مهمّة وقابلة للتأويل المفتوح ويطلب عمليةً فنية تأملية. وقد تم الشروع في تدعيم صورة للعالم تكون فيها (معرفته) بناء مؤلفات من المعاني المعقدة بدلاً من نسخ الواقع الموجود.

إن الشعر الحديث يدين بخاصياته الجمالية إلى القوة الجمالية الذاتية التي تعبر عن نفسها من خلال العمل الفني(١٠٣). وبفضل هذا التوجّه نحو الذات أصبح الشعر من **جهة أولى** ذا طابع فردي: فمعنى الفردية الشعرية لم نتعلّمه إلا من المحدثين (الشعر الغنائي)(١٠٤). ومن **جهة ثانية** أدخلت النسبية كذلك والتعدّد على الخلق الروحي: «أليس

---

(١٠٢) Ebd., s. 180, Nr.114.

(١٠٣) Stud, KA I, s. 208.

(١٠٤) PoeH, KA XVI, s. 101, Nr. 199.

ينبغي أن يوجد ما لا يتناهى من الأنواع في الشعر الحديث؟»[١٠٥].

إنّ في الشعر (الحديث) خصائص فوضوية عرضية، وهو يأخذ المصادفة بعين الاعتبار[١٠٦]. «فالشاعر يعبد الصدفة»[١٠٧]. ولا تتعلّق الفوضى بالممارسة الفنية فحسب، بل إن النظرية الجمالية نفسها ليس لها نقطة ثابتة في التغير اللامتناهي[١٠٨] للأعمال الفنية والأساليب والمقاصد. وبذلك فإنه لم يبقَ إلا تحديد بعض التيارات. كما إنه لا يمكن أن نجد لا داخل الشعر الحديث ولا بين الفنون الجزئية حدود أجناس بينة المعالم. (وزوال الحدود بين الأجناس زوالها الذي يقبل الرد إلى زوال الخطابات القبلية التي تمكن من رسم هذه الحدود من خلال استعراض الخاصيات، إن هذا الزوال ينتسب إلى النظرات المميزة للجدل الفلسفي ما بعد الحداثي على سبيل المثال عند جان. ف. ليوتار ور. رورتي)[١٠٩].

إن التخلص من وظيفة الفن التمثيلية والمحاكية يحتوي من ثَمّ على خطر أن يضيع الفن في الموضات وأن يسقط البحث في الخاوي عن التجديد والترفيه. كما أن الذوق الجمالي يصبح فاقداً للثقة في النفس، وعدم الثقة هذا صار من الآن فصاعداً من خصائص الفن الحديث، لذلك فإن تثقيف قدرة الحكم النقدي والجدل حول معايير تقويم الفن يؤدّيان دوراً جوهرياً في الفلسفة والشعر الحديثين. إذاً فالموضوع الجدير بمثل هذا النقد لا يكون إلا العمل الذي هو لا متناهي الحداثة[١١٠].

«لا يخبرنا عن الفردية الشعرية إلا الحداثيون»[١١١] (ص ٣٣٨).

ويضع المحدّثون كذلك مطالب لفهم المناهج والأجناس الفلسفية والشعرية، ولكن أيضاً لفهم الإنسان ذاته، فهم يطلبون المرونة والانفتاح والقدرة على تحقيق التناغم بين مناظير مختلفة للأشياء. وهذه الملكة الحديثة

---

(١٠٥) Ebd., s.144, Nr. 702.

(١٠٦) Für eine Apologie des Zufälligen» hat sich z.B. auch Marquard 1986 eingesetzt.

(١٠٧) AllgBr, NW II, s. 691, Nr. 940.

(١٠٨) Stud, KA I, s.219

(١٠٩) Vgl. Lyotard 1979, 1983 und Rorty 1989.

(١١٠) PhL, KA XVIII, s. 83, Nr. 640.

(١١١) PoeH, KA XVI, s. 101, Ne. 199.

حاول شليغل خاصةً في مفهومه للسخرية تفسيرها (ترجمتها). ولا بد قبل أن نغوص في هذه المسألة من أن نضمّ إليها وجهاً آخر من وجوه الشعر وجهاً بلغ أهمية كبرى في المناقشات المعاصرة لتلك الحقبة: إنه طلب ميثولوجيا جديدة وفهم جديد للدين (راجع الفصل الرابع: الدين ومفهوم الإله).

٨ ـ الدين من حيث هو قوة مصالحة عند الجيل (في العصر) والميثولوجيا الجديدة

بسبب ما حدث من اهتزازات ثورية في المجتمع والثقافة أصبح الدين كذلك في وضعية الامتحان. فيمكن منذ الإصلاح الديني ملاحظة التحرر من الصيغ العقدية والتعدد في الدين المسيحي. والخاصية المميزة لنوع الفكر الحديث تعني هنا أنه لا يوجد شكل وحيد من الدين يمكن أن يدّعي التفرد بالالتزام الديني. فكان الرومانسيون الأوائل بذلك متمسكين وبإطلاق بوظيفته رؤية العالم التي ينسبونها إلى الأديان. وهم يعتبرون الدين السلطة الروحية الثالثة الحاسمة إلى جانب الفلسفة والشعر. وهكذا فهم يشملون بطلبهم التأليف بين الفلسفة والشعر الدين كذلك. وعندما يحصل هنا وصل بين الدين والفلسفة والشعر فإن الإنجاز المجدّد للمثالية والشعر والمنتج لهما وكذلك الدين سيظهران في ضوء جديد. ومثل هذا الدين يمكن أن يكون شكلاً من الميثولوجيا الجديدة، ميثولوجيا متحرّرة من صوغ عقدي فتكون فرديةً ومنفتحةً على كل التأويلات.

وبذلك ففي هذا التوجه نحو الدين نجد في المقام الأول وفي الصدارة وظيفة الدين الإنسانية والعقلية. فليس الدين عقداً متزمتاً وليس هو حفظاً للعقائد بل الأمر يتعلق فيه بأن يكون الإنسان حراً في اختيار تصوّر معين للرب. ومثل هذا الدين يعتبر «روح العالم التكويني المحيي لكل شيء»[(١١٢)].

نقل شليغل إلى موضع «الدين المبدأ المثالي الأساس مبدأ فاعلية الروح الحرة. وهكذا فالدين قد فصل عن الامتيازات العقدية للمسيحية التي وقعت خيانتها» وأُول الدين باعتباره قوةً إنسانيةً منتجة. وقد أكّد شليغل في عرضه

(١١٢) Ideen, KA II, S. 256, Nr. 4.

كتاب نيتمن **اليوميات الفلسفية** سنة ١٧٩٧ «أن الدين منتج من منتجات الحرية وأن كل ما ليس منتجاً للحرية ليس جديراً بذلك الاسم»[(١١٣)] وكل تصوّر للرب لم يصنعه الإنسان بنفسه صنعاً حراً ليس إلا «وثناً»[(١١٤)]. ويعني ذلك كما جاء في مجلة **أثينيوم** «الدين بقدر التحرر»[(١١٥)]. ويمكننا أن نجد هذه القضية في إحدى شذرات كتابه **الأفكار**:

«**يكون الإنسان حراً عندما ينتج (صورته عن) ربه فيجعله مرئياً**»[(١١٦)].

ومن ناحية ثانية فإن الرومانسيين الأوائل يرون في الدين كما في الفلسفة والشعر كذلك القدرة على التأليف بين كل القوى. وهكذا فالفلسفة والشعر أصبحا وثيقي الصلة بالدين:

«إن الشعر والفلسفة بمجرد أن يأخذ بهما وجدان الإنسان يمثلان دائرتين مختلفتين وشكلين مختلفين وهما عاملان من عوامل الدين كذلك، فيكفي أن يحاول الإنسان الوصل بينهما حتى يكون ما يحصل عليه ليس شيئاً آخر غير الدين»[(١١٧)].

وبالنسبة إلى هلدرلن فإن هذه القوة التوحيدية التي للدين نجدها خاصةً في الجمالي وفي «حب الجمال»:

«إن الدين هو حب الجمال. والحكيم يحب ذاته واللامتناهي والمحيط بكل شيء. والشعب يحب أطفاله والآلهة الذين يظهرون له في أشكال مختلفة (. . .) ومن دون مثل هذا الحب للجمال ومن دون مثل هذا الدين تكون كل دولة هيكلاً عظمياً جافاً لا حياة فيه ولا روح، ويصبح كل فكر وعمل شجرة عديمة الأفنان وأعمدة تاجه كسيرة»[(١١٨)].

وبذلك فبالنسبة إلى هلدرلن يظهر الجمال خاصةً في مجالين: في الفن وفي الطبيعة. ومن ثَمّ فهذان المجالان هما الموضوع الحقيقي للدين، ومثل

---

(١١٣) KA VIII, s. 17.

(١١٤) Ebd.

(١١٥) KAII, s. 203, Nr. 233.

(١١٦) Ideen, KA II, s. 258, Nr.29.

(١١٧) Ebd., s. 260f., Nr. 46.

(١١٨) Hyp, StA 3, s. 79f.

هذا الدين الجمالي يربط الإنسان والطبيعة معاً بفضل الاشتغال بالجمال:

«إن (الدين) لا يمكن أن يكون إلا جمالاً. والإنسان والطبيعة يتحدان في إله محيط بالكل»[١١٩].

يفهم الرومانسيون الأوائل الدين والفلسفة والشعر باعتبارها ثلاثتها تعبيراً عن حاجة الإنسان لإضفاء المعنى على عالمه وإعطائه دلالةً ساميةً لا تستمد من ممارسة حياته المباشرة بل هي تبقى مفتوحةً بلا نهاية. «فسواء الفلسفة أو الشعر كلاهما يحتاج إلى الدين. وذلك لأنه يمدهما بمضمونهما الروحي إذ من دونه تكون الفلسفة مجرد علم صوري خاو ويكون الشعر مجرد «عبث» سطحي غير مناسب»[١٢٠]. وبالعكس حتى التشديد على هذه الوظيفة الموحدة فإن الدين يعرف لذلك باعتباره «مثالية» و«شعرياً» (ص ٣٣٩) لأنّ الدين خلّاق هو بدوره. وهكذا فقد كتب هلدرلن في مخطوطة حول موضوعة الدين بتاريخ ١٧٩٨ ـ ١٧٩٩:

«وهكذا إذن فلعلّ الدين شعري بالطبع»[١٢١].

إنّ أحد أشكال الدين الجديد الممكن في صلته بالشعر والفلسفة عند الرومانسيين الأُول وعند الكثير غيرهم من معاصريهم مثل غوته وشللر وهردر هو الميثولوجيا. وفي هذا المضمار فإن النص ذا التأثير الكبير كان كتاب شليغل **أحاديث حول الميثولوجيا** أحاديثه التي مثلت جزءاً من كتابه **حوارات حول الشعر** الصادر سنة ١٨٠٠ في **أثينيوم**. (ولا يمكننا هنا أن نعالج خيوط السينوريهات الميثولوجية المختلفة في منعرج الانتقال من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر ـ شليغل، نوفاليس، شلنغ، هلدرلن، هيغل ـ لا يمكننا أن نعالجها بدقة، وفي هذا المضمار فإن البحث قد بيّن مصادر الميثولوجيات الجديدة وما صدر عنها من تأثير وتواصل إلى حدود حاضرنا)[١٢٢].

بدأ شليغل عرضه بملاحظة أن عصره ينقصه أطر التوحيد التي تمثلها

---

(١١٩) Ebd., s. 90.

(١٢٠) Ideen, KA II, s. 257, Nr.11.

(١٢١) StA 4, 1; s. 281.

(١٢٢) Vgl. zum Interesse an der modernen Mythologie Cassirer 2002 (1925), Poser 1979, Gockel 1981, Frank 1982, Jamme 1991, Schwering 1994 Blumenberg 1996.

ميثولوجيا العصر القديم (اليوناني)، ويعتبر شليغل تعويض ذلك بالنسبة إلى المحدثين مقتضياً إبداع ميثولوجيا جديدة، وهو يرى أن «اللحظة المناسبة قد حانت لتحويل المسيحية إلى ميثولوجيا»(١٢٣). ونجد إشارةً مهمةً إلى كون مثل هذه الميثولوجيا الجديدة ممكنة وهي تمثّل بالنسبة إلى صراعات العصر مركزاً روحياً متيناً يراه شليغل حاصلاً من **ناحية أولى في** طابع المثالية(١٢٤) ومن **ناحية ثانية في** وحدة الوجود.

وإذا ارتبط مفهوم الشعر الرومانسي بمشروع ميثولوجي فإنه يكون بذلك قد رفع من ناحية أولى إلى الوظيفة الاجتماعية الإنسانية لمثل هذه الميثولوجيا الشعرية (تربية الإنسان) ومن ناحية ثانية إلى إنجاز روحي خلّاق:

«كما أن الشعر الرومانسي ينبغي أن يكون ميثولوجيا، وفي ذلك يكمن في الحقيقة ما هو مثقّف وعبقري في آن»(١٢٥).

وهكذا فإن الميثولوجيا تتدخّل عندما يتعلّق الأمر بإنجاز رؤية العلم الكوني لشعر فلسفي سام ذي طموح ديني. وعلى أساس هذه الوظيفة الثقافية المشتركة (بين الشعر والفلسفة والدين) فإن مثل هذا الشعر يكون مماهياً للميثولوجيا(١٢٦). كما إن الشعر عندما يتأكّد من (معرفة) مصادره فإنّه يصطدم بالميثولوجيا في صدارتها(١٢٧).

ويعتبر نوفاليس المميز النوعي للميثولوجيا أي للشعر الميثولوجي كونه ديناً فنياً:

«إن المسيحية هي بإطلاق دين تاريخي، لكنها دين ينحلّ إلى «المطبوع» من الأخلاق و«المصنوع» من الشعر أو الميثولوجيا»(١٢٨).

إن الفلسفة والشعر والأسطورة تعتبر ثلاثتها وجوهاً مختلفةً للجهد الروحي نفسه لتفسير العالم. ويمكن أن ننظر إلى الميثولوجيا باعتبارها

---

(١٢٣) PhL, KA XVIII, s. 397, Nr. 922.

(١٢٤) Myth, KA II, s. 313.

(١٢٥) PoeH, KA XVI, s. 260, Nr. 66.

(١٢٦) Lit, KA III, s.13

(١٢٧) Ebd., S. 12.

(١٢٨) FragSt, NW II, s.829, Nr. 391.

نظرةً قائلةً بوحدة الوجود في حدود كونها شعراً ذا أغراض دينية أو على العكس يمكن اعتبارها ديناً قائلاً بوحدة الوجود صيغ شعرياً ديناً، يندرج فيه كذلك العلم والفلسفة. وينبغي أن تبنى الميثولوجيا انطلاقاً من مركزين. وهذان المركزان هما الشعر باعتباره «واقعية مطلقة» والفلسفة «باعتبارها مثاليةً مطلقة»[١٢٩]. فالشعر يقدّم صورةً من العالم (أعني من الطبيعة) والفلسفة تخبرنا حول فاعلية الوعي. والميثولوجيا باعتبارها هي ذاتها حصيلة التأليف بينهما فهي من ثَمّ ليست مثاليةً شعرية فحسب بل هي المثالية الأشدّ إطلاقاً[١٣٠].

والأمر في مشروع الميثولوجيا يتعلّق بالتشديد على (أهمية) القوة الشعرية الخلّاقة باعتبارها في آن قوةً جديدةً مؤسسة للدين أعني تأويلها باعتبارها سلطةً معنويةً. وهذه الميثولوجيا الجديدة التي يقول بها الرومانسيون الأُوَل لا تتّصف بصفات ما دون العقل كما يظن أهل التنوير. إنها ليست مما ينتسب إلى العقد إذ هي بحاجةٍ إلى الجهد التأملي الأسمى وإلى القوة الروحية لقدرة على الوصل (الفطنة) بعيدة الغور أعني قوة الإيحاء والخيال. إنّها حسب رأي شليغل تضفي الطابع الحسي على أفكار العقل فتجعلها محسوسة.

وتختلف الميثولوجيا الجديدة عن ميثولوجيا يونان القديمة في المقام الأول بكونها لا تنشأ نشأة النمو الطبيعي. من ذلك أن شليغل يعتقد أنها «ترد علينا من طرق مقابلة تمام المقابلة لما وردت عليه الميثولوجيا القديمة» وهي في الحقيقة حسب رأيه ستكون «المصنوع (لا المطبوع) في كل الأعمال الفنية»[١٣١]. وهكذا فما ينتجها هو منتج الفن، وفي هذا المقام فإنه حسب رأيه من الضروري أن تكون مهمة الشعر الميثولوجي «أن يتجاوز مسار العقل المفكر عقلياً وقوانينه، وأن يعود بنا ثانيةً إلى الالتباس الجميل الذي للخيال، وأن يغوص بنا في الفوضى الأصلية للطبيعة الإنسانية»[١٣٢]. ثم انطلاقاً من هذه الفوضى تصبح الطريق سالكةً

(١٢٩) PhL, KA XVIII, s.355, Nr. 407.

(١٣٠) Ebd., s.90, Nr. 736.

(١٣١) Myth, KA II, s. 312.

(١٣٢) Ebd., s. 319.

لخلق صور للعالم من طبيعة حسية، إن مفهوم الفوضى يصف الأساس الذي انطلاقاً منه تنشأ الصيرورة. ويمكن اعتبارها في آن وبصورة واقعية أصل كل وجود. ويمكن كذلك النظر إليها باعتبارها وبصورة مثالية القوة اللامحة لما هو روحي. وكلا الوجهين يعملان على تطوير مفهوم الميثولوجيا. لذلك أمكن لشليغل أن يقول:

«(الفوضى) هي مفهوم الميثولوجيا الأساس»[١٣٣].

إن الميثولوجيا ترى العالم باعتباره ناقصاً كما أنها ترى «**الله**» كذلك بوصفه «**متغيراً وغير تام**»[١٣٤]. ولا تنتج إلا انطلاقاً من هذه المسلمات إمكانية المساهمة في تصوير العالم تصويرا فاعلاً بقوة حقيقية. (ص ٣٤٠).

إن موضوع الميثولوجيا هو الربوبي. وفي الوقت الذي نشأت فيه نظرة شليغل للميثولوجيا وضع الربوبي بالأولى بفهم قائل بوحدة الوجود. لذلك فإن الميثولوجيا عنده «عبارة هيروغليفية عن الطبيعة المحيطة»[١٣٥]. ويعني ذلك كما جاء في شذرة موازية لهذا الأمر:

«إن ما هو هيروغليفي بحق هو المتناسب مع الكون وهو التصور التقريبي لنفس الأمر في شكل ديني»[١٣٦].

«إن مُثل هذه الميثولوجيا الشعرية هي «عمل الطبيعة الفني»[١٣٧].

«وينبغي حقاً أن يكون كل عمل (فني) تجلياً جديداً للطبيعة»[١٣٨].

«الميثولوجيا هي التاريخ الطبيعي. وفلسفة الطبيعة هي الشعر الطبيعي»[١٣٩].

وبصورة مماثلة يصل هلدرلن المجالات الروحية الثلاثة بالطبيعة.

---

(١٣٣) PhL KA XVIII, s. 156, Nr. 401.

(١٣٤) Ebd., s. 421, Nr. 1222.

(١٣٥) Myth. KA II, s.318.

(١٣٦) PhL, KA XVIII, s.311, Nr.1412.

(١٣٧) Ebd.

(١٣٨) KA II, s. 327.

(١٣٩) PhL, KA XVIII, s.90, Nr. 735.

فكل الفاعلية الإنسانية تصدر عن الطبيعة وتؤول إليها. ويظهر هذان المساران أن «مشغل الفلسفة هو الفن الجميل والدين»(١٤٠).

«إن الفلسفة تجعل هذه الغريزة واعيةً وتبين لها موضوعها اللامتناهي في المثال وتقويها وتوضحها من خلاله. ويعرض الفن الجميل لتلك الغريزة موضوعها اللامتناهي في صورة حية وفي عرض لعالم سام. والدين يعرض لها ذلك العالم السامي بالذات، حيث يطلبها ويريد أن يبدعها أعني في الطبيعة وفي عالمه المحيط الذاتي له الذي يريد إداركه والاعتقاد فيه بوصفه الوضعية الفطرية والروح الذي يريد أن ينبسط»(١٤١).

إن الميثولوجيا تتعلّق بالربوبي(١٤٢). لكن هذا الربوبي يتجلّى في الطبيعة وهي تحمل في ذاتها «امتلاء» لامتناهياً من الربوبي. وهذا الامتلاء والتنوع اللذان لا ينضبان هما أساس الصيرورة.

وفي درسه الذي ألقاه في يينا على سبيل المثال حدد شليغل الميثولوجيا باعتبارها عرضاً للربوبي في «رمزية الطبيعة والحب»(١٤٣). وبالإشارة إلى الرمزي يتمّ التعرّض لخاصية الميثولوجيا النوعية. فلا يمكن أن يتمّ عرض الربوبي عرضاً مباشراً أو الوعي به بل إنه لا يمكن تصوره إلا رمزياً وفي شكل ضرب أمثال شعرية ميثولوجية. إنما الربوبي صنعة وأبدوعة.

«إن إمكانية البلوغ الإيجابي إلى الأسمى بتوسط التفكر يؤدّي إلى أسلوب ضرب الأمثال أعني إلى (الميثولوجيا وإلى) الفن التمثيلي (بالصور)»(١٤٤).

وإلى ذلك تسعى كل المجالات الروحية التي تريد أن تحيط بالأسمى مثل الفلسفة والشعر والدين. إنها جميعاً تسعى إلى الميثولوجيا. وذلك لأنّ المطلق والأسمى والربوبي لا يقبل العرض المباشر ولا يقبل كذلك التصور المفهومي. لكنه يقبل بحق أن يحاط به بفضل الوسائل الفنية. فما يتم رسمه بأسلوب ضرب الأمثال وظيفة تعويضية لأمر لا ينقال

---

(١٤٠) StA 6,1; s. 329.

(١٤١) Ebd.

(١٤٢) PhL, KA XVIII, s. 126, Nr. 44.

(١٤٣) JenV, KA XII, s. 62.

(١٤٤) PhL., KA XIX, s. 25, Nr.227.

مباشرة. وفي اختيار الأمثال المضروبة وفي تأويل مضمونه المعنوي يكون الإنسان حراً وخلّاقاً. وهو قبل كل شيء يحتاج في هذا المضمار إلى الخيال والعقل. ولرسم هذا النشاط الروحي يستعمل شليغل إلى جانب مفهوم الميثولوجيا مفهوم «السحر» كذلك. ففي السحر أيضاً يتعلّق الأمر «بتجريب للربوبي بتوسط الخيال»(١٤٥) من أجل «بناء (مفهوم) الرب»(١٤٦). وهنا نجد استعمال مصطلح «المثالية السحرية».

يبسط الشعر قدرته الميثولوجية بكيفية خاصة عندما يعبر بضرب الأمثال وبالحكاية الخرافية وبأداة التواصل الخيالي. ويرتبط ذلك بخلق لغة اصطلاحية جديدة:

«أن تنشأ ميثولوجيا جديدة لا يعني شيئاً آخر غير نشأة لغة جديدة»(١٤٧).

وفي تحديده لإطار مشروعه الميثولوجي أول شليغل الحركة الملتبسة التي يتضمنها مفهومه للشعر. فالشعر هو من ناحية أولى «**خلق من عدم**»(١٤٨) خلق مطلق التخلص من كل قاعدة جمالية سابقة ومن كل ارتباط بالواقع. وهو من ناحية ثانية متجه نحو الطبيعة ذاتها وهو يعود إليها بعلاقة مع نقطة توجه سامية مع مطلق (**رب ـ طبيعة**) باعتباره مصدر كل معنى وتأثير.

وبفضل توجه قائل بوحدة وجود طبيعية فلسفية للميثولوجيا الجديدة كان شليغل قريباً من نوفاليس ومن شلنغ كذلك. وبذلك يبين شليغل مفهوماً للميثولوجيا كذلك موازياً لما صار منذئذٍ موضوع كثير من النقاش إنه ما يسمى بـ **مشروع للمثالية الألمانية الأقدم**. وفي هذا المشروع لن يكون المطلوب التوحيد بين الشعر والفلسفة فحسب، بل ديناً جديداً حسياً وميثولوجيا جديدة. وهذه الأخيرة من المفروض أن تكون «ميثولوجيا العقل». ومن المفروض أن تكون الأفكار «مصوغة جمالياً أعني صوغاً ميثولوجياً» وإلا فهي ستكون خاليةً من مصالح الشعب.

---

(١٤٥) PhL, KA XVIII, s. 334, Nr. 131.

(١٤٦) Ebd., s. 170, Nr. 546.

(١٤٧) Ebd., s. 394, Nr. 888.

(١٤٨) Ebd., s. 315, Nr. 1471.

وبالمقابل فالميثولوجيا ينبغي أن تكون عقلانيةً وإلا فإن الفلسفة ستستحي منها. وإليك ما يأمله مؤلف المشروع من هذه الميثولوجيا العقلانية:

«فحينئذٍ ستسود الوحدة السرمدية بيننا (. . .) ولا تُنتظر التنمية الواحدة لكل القوى قوى الأفراد فرداً فرداً، وكذلك قوى جميع الأفراد إلا حينئذٍ. ولن تُكبت أي قوة. ستسود حينئذٍ الحرية العامة ومساواة العقول والأرواح. وسيرسل روح أسمى من السماء (ص ٣٤١). وينبغي لهذا الدين الجديد أن يتأسس بيننا. وسيكون آخر عمل عظيم للإنسانية»[١٤٩].

وقد أحال السيد فرنك إلى البعد الخلقي والسياسي لبرنامج النسق إحالةً صريحة (إذ قال):

«كما أن الميثولوجيا الجديدة هي جديدة من الساعات الأولى وهي ذات جدة جذرية في كونها لا تريد أن تحفظ من الأسطوري القديم إلا وظيفة التبرير المتعالي ولكن ليس المضمون العقدي الخرافي: ولا يمكن أن يبرر أي شيء إلا انطلاقاً من فكرة الحرية. وبالرغم من التحول النقدي أو ربما بسببه ضد ما بعد الدولة الثورية البورجوازية تبقى يتوبيا الميثولوجيا الجديدة يتوبيا ديموقراطيةً شعبيةً جذرية»[١٥٠].

يشدد الرومانسيون على أن كل ثقافة تتضمن أشكالاً غير عقلانية من توجه العالم، وكذلك عناصر جوهرية مثل العلم. والشعر والفن يعتبران في هذا المجال الأداتين الأهم لإدراج اللامتناهي الربوبي في أفق فهم العالم بواسطة العرض الرمزي. إلا أن الأمر في ذلك يتعلّق بتقوية الخيال مقابل العقل والشعر مقابل العقلانية والأسطورة مقابل المنطق. فالميثولوجيا ليست ذروة الشعر ولا هي جوهرة الشعر لجعله سلطة ميتافيزيقية. إنما الشعر والفن وحدهما لا يؤسّسان ميثولوجيا بل هما في هذا المضمار مخصّصان للتأليف بين كل العناصر الحاملة للثقافة الروحية: (أي) الشعر والفن والعلم والفلسفة وكذلك الدين. وليس إلا على أساس مثل هذا الفعل المشترك الشامل يمكن أن نصل الأمل

---

(١٤٩) HW 1, s.236.

(١٥٠) Frank 1982, s. 189. Gleiches gilt auch für Schlegels Froderung einer neuen Mythologie: auch sie ist eien transzendentale Utopie der Menschheit (ebd., s.208 f.).

بالميثولوجيا وليس ذلك لجمع القوى الروحية فحسب حول مطالب مركزية بل قبل كل شيء لتوجيه القوة وبسطها على أساس اجتماعي أوسع. فالمأمول من الميثولوجيا الجديدة ومن دين جديد عصراً جديداً «تشبيباً عاماً»[١٥١]. وينبغي أن يشد التثوير المجتمع كله.

«اتركوا الدين حراً وستبدأ إنسانية جديدة»[١٥٢].

وقد اعتبر نوفاليس علامةً للعصر القادم العصر الذهبي:

«قدسية الطبيعة ولاتناهي الفن وضرورة العلم واحترام العالم والحضور المطلق للتاريخي الحقيقي»[١٥٣].

وفي هذا المضمار سينسب إلى الدين في الغاية المسؤولية نفسها التي تنسب إلى الفلسفة والشعر وبالذات قوة العلاقة الروحية الخاصة بالمتناهي قوة تجاوز المتناهي. فالدين ليس هو شيئاً آخر غير حدس اللامتناهي[١٥٤]. فله مع الفلسفة والشعر هذه العلاقة بالمشترك اللامتناهي.

«كل علاقة للإنسان باللامتناهي هي الدين وبالذات علاقة الإنسان في تمام تحقق إنسانيته (. . .) فاللامتناهي عند إدراكه في تمامه هو الربوبي»[١٥٥].

٩ ـ نقد النسق المعارض للعلموية

تطوّرت فلسفة الرومانسية الأولى انطلاقاً من تحرير الفلسفة الكنطية وخاصةً الفلسفة الفشتية المتعالية. إن الثورة التي حصلت في نوع الفكر (كنط) وفي التحوّل إلى طلب مفروضات الوعي البنيوية لمعرفة العالم ووصفه تكوِّن نقطة ارتباط للرومانسية الأولى بها. فهي تقصد بفلسفة الذاتية المثالية فلسفة الوعي ذي الفاعلية الروحية الخلّاقة التي تؤثّر فيها معاً في مختلف القدرات المعرفية. لكنّها في المقام الأول تثمّن الخيال باعتباره ضامناً لحرية الروح، وهي تنسب إلى الخيال القدرة على تجاوز الموجود.

---

(١٥١) Myth, KA II, s. 322.

(١٥٢) Ideen, KA II, s. 257, Nr. 7.

(١٥٣) Christ, NW II, s. 746.

(١٥٤) Ideen, KA II, s. 257, Nr. 13.

(١٥٥) Ebd., s.263, Nr. 81.

ثمّ إن كنط وفيشته وبعد ذلك هيغل كانوا يهدفون إلى تأسيس الفلسفة باعتبارها علماً، وفي ذلك يكمن ما يتوجّه إليه نقد الرومانسيين الأول. فقد كانوا يعترضون على النظرة القائلة إن الفلسفة ليست ممكنةً إلا بوصفها علماً وبوصفها نسقاً علمياً، ذلك أن الفلسفة حسب رأيهم هي «الوعي باللامتناهي». وهي ذاتها لامتناهية وليست قابلة للختم.

«إذا كانت معرفة اللامتناهي هي بدورها لامتناهية ومن ثَمّ لا تكون إلا غير تامة وهي فعلاً غير تامة فإن الفلسفة كذلك من حيث هي علم لا تكون أبداً منتهيةً أو مختومةً أو تامة. وهي لا تكون دائماً إلا تائقةً إلى هذا الهدف السامي تحاول كل الطرق للاقتراب منه أكثر فأكثر. إنها بصورة عامة بحث وتوق إلى العلم أكثر مما هي ذاتها علم (. . .)»[١٥٦].

وقد قطع الرومانسيون الأُول في آن مع حماسة التنوير العقلانية من حيث كونها قد ترفع منزلة الحس قبالة الفكر العقلي والشعور والخيال باعتبارهما قدرات ذات دلالة معرفية. وقد ذهب هلدرلن بإلحاح في هذا الاتجاه في **هوبريون** (روايته):

«إلا أنه لا يوجد الأمر المفهوم فمن مجرد الحصاة ومن مجرد العقل لا يحصل أبداً المعقول»[١٥٧](ص ٣٤٢).

لكن دعوى النسقية في الفلسفة الحديثة هي التي جلبت لنفسها النقد الأشد حدّةً (انظر الفصل الثالث: النسق والمنهج). فالرومانسيون الأُول يعترضون على هذه الدعوى بكونها لا تقبل القيام وإن إرادة صوغ العلم الفلسفي في شكل جامد مثل شكل النسق غير ممكنة إذا كان ينبغي أن نعتبر العالم والروح الإنسانية قابلين للتجويد.

«هل تعتقدون إذاً وبصورة جدّية أن مثل العلم الأعلى يمكن حقاً أن يظهر في عرض نسقي ما في زمن ما وأنه علم يمكن أن يتوقع كل شيء وأن يعلم بإطلاق أدنى الأشياء؟ وهل تعتقدون فعلاً أن مثل هذا المثال الأعلى قد تحقق الآن بالفعل (. . .)؟»[١٥٨]

---

(١٥٦) Köln V, KA XII, s. 166.

(١٥٧) Sta 3, s.83.158 StA 4, 1; s.213.

(١٥٨) StA 4, 1; S. 213.

لم يكن الرومانسيون الأُول يعتبرون بيّناً بنفسه أن الفلسفة وكذلك العلم عامة يمكن لهما أن يوجدا حقاً في الشكل المناسب للنسقية بحسب نموذج الرياضيات.

«فالمنهج الرياضي هو بالذات منهج مضاد للمنهجية النسقية»[١٥٩].

وإلى ذلك تتوجّه اعتراضاتهم ضد نظرة محدّدة للنسقية كما حصلت على سبيل مثال النسقية التي يمثلها كتاب راينهولد **حول أسس العلم الفلسفي** سنة ١٧٩١ وكتاب فيشته **أسس نظرية العلم كلها سنة ١٧٩٤ ـ ١٧٩٥** بما في ذلك كتابه واسع الانتشار **حول مفهوم نظرية العلم** سنة ١٧٩٤ عندما أملت هذه المصنفات تصوّر نسق فلسفي، بحيث يمكن استنتاج كل المقولات الأخرى من مبدأ أساس واحد بيّن[١٦٠]. وهكذا فشليغل يجادل ضد «طالبي الأسس» من نوع راينهولد أو فيشته[١٦١]. وهو يشارك نوفاليس الرأي القائل إنه لا يمكن أن يوجد في الفلسفة مبدأ أول بل ينبغي بناء شبكة من المفاهيم والعلاقات تنطلق من مبادئ التغير ومفاهيمه شبكة تحفظ حركة الفكر. وحتى عندما تكون إحدى الفلسفات مبنيّةً بشكل استنتاجي فإنّها ينبغي أن يكون مبدؤها الأعلى مبدأ تغير (شليغل) أو أن يكون «مبدأ تحديد للتغير»[١٦٢][١٦٣]، ومثل هذا المبدأ لا ينبغي فهمه باعتباره المنطلق الوحيد الصحيح بل هو بالأحرى ليس إلا «مبدأ فرضياً»[١٦٤]، أو كما حدّد ذلك نوفاليس بغاية الدقة «قانون مؤالفة خالص»[١٦٥]. ويعني ذلك أنّه قانون لا يقدّم إلا هداية الوصل المؤالف بين المفاهيم. وأفضل ما يمكن تحقيقه بهذه الوظيفة يكون بواسطة المتناقضات التي تكون دائماً مناسبةً جديدة للجدل الروحي:

---

(١٥٩) PhL, KA XVIII, s.85, Nr. 671.

(١٦٠) Zu den Theoriekonstellationen im Jena der 1790 er Jahre vgl. Henrich 1991 und Frank 1997.

(١٦١) PhL, KA XVIII, s. 19, Nr. 5.

(١٦٢) Fst, NW II, s. 85, Nr. 234.

(١٦٣) Zu Hölderlins Verabeitung der Idee der Wechselbetimmung vgl. Waibel 2000, Kap. III, zur Bedeutung des Wechselerweises» bei Friedrich Schlegel vgl. Naschert 1996/1997.

(١٦٤) Ebd.

(١٦٥) Ebd.

«أيكون المبدأ الأسمى متضمناً التناقض الأسمى في مهمته؟ فأن تكون قضية ما مبدأ لا يبقي بإطلاق على أي سلم مبدأ دائم التحريك والصدام مبدأ يكون دائماً غير مفهوم مهما سبق للإنسان أن يكون قد فهمه؟ أيكون هذا المبدأ الذي يحرك فاعليتنا من دون توقف؟ ومن دون أن تتعب هذه الفاعلية ومن دون أن تصبح أبداً أمراً معتاداً؟»(١٦٦).

وينطلق الرومانسيون الأُول كذلك من القول إن الفلسفة لا يمكن أن تستمد بدايتها من أولية وحيدة أو من مفهوم بل من عمل متبادل بين مفاهيم متعالقة أو من أفكار متعالقة. وانطلاقاً من ذلك يمكن تطوير علاقة نسقية بين المفاهيم تجعل ممكنة التمشيات الأشد اختلافاً والأكثر مرونة وذات علاقة الترابط الأحالي المتبادل بين المفاهيم. كذلك يفهم شليغل معنى الفكرة معنى مثل هذه الحركة المحايثة للفكر فهي عنده «تأليف مطلق بين تناقضات مطلقة للتغير دائم التوليد لذاته تغير فكرتين متنازعتين»(١٦٧).

يطلب الرومانسيين الأُول من النسق الفلسفي القوة على التطوّر اللامتناهي. وهذا المطلب لا يمكنه أن ينجِز ما يكون كافياً بمفهوم للفلسفة متجه نحو العلوم الجزئية. فالعلم يريد أن يلاحظ وأن يحدّد وأن يشرح وأن يوصل الأمور إلى حدّ يجعل الأشياء بمقتضاه متناهيةً ومن ثَمّ يغيب اللامتناهي عن ناظرها.

«إن الشكل النسقي هو في كل الأحوال وبكل بساطة مرفوض لأنه مرة أخرى يؤدّي إلى الخطأ الأساس لكل فلسفة أعني المتناهي الثابت والدائم»(١٦٨).

لذلك فالرومانسيون يوازنون بين عدة إمكانات في كيفية إنشاء فلسفة تكون ذات توجه نحو اللامتناهي. فعلى سبيل البديل الممكن تمّت العودة إلى مفهوم أفلاطون للفلسفة. (ومن الإمكانات إدراج أفلاطون في نقاشات نهايات القرن الثامن عشر بتوسط فرنس همسترهويس الذي تلقّى (فكره)

---

(١٦٦) Vorarb, NW II, s. 314, Nr.9.

(١٦٧) Ath, KA II, s. 184, Nr. 121.

(١٦٨) PhL, KA XIX, s. 76f., Nr.346.

كل الرومانسيين الأُول). وهم يؤولون محاورات أفلاطون بمعنى الفلسفة المعارضة للعلموية وغير النسقية الفلسفية التي لا تعتبر نفسها علماً بل حباً للعلم وبوصفها توقاً لامتناهياً للعلم لا يمكن إشباعه أبداً.

لكن الرومانسيون لا يسقطون بذلك فكرة النسقية بل هي تطلب نوعاً من النظرية قادراً على التطوير الذاتي.

«فليست المادة وحدها غير قابلة للنضوب بل كذلك الصورة فكلّ مفهوم وكل قضية كلها قابلة للتجويد اللامتناهي»[١٦٩].

إن التحديد الضروري للمفاهيم التحديد الذي ينبغي أن يدركه نسق من الأنساق يناقض الفكرة بمقتضى معناها فكرة الانفتاح على التطوّر. إلا أن الفكر المنتظم للنسق مثمر بإطلاق، وهو يحدّد الوجهة ويثبت علاقات الترابط (بين الأفكار) (ص ٢٤٣). إلا أن شكاكيتهم تتوجّه إلى مثل هذا التصوّر للعلم والفلسفة، التصور الذي يريد أن يعتبر النسقية الصارمة شكل الفكر العلمي الوحيد. كما أن الأمر يتعلّق بخصوص النسقية بربط الفكر النسقي بنقد النسق. وذلك ما حاول نوفاليس وشليغل تصوّره في مثل هذا النوع من الصوغ بأسلوب المفارقات مثل:

«فمن له نسق خاسر روحياً مثله مثل من لا نسق له، ولا بد من الربط بين الأمرين كليهما النسق وعدمه»[١٧٠].

«إن النسق الفلسفي الحقيقي ينبغي أن يكون الحرية واللامتناهي أو فلنعبر عن ذلك بصورة بارزة أن يُجعل عدم النسقية نسقاً. لا شيء عدا مثل هذا النسق يمكن أن يتجنبه خطأ النسق فيتجنب الصلة سواء باللاعدل أو الفوضى فلا يأخذهما بعين الاعتبار»[١٧١].

كما أنّه يمكن أن تكون الأنساق متعددة. وليس علينا ألا نعتبر نسقاً إلا «ما يشغل وسطه جوامد كبيرة»[١٧٢]. فشليغل يتصوّر النسق باعتباره

---

(١٦٩) PhL, KA XVIII, s. 506, Nr.12.

(١٧٠) Ebd., s. 80, Nr.614.

(١٧١) FSt, NW II, s. 200, Nr. 648.

(١٧٢) PhL, KA XVIII, s. 63, Nr. 432.

«فوضى أفكار»[١٧٣] ويتصوّر العلاقة بين الأنساق بوصفها «فوضى أنساق»[١٧٤]. لكن الفوضى لا تعني هنا التحكم والصدفة بل هي جعل تعدّد خصائص عناصر النسق المفيدة ممكناً في ما بينها.

«ينبغي أن يكون نسق الفلسفة الكلي مثل الزمان خيطاً يقطعه الإنسان خلال لامتناه من التحديدات. فلا بد من نسق للوحدة الأكثر تنوعاً والتوسيع اللامتناهي وميزان الحرية ـ لا النسق الصوري ولا النسق المادي ـ ينبغي أن نطلب الثنائية خاصة»[١٧٥].

إن كل نسق بحاجة إلى تعديلات على سبيل المثال من حيث شكل الأنساق المتنافسة وإضفاء المرونة على بنية النسق. وبذلك فالنسقية ليست بالضرورة خاضعةً لنموذج العلم الصوري بل هي ينبغي أن تفهم بمعنى شديد الانفتاح. فلا وجود لشكل فلسفي مرضياً بصورة نهائية. والنسق هو «أكثر الأشياء ذاتية» في أي فلسفة[١٧٦].

«إن أشكال الفلسفة الحديثة تامة الفردية، فهي في شكل رسائل وتراجم ذاتية، وهي روايات وشذرات»[١٧٧].

وبصورة خاصة يبدو شكل الشذرات لشليغل وكذلك لنوفاليس باعتباره وسيلة للعرض الفلسفي المهم والقادر على البناء.

«يتضمن مفهوم الشذرة بالإضافة إلى وظيفته الاصطلاحية بوصفه شكلاً أدبياً قائماً بذاته تكملة لدلالته الفلسفية والشعرية بمقتضى وضعه كمفهوم جنس ليس مشاركاً في التأثّر مع التفكير الرومانسي الأول من خلال حركات بحثه المتنوعة فحسب بل هو أخيراً ومرة أخرى يوضع موضع سؤال، وهو بكامله قد وقع في حركة ضمن مستويات من الدلالة مختلفة»[١٧٨].

---

(١٧٣) Ebd., s. 354, Nr.400.

(١٧٤) Jen V KA XII, s. 5.

(١٧٥) FSt, NW II, s. 201, Ne. 649.

(١٧٦) PhL, KA XVIII, s. 22, Nr. 45.

(١٧٧) Ebd., s. 92, Nr. 745.

(١٧٨) Ostermann, In Schanze 1994, s.277, Zur Bedeutung des Framgentarischen im Selbstverständnis der Moderne vgl. auch Dällenbach/Hart Nibbrig 1984.

فالشذرة تمكن فكرة مهمة بالتعبير عن نفسها. ولها بذلك مضمون دلالي قائم بذاته:

«فالشذرة فكرة محددَّة ومحدِّدة بذاتها»[١٧٩].

لكن مضمون الشذرة ينبغي أن يُنسَّب سواء بمقتضى شكل الشذرة ذاته أو كذلك بمقتضى وسيلة البناء الداخلي للشذرة. لكن الشذرة بمقتضى دلالتها العينية منفتحة الدلالة وهي ليست تحكمية الدلالة بل هي منضوية في سياق دلالتها الذي يكون كلاً (بالقوة) (مؤلفاً) من شذرات، فالشذرة ينبغي أن يتواصل التفكير فيها واستكمالها وتأويلها، ويقتضي ذلك روحاً توليفيةً وقدرة على إبداع التأليفات، وبذلك فإن الشذرات ذاتها هي شيء من جنس نسق دلالي مؤلف على أساس من الإمكانات التأويلية المختلفة المتحركة والمنفتحة.

«إن كل نسق لا ينمو إلا من شذرات»[١٨٠].

«كما أن النسق الأكبر ليس هو مع ذلك إلا شذرة»[١٨١].

ومثل هذا النسق الأكبر يبقى دائماً نسقاً بحاجة إلى التنسيب وهو ليس نسقاً بالفعل ولا يبلغ أبداً إلى الخاتمة بل يبقى قابلاً للتجويد بصورة لامتناهية ومتردداً بين الوحدة والتمام.

«لعل معايير الحقيقة بالنسبة إلى أحد الأنساق هي الوحدة العضوية والتمام اللامتناهي (ما هو بالقوة) ـ كون كل وحدة يمكن أن تتطوّر لتصبح تماماً لامتناهياً بفضل التناقضات وتبقى مع ذلك وحدةً بفضل شروط ذاتية لها»[١٨٢].

يسمي نوفاليس الشذرات كذلك «بذرات أدبية»[١٨٣] بذرات يربو

---

(١٧٩) PhL, KA XVIII, s. 305, Nr. 1333.

(١٨٠) PoeH, HK XVI, s.120, Nr. 496.

(١٨١) Ebd., s.163, Nr. 930.

(١٨٢) PhL, KA XIX, s. 52, Nr. 106.

(١٨٣) Blüt, NW II, s. 285, Nr. 114.

مضمون نواتها عندما تقرأ قراءةً جيدةً أو هي كذلك «مهمات فكرية»[١٨٤].

وفي فهم الفلسفة باعتبارها شذرة أو تجربة أو ميلاً نجد التصور القائل إنه لا يوجد علم خاتم ولا حقيقة مطلقة الصحة بل لا يوجد إلا محاولات دائمة الجدة لفهم شيء أو علاقة ترابط بين الموضوعات ووصفها. فعلمنا نسبي تاريخياً. وهو عرضي حول وضعيات محددة. لذلك فشليغل يطلب خاصةً الوصل الدائم بين النسقية والتاريخية بأسلوب تاريخي نسقي[١٨٥] أو بأن تكون المعرفة المتعالية بحال توجب عليها أن تؤرخن[١٨٦]. وهو يتوقّع (ص ٢٤٤) بأن تنحل الفلسفة النقدية ومن ثَمّ فلسفة كنط وفيشته بفضل فلسفة تاريخيّة[١٨٧]. وبإضفاء التناهي والتاريخية على علمنا الذي يتجلّى في شكل نسقي يعرف الرومانسيون الأول طريق تطوّر للفلسفة، طريقاً ستتواصل في المستقبل بفضل منظرين، مثل: كيرجيجارد ونيتشة وهايدغر وفتجنشتاين المتأخر والبراغماتية الأمريكية والتفكيكية الفرنسية.

ولكن إذا كانت الفلسفة أكثر من كونها علماً منتظماً انتظاماً نسقياً أو كونها غير ذلك وإذا كان مفهوم الفلسفة مفتوحاً لإمكانات متنوعة كثيرة لفعل التفلسف فإن الحدود الفاصلة بين أجناس المجالات الروحية الأخرى، مثل: الشعري والدين تصبح تخوماً متنافذة بعضها على بعضها الآخر:

«إن وجوه شبه النسق الفلسفي مع النسق الشعري والتاريخي أكثر من وجوه شبهه مع النسق الرياضي (إنه يشبه) ما يعتبره الناس دائماً مستثنياً لما هو نسقي»[١٨٨].

١٠ ـ السخرية

يعتبر مفهوم «**السخرية**» تاريخياً من بداية التاريخ اليوناني القديم

---

(١٨٤) Novalis in einem Briefan C.A. Just, 26 Dez. 1798 (NW II, s. K353).

(١٨٥) PhL, KA XVIII, s. 35, Nr. 173.

(١٨٦) Ebd., s. 92, Nr. 756.

(١٨٧) Ebd., s.74, Nr. 543.

(١٨٨) PhL, KA XVIII, s. 84, Nr. 650.

شكلاً من الخطاب وصورةً خطابيةً تفيد أن المرء يقول عكس ما يقصد. ومن منجزات فريدريش شليغل من ناحية أولى تقديم وظيفة السخرية باعتبارها مبدأ تشكيلياً شعرياً، ولكنه من ناحية ثانية طورها خاصةً باعتبارها تصوراً منهجياً فلسفياً(١٨٩).

«إن الفلسفة هي المحل الحقيقي للسخرية»(١٩٠).

«إن كل فلسفة جدية لا غير من دون سخرية ليست إلا نصف فلسفة»(١٩١).

وقد طوّر شليغل بتصوره للسخرية ذي التوجه الفلسفي النظرة المبدئية القائلة إن الإنسان لا يمكنه أن يبلغ علماً نهائياً بل هو دائماً يقتصر على الصبو للأسمى لكي يعبّر عن ذلك تعبيراً رمزياً، لذلك فإن الموقف الذي ينصح به هو الموقف الذي يضع العلم اليقيني موضع سؤال بموقف نقدي وشكاكي وساخر، وبذلك فإن شليغل يعلم أنه على صلة بمفهوم السخرية الأفلاطوني السقراطي المستعمل حتى يقنع المحاور بعدم العلم في محاوراته الفلسفية بوضعه الدائم موضع سؤال، فالسخرية تتمسك بدعوى المعرفة الفلسفية لكنها تضفي عليها النسبية في آن، إنها المناوسة بين اللامتناهي والمتناهي بين التوق المتحمس للعلم والشكاكية، ويصف شليغل السخرية بكونها الشكاكية الأكثر خلوصاً والأسمى(١٩٢).

وبالنظر إليها فلسفياً ومنهجياً تميز السخرية شكلاً جدلياً من الفكر على صلةٍ بفلسفة أفلاطون الحوارية وبمفهوم فيشته بالتحليق في الخيال، وبذلك فإن الخيال يعتبر فكر التناقضات و(تحليقاً) بين حدي أحد التناقضات، وينبغي تصوّر ذلك بحيث يكون التحليق الخيالي وسيطاً بين قطبي التناقض وإنه بذلك يبقي على القطبين موجودين. وبفضل المناوسة جيئةً وذهاباً بين كلا الوجهين يبقى كلا الوجهين محفوظين بثبات بوصفهما كذلك متبادلي التنسيب. وهذا الجدل المحايث باعتباره مبدأ

---

(١٨٩) Zur Geschichte und philosophischen Bedeutung des Ironiebegriffs vgl.u.a. Schaper 1994, Behler 1997 und Japp 1999.

(١٩٠) Lyc, KA II, s.152, Nr.42.

(١٩١) PhL, KA XVIII, s.112, Nr.999.

(١٩٢) Ebd., s. 406, Nr. 1023.

أساسياً لتحريك قوة الدفع الدائمة والنشاط يعتبرها الرومانسيون الأُول كذلك علاقة متبادلةً وعمل الإمكانات يسمى مناوسةً أو نقائض. وكل شيء في هذه الأشكال يكون صفيحةً خاصةً من العالم يصفها شليغل بالسخرية في المقام الأول.

«إن السخرية هي الوعي الواضح للنشاط الأبدي للفوضى التامة اللامتناهية»(١٩٣).

إن السخرية تقطع مع التصور القائل إنه يوجد شيء يمثل مركزاً أو سلطةً أخيرة ملزمة بالنسبة إلى بناء النظريات، بل إن الإنسان قد لا يتمكن أبداً من البلوغ إلى علم نسبي، وهذا العلم ليس إلا قضايا رمزية. و(يرى الرومانسيون الأُول) أن اللغة والمعرفة والفن ليست إلا تأويلات مفتوحةً وليست نسخةً من الواقع. ومن ثَم فالسخرية تطابق الرأي القائل بـ «عدم إمكانية تبليغ تام (للمضمون المعرفي) وباستحالته»(١٩٤).

وبذلك فإن قدرة السخرية قد تضاعفت إلى درجة رفيعة من التفكر والخيال للروح التجريبي.

«إن السخرية هي التجربة الكونية»(١٩٥).

إنّها تحرك لتجاوز الموجود القائم وهي تضع الأمور موضع سؤال وتفتح مناظير جديدةً من دون أن تحسم لصالح أحدها حسماً نهائياً. إن السخرية «هي الحال النفسية التي تنظر إلى كل شيء من عل وتسمو على كل شيء مشروط سمواً لا حدّ له بما في ذلك على الفن والحقيقة والفضيلة أو العبقرية»(١٩٦).

كذلك يفهم شليغل السخرية بفاعليتها العادية معتبراً إيّاها أخذ مسافة (من كل شيء) ومن ثَمّ فهي سلطان الروح الضامن لموقف أساس إزاء الحياة ومبدأ لا يقتصر على تأسيس تقرير المصير الذاتي للفاعلية الإنسانية والتكوين الذاتي، بل إنّها تمكن من فهم ذلك كذلك. إن السخرية **هي**

---

(١٩٣) Ideen, KA II, s. 263, Nr. 69.

(١٩٤) Lyc, KA II, s. 160, Nr. 108.

(١٩٥) PhL, KA XVIII, s. 217, Nr. 279.

(١٩٦) Lyc, KA II, s. 152, Nr. 42.

«أكثر التسيبات حريةً إذ بفضلها يتحرر المرء حتى من نفسه. لكنها مع ذلك أكثر الأشياء قانونيةً لكونها ضروريةً بلا شرط»(١٩٧). وهي ضرورية بلا شرط لأنّها الأمر الوحيد الذي يبني الإنسان الحديث (ص ٣٤٥) بصورة مناسبة للعالم ولما هو بيِّن بذاته، إن السخرية تعني الابتعاد عن العالم وأخذ مسافة منه، وهذا الابتعاد الساخر مطلب لتربية الإنسان الروحية، ولعلّ ذلك المثال الأعلى الأسمى للتربية وبقاء الإنسان منفتحاً على التغيرات وعدم التشبث بالمعطيات الجامدة للحفاظ بذلك على شعور بالضمانة والاحتماء بالكن الآمن. وبالذات فإن ذلك عينه ما يريد شليغل تجنبه. فالسخرية «تغير دائم لخلق الذات لذاتها ولإفنائها»(١٩٨).

وقد تحسس شليغل بمفهومه للسخرية اتجاهات مختلفةً حتى يصف هذه الوضعية الروحية للانفتاح وعدم التحديد، وذلك لتنحية الضمانات (في الحياة). وقد ميزت السخرية تحلّل ما تقدم من معايير للموضوعية ولمبادئ التأسيس التقليدية، وبذلك وقعت السخرية في التحليق الخيالي من دون ثبات نهائي، إنها سخرية التوتر دائم التأرجح والكامن في فعل روحي التأرجح بين المطالب وأدوات تحقيقها بين الشكل والمضمون بين الوضع والشك، إنها تميز المحدثين باعتبارهم معاصرين للأرخنة والتنسيب ولوعي العرضي من الأحداث.

إن السخرية هي كذلك العلامة المميزة لفهم المحدثين للفن. وبالذات في الأدب ونظريته فإن مفهوم السخرية الذي يقول به الرومانسيون الأُول قد أظهر أعظم الأثر، فالسخرية تقوم مقام القدرة التفكرية في علاقة ترابط مع خلق الأعمال الفنية وتقويمها(١٩٩)، والسخرية جعلت الفنان والجمهور المتلقي للفن لم يعودوا يفهمون العمل الفني باعتباره محاكاةً للواقع (المحاكاة) بل هم يعتبرونه خلقاً حراً. فمهمة القارئ هي الدخول في عملية تأويل متعددة الصفائح.

---

(١٩٧) Ebd., s. 160, Nr. 108.

(١٩٨) Ath, KA II, s. 172, Nr.51.

(١٩٩) Der ästhtischen Funktion von Ironie ist in ihrem bis heute wegweisenden werk Stohschneider-Kohrs 1960 nachgegangen.

إنّ السخرية تحولت إلى أداة كونية، أداة ليس عليها أن تقتصر على مصاحبة كل نظرية بل هي المطلب المبدئي لكل عمل فكري ونصي ذاتي التفكر، ففي السخرية يتمّ تثقيف القدرة على تعدّد المناظير، وهي ذاتها التأرجح بين المناظير. إن العمل على الالتباس وعلى النقائض وعلى اللامفهوم هو شراب حياتها المقدس.

«السخرية هي شكل النقائض»(٢٠٠).

«إن من يريد أن يعيب على أحد الرومانسيين الأُول الالتباس ينال سيماء مخيبة لآماله. وليس ذلك كذلك لغياب الدقة في المفهوم اللفظي بل بالعكس، فحتى الالتباس يعد قليلاً في هذه الحالة. فتنافذ الثنائيات قد يخلق دائرةً من المتكافئات متعددة المناظير وسطاً لتنويع توليفي حتى يمكن من إيجاد ترابطات متنوعةً وإحالات وسلوكات متسلسلةً ومتشافة في ما بينها. إن المثال الأعلى هو روحانية متوالجة ومترحلة ليس لها مبدئياً من حسم في أي شيء إنها روحانية لا تعالج بصورة نهائية أي أمر ومن ثَمّ فهي لا تعرف أي أمر نهائي ولا تودع أي شأن إلا أن تردّدها الحامل لها يُعدّ إلى نظرة شاملة للحضور المطلق نظرة منفتحة ومنغلقة متحمّسة ومجنحة. والهدف من ذلك هو أعظم صدى ممكن وأوسعه وأعمقه. إن قوة التوتر التي للنفس ينبغي توسيعها وتضييق أفقها وينبغي الرفع في درجة التعقيد من دون أن يكون المرء قادراً على أن يضع لها حدوداً قبلية»(٢٠١).

إن طلب السخرية أصبح عند شليغل أمراً قطيعاً لنظرة للعالم حديثة.

فـ «السخرية أمر واجب»(٢٠٢).

«والسخرية هي حقاً الخير الأسمى ومركز الإنسانية»(٢٠٣).

إن كون مفهوم السخرية الذي تصوّره شليغل باعتباره أداة استعمال واسع في فلسفة وشعر وتربية ثلاثتها حديثة والتي اصطدمت بعدم الفهم

---

(٢٠٠) Lyc, KA II, s. 153, Nr.48.

(٢٠١) Timm 1978, s. 15.

(٢٠٢) PoeH, KA XVI, s. 124, Nr. 483.

(٢٠٣) PhL, KA XVIII, s. 219, Nr. 302.

عند الأغلبية الكبرى من معاصريه، مفهوم حرّره شليغل في رسالته **حول اللامفهومية**(٢٠٤). وهذه الرسالة التي ظهرت في المجلّد الأخير من مجلة **أثينيوم** (١٨٠٠) تلخّص مطالب الرومانسيين الأُول وسوء الفهوم التي عورض بها مفهوم السخرية خاصة. ذلك أنه حتى أكثر المقربين من شليغل أخوه ونوفاليس لم يغوصوا إلى أعماق كثيرٍ من الشذرات التي خطها قلمه. فمع الدفاع عن عدم المفهومية المعروض هنا تقترن نظرة للفهم واللغة صادمة للتطوّرات المهمة في فلسفة اللغة والتأويل الحديثين.

١١ ـ الفلسفة باعتبارها فقه العبارة(*) (هرمينوطيقا)

منذ التاريخ اليوناني القديم أخذ بعين الاعتبار بالإضافة إلى الخطابات العلمية والقانونية والدينية فنون أدوات عليها أن تساعد في علاج المشاكل الجزئية التي تظهر خلال الولوج إلى النصوص. ويعد من هذه الفنون الأدوات النحو التقليدي وفقه اللغة وفقه العبارة (البلاغة)، حيث تتبادل هذه الفنون تحديد مهامها في ما بينها بصورة مطلقة. وقد نتجت قطيعةً حاسمة مع التعبير الروائي (الذي تم تطويره على يدي فر. شليغل وشلايرماخر خاصةً) قطيعة يمكن بإطلاق أن تعتبر قد حدّدت تغيراً في النموذج. ذلك أنه إلى حدّ الآن كان الأمر متعلقاً برفع الغوامض الجزئية في النصوص. لكن التعبير الروائي يصوغ إشكالية الولوج إلى النصوص وإمكانات الفهم عامةً، بل أكثر من ذلك فإن ما كان موضوع الحال (ص ٢٤٦) هو الآن مهمة الصوغ المفهوم للنظرة المتغيّرة للغة عند المحدثين والتحديد الجديد لما ينبغي لفقه العبارة أن يحقّقه(٢٠٥).

فمع ربط اللغة بـ **انفتاح فاعلية الذات الروحية وعدم خاتميتها** أصبح علاج اللغة والترميز لكل فعل علاجاً هرمينوطيقياً دائماً أعني محاولة

---

(٢٠٤) Vgl. ausführlich Schumacher 2000 und unter semiotischen Fragestellungen Finlay 1988.

(*) اختار المترجمون العرب القدامى لترجمة عنوان كتاب أرسطو باري هرميناس بـ **في العبارة**. واستناداً إلى هذا الاختيار أفضل أن استعمل فقه العبارة لترجمة هرمينوطيقا لأنها فن تعبير النصوص بمعنى تحديد معناها أو تأويلها.

(٢٠٥) Zur Bedeutung der Frühromantik für die philosophische Hermeneutik vgl. Michel 1982 und Zovko 1990.

نسبيةً وفرديةً وتاريخية للتأويل والكشف عن المعنى. وبذلك فإن مهمة فقه العبارة (الذي هو عند شليغل في الغالب مرادف لفقه اللغة) قد أضفي عليها طابع الكونية.

وكلّ محاولة لفهم نص تاريخي أو حالي ـ ويصح هذا بصورة عامة على كل موضوع ثقافي ـ يعترضه مشكل هرمينوطيقي وفي الحقيقة مشكل تأويل هذا النص بمعناه الأدقّ، مشكل نقله من لغة عصر نشأته ولغة المؤلف إلى أفق الفهم عند المتلقي. أمّا هل إن ذلك ممكن بصورة عامة وكيف نضمن ذلك منهجياً فإن شليغل يرى ألّا أحد اهتمّ بذلك. ولا يزال غائباً الوعي بما يحدث حقاً في الترجمة والتأويل والفهم[٢٠٦]. ويتعلّق الأمر في الأساس بفهم الفهم ذاته (لسنغ ك.أ.II، ٤١٢). وهو (حسب رأيه) وعي ضروري بأن كل محاولة للفهم لا يمكنها أبداً أن تدرك موضوعها إدراكاً مطلقاً. ويضع شليغل بوعي تام في حسابه أن كل ما هو لساني هو كذلك شيء مشوب باللامفهومية، ولذلك فهو يدفع دائماً إلى الشروع من جديد في عملية تأويلية. فهناك دائماً فضالة من عدم المفهومية مقومة لكل شكل من أشكال الفهم. وحتى يترجم عن ذلك استعمل شليغل على سبيل المثال شكل الشذرات ويدرج فيها المفارقات أو يحيل إلى الوظيفة التنسيبية للسخرية:

لعلّ القول والكتابة في عالم المفهومية العامة التي لا نوجد فيها هو النسقي منهما. لكن القول والكتابة في عالم اللامفهومية الذي هو عالمنا هو الشذرة والسخرية والحوار والتواصل المتعدّد. ذلك هو الفكر والقول والكتابة التي لا تخضع علاقة ترابط متجاوزة للتبعية لأن هذه العلاقة دائماً ما تقع بسرعة وتكون من ثم ما يقيدنا مرة أخرى في حدود اللغة والقدرة التواصلية. إنها مصحوبة دائماً بـ «عدم فهم إيجابي» يعني وعياً بعدم الفهم، وفي ظاهر عدم التمام هذا تتجلّى بالذات قابلية الإنسان للاستكمال»[٢٠٧].

إن فقه اللغة ـ الهرمينوطيقا ـ تتعلّق بالصور اللغوية التي لا يمكن أن ينكشف مضمونها إلا بعملية تفسير وتأويل. وهكذا فشليغل يعدّ نفسه

---

(٢٠٦) Vgl., PoeH, KA XVI, s. 54, Nr 215 und s. 60 Nr. 17.

(٢٠٧) Behler, 1987, s. 277.

من «فقهاء اللغة المؤولين»[٢٠٨]. وهو بذلك يبرز أن التأويل ليس بالأمر الخطي ولا هو بالأمر يتيم الحصول:

«فكل المصنفات الكلاسيكية لا يمكن أبداً أن تفهم فهماً كاملاً بل هي ينبغي دائماً أن تنقد وأن تؤول»[٢٠٩].

والهرمينوطيقا تقريبية وتجريبية إذ لا وجود لتأويل نهائي.

«فلا وجود لأي قراءة كلية الصحة والقبول بالمعنى العادي بل القراءة عملية حرة»[٢١٠].

وفقه العبارة فهم باعتباره نهجاً دورياً متعدداً يعيد دائماً فتح تأويلات تعدِّل صوراً وأعمالاً روحية. ويحول الطابع الدوري عملية التثقيف الذي يتخلّل الموضوع في درجات متوالية تكون في كل مرة مبنياً بعضها على بعض. وعندما نصل إلى الغاية فإن الطريق السالكة ينبغي أن يليها من جديد العمل الذي يتخلّل الموضوع من دون أن يصل إلى خاتمة نهائية، وبذلك يكون التأويل مهمةً لامتناهيةٍ، ويصح ذلك بالنسبة إلى المنتجات الفكرية بما فيها الفلسفة.

«إن فكرة الفلسفة لا يمكن بلوغها إلا بفضل تقدّم لامتناهٍ من الأنساق. فشكلها هو شكل المجرى الدائري»[٢١١].

إن الطابع الدوري مقوّم جوهري لعملية التأويل، وبذلك فالهرمينوطيقا ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار مناظير مختلفة، ويمكنها أن تضفي النسبية المتبادلة بين المناظير الدورية المختلفة.

«أن يفكر المرء دورياً يعني أن يفكر نسبياً. ومن المفروض أن تعني الفلسفة النسقية الفلسفة النسبية»[٢١٢].

لكن فكرة النسبية وهي كذلك فكرة الطابع الفردي لكل تأويل هي

---

(٢٠٨) PoeH, KA XVI, s. 54, Nr., 216.

(٢٠٩) Ebd., s.141, Nr. 671.

(٢١٠) Vorarb, NW II, s. 399, Nr. 398.

(٢١١) JenV, KA XII, s.10.

(٢١٢) PhL, KA XVIII, s. 131, Nr. 113.

بدورها ليست فكرةً مطلقةً بل هي تجد في فكرة الجملة الموسوعيّة ما يعدّ لها. وهذه الفكرة بوصفها أداةً منهجيّة ضرورية تمكننا من أن ننسب إلى النص مضموناً. فكل تفصيل جزئي لا يكسب معنى إلا من خلال علاقته بالكل.

«إن أصغر عناصر فقه اللغة هو نوع موسوعي ولا يمكن أن يجيب عنه إلا مؤرخ مختلف (الأبعاد)»(٢١٣).

وبفضل هذا الفهم عبّد شليغل الطريق لتأويلية فلسفية للتأويلية التي جد من أجلها بكثافة من بعده شلايماخر ثم لاحقاً ديلتهاي وغدامر. وبذلك فشليغل قد ذهب غالباً في تأملاته حول الطابع المتعدد والمنظوري والنسبي لأعمالنا الروحية ذهب إلى أبعد (ص ٣٤٧) ممّا ذهب إليه خالفوه ذاتهم. ويتبدى ذلك بوضوح في مقالته الخرافية **حول اللامفهومية** سنة١٨٠٠.

وفي هذه المقالة يضع شليغل النموذج التأويلي الكلاسيكي الأساس موضع سؤال، حيث يكون هدف التأويل التجويد الدائم لفهم النصوص. لكن شليغل تبعاً لذلك لا يوافق على (اعتبار التأويل هادفاً إلى) القضاء على عدم الفهم والسعي الدائم لمزيد الفهم بل الاعتراف بأن عدم الفهم جزء من الفهم. لم يعد المثال الأعلى للتواصل الناجح مرتبطاً بمطلب التوافق التام بين المتخاطبين بل هو يتمثّل في مدى الفهم وسوء الفهم وعدم المفهومية الذي يولّد الاهتمام بمواصلة التواصل. ويتجلّى عدم الفهم هذا في عدة مجالات على سبيل المثال في التعامل مع النصوص التاريخية أو في الترجمات:

«إنما الترجمة عمل فني تبدعه الفطنة»(٢١٤).

وفي مثل هذه التأويلية انهمك شليغل في تأملاته التي يطبعها تصوّره للسخرية والتي حرّرت في مقاله حول اللامفهومية. وقد أبدع شليغل هنا العلاقة بين السخرية وفهم النص: فالسخرية هي التأرجح بين المفهومية واللامفهومية. إنها توتر لا يقبل الزوال لأنه ذاتي لما هو روحي. فاللامفهومية ليست شائبةً مشينةً للنصية بل هي إزعاج منتج، إنما

---

(٢١٣) PoeH, KA XVI, s. 65, Nr. 60.

(٢١٤) PhL, KA XVIII, s. 288, NR. 1099.

اللامفهومية ليست إلا ما هو مهم عندنا بالنسبة إلى المحاسمة الروحية وما ليس هو بعد تام الفهم وما يحتاج إلى مزيد التفسير وبحاجة إلى التأويل. كما أن كل تواصل يحيا من وجود عدم توازن وسوء تفاهم كامن بين المتكلم والمتلقّي، وذلك ما يجعل التواصل عامةً ضرورياً أولاً ثمّ يدفعه إلى الحركة.

وهكذا فقد كتب نوفاليس:

«هل لا بدّ من أن تتضمّن مهمة المبدأ الأسمى المفارقة الأسمى؟ فكون القضية قضية لا تترك بإطلاق أي سلام وتدفع دائماً وتصدم ـ والتي تكون دائماً غير مفهومة مهما غلب عليها من فهوم بعد؟ (هل لا بد من أن يكون هذا المبدأ المبدأ) الذي يحرك فاعليتنا بصورة لا تتوقّف من دون أن يني أبداً ومن دون أن يتحوّل إلى أمر معتاد؟»(٢١٥).

لو كان كل شيء واضحاً لكان التواصل سيالاً، ولا يخص ذلك الحوار مع الآخرين فحسب، بل هو يشمل كذلك محاسمة الذات الباطنية مع ذاتها.

«إذا كان المرء متردداً في تبليغ الأفكار بين مطلق الفهم ومطلق اللافهم فإن ذلك يكون بعد قد دلّ على صداقة فلسفية، والحال ليست بالأفضل في تواصلنا مع أنفسنا»(٢١٦).

وفي إحدى الشذرات اختار شليغل التوصيف «اللامفهومية المتدرجة»(٢١٧) وهو ما كان يمكن أن يفيد لامفهومية تواصل عملية الفهم، والسخرية في ذلك مطلوبة حتى تبقي الحركية جارية، إنها تجاوز دائم المبادرة ووضع ما يتمّ الوصول إلى موضع سؤال وما يتمّ الوعي به وإرادته والحفاظ على انفتاح التأويلات. «إن السخرية قاعدة دائمة. . . .»(٢١٨). وبذلك فإن شليغل بوسعه أن يؤكد أن كل علم «ليس إلا ميلاً»(٢١٩) وليس

---

(٢١٥) Vorarb, NW II, s. 314, Nr. 9.

(٢١٦) Ath, KA II, s. 168, Nr. 20.

(٢١٧) PhL, KAZ XIX, s. 216. Nr. 120.

(٢١٨) PhL, KA XVIII, s. 85, Nr. 668.

هو بالعلم النهائي ولا بالملزم بل هو ذاته في تغير وحركة دائمين. وعندما يقول شليغل «إن الميل هو عدم التمييز بين الشكاكية والحماسة»(٢٢٠) فإن هذا التحديد للميل يعني إذن أنه ينطبق كذلك على السخرية. فالسخرية هي بدورها إحالة متواصلة إلى الموجود وهي في آن علاقة شكاكية إزاء كل معايير موضوعة في حالة حالة وكل قواعد مميزة ومضامين معتادة.

١٢ ـ فلسفة اللغة

وفي صلة بالفلسفة المثالية لعملية المعرفة ذات الانفتاح اللامتناهي، ولخلق الأداة الروحية لتأويل العالم من خلال الذات الفاعلة ذاتها، فلم يعد الرومانسيون الأُول يرون اللغة ذاتها ذات أصل طبيعي معطى لا هدية إلهية. فالرموز اللسانية تعتبر الآن اختراعات تحكّمية يعتمد مضمون دلالتها على ممارسة لسانية وتوحيد مشتركَيْن.

«إن اللغة كلها مسلمة، إنها ذات أصل إيجابي وحر، فينبغي للمرء أن يفهم برموز معينة وأن يفكّر في أشياء معينة بقصد أمر محدد لبنائه في ذاته»(٢٢١).

لم يعد بالإمكان أن تدّعي تأويلات النصوص الاستناد إلى المطابقة مع الموضوع بل إن الفهم والتأويل يكونان بالأحرى عملية لا توصل إلى نتيجة مريحة عملية بالذات غير قابلة للختم وليست أبداً نهائية. فمن يعمل بنصوص عملاً فلسفياً هرمينوطيقياً لا يحتاج إلى معرفة القواعد بل هو يحتاج إلى «الإحساس بالحياة وإلى فرادة جملة من الحروف» إنه «متنبئ بالاستناد إلى أرقام رمزية»(٢٢٢).

بل إن نوفاليس قد ذهب إلى أبعد من ذلك، فهو ينسب إلى اللغة بنية ذات قيام ذاتي. وهي عنده مستقلة عن الذوات المستعملة لها، ففي نصه **حديث النفس** كتب: (ص ٣٤٨).

---

(٢١٩) Ebd., s.409, Nr. 1065.

(٢٢٠) Ebd., s. 415, Nr. 1122.

(٢٢١) Vorarb, NW II, s. 347, Nr. 141.

(٢٢٢) Ebd., s. 387, Nr. 334.

«وفي الحقيقة إنه لأمر غفل بالنسبة إلى الكلام والكتابة، فالحوار الصحيح ليس إلا لعباً بالكلام، وليس الخطأ المضحك إلا الظن أن الناس يتكلمون من أجل الأشياء بل إن ما هو ذاتي للغة هو بالذات مجرد انشغال بذاتها، ذلك ما لا يعلمه أحد. (. . .). فلو أمكن للمرء أن يفهم الناس فحسب أن الأمر في اللغة مثله مثل الأمر في العبارات الرياضية ـ إنها تصنع عالماً يخصها وتلعب مع ذاتها بمفردها ولا تعبر عن شيء إلا عن طبيعتها العجيبة ومن ثَمّ فهي تامّة التعبير ـ ولذلك بالذات ينعكس عليها لعب العلاقات بين الأشياء لعبها الغريب. فهي ليست جزءاً من الطبيعة إلا بحريتها ولا تتجلّى روح العالم إلا بفضل حركاتها الحرّة روح العالم التي تجعلها معياراً لطيفاً للأشياء وملخصاً منها»(٢٢٣).

إن لكلّ ترميز عيني في هذا التصوّر المفتوح للّغة نظيراً مقابلاً في بعد دلالي لامتناه أو متعال على التناهي. لذلك فقد أمكن لشليغل ونوفاليس كذلك أن يثقفا شكل الشذرات ليجعلاه أداة عرض (للفكر الفلسفي). فقد تعاملا مع الشذرات باعتبارها وحدات لغوية محدودة لها من ثَمّ عالم دلالة كامل قائم بذاته. ولم يبقيا منطلقين من كون الشذرات تحيل إلى العالم الواقعي بل هما يقدّمان في الواجهة تنوّع علاقات الاقتران الممكنة بواسطة صور دلالية أخرى. فتبقى بذلك موضوع المفاهيم الفردية والمبرهنات النظرية وكل الخطاب قابلةً للتحديد الوظيفي المتعدد. ذلك أن المناظير حول هذا الخطاب، وفيه يمكن أن تكون متعدّدة الامتداد. لذلك كانت عملية التأويل والشرح تحديدها دائم التجدد.

ليست اللغة نسقاً من القواعد والمضامين التي وضعت بصورة نهائية ودائمة بل هي بعد أكثر من ذلك وغيره دائماً، وذلك خلال تحقيقها من قبل الذوات التي تستعملها، وقبل كل شيء فاللغة ليست صورةً تمثيليةً من الواقع.

«إن العقد الخرافي والخطأ في كل العصور وعند كل الشعوب والأفراد يستندان إلى الخلط بين الرمز والمرموز وإلى التوحيد بينهما

---

(٢٢٣) NW II, s. 438.

وعلى العقد في حقيقة التمثيل التام (تمثيل الرمز للمرموز) وعلاقة النسخة بالأصل (. . .)»[٢٢٤].

إن الرومانسيين الأُول بمثل هذه النظرات لم يكونوا في الواقع الممهدين الأُول للهرمينوطيقا الفلسفية الحديثة وخطوط تطوّرها التي أدّت بشليغل ونوفاليس وشلايرماخر إلى دلتهاي وهيغر وغدامر ودريدا فحسب بل إن عملهم يتقدّم على البنيوية والفلسفة اللغوية ذات التوجه الدلالي لفتجنشتاين وابن داوود (دافيدسون) فيسبقها ويشمل كذلك أيضاً هذا المجال شمولاً ذا أفكار مهمة في حداثنا الحالية.

١٣ ـ نظرية الجنس (=العلاقة بين الجنسين الذكر والأنثى)

كما أن رؤية الرومانسيين الأُول للعلاقة بين الجنسين تنتسب إلى العناصر المجدّدة والتقدّمية لصورة العالم الفلسفية. وفي الحقيقة فإن التعامل مع المسألة الجنسية يبدو في نصوص الرومانسيين الأُول متردِّداً بين المساواة بين الجنسين من **جهة أولى** وتغيير تقسيم الأدوار بينهما من **جهة ثانية**. من ذلك أنه توجد عدة تصريحات تنطلق من اختلاف الخصائص الجوهرية بين الرجل والمرأة. فعند المرأة تسيطر العاطفة على الإرادة وعند الرجل تسيطر الإرادة على العاطفة[٢٢٥]. أو «إن المرأة هي رمز الخير والجمال والرجل رمز الحقيقة والحق (=القانون)»[٢٢٦]. لكن هذه الخاصيات الذاتية لا تكون أساساً للتمييز بل هي على العكس تماماً لأن الأمر الحاسم في العلاقة بين الجنسين حسب الرومانسيين الأوّل هو بالأساس إمكانات التطوّر المتماثلة، وفي الغاية فإنّه لن يبقى أي فرق جوهري بين الجنسين.

«إن الرجل هو بنحو ما امرأة كذلك تماماً كما إن المرأة هي رجل بنحو ما (. . .)»[٢٢٧].

---

(٢٢٤) AllgBr, NW II, s. 637, Nr. 685.

(٢٢٥) FSt, NW II, s. 170, Nr. 510.

(٢٢٦) AllgBr, NW II, s. 639, Nr. 690.

(٢٢٧) Ebd., s. 495, Nr. 117.

إن الرومانسيين الأُول يشهّرون تماماً بالوضعية الواقعية للمرأة في أغلب الحالات، «الآن أصبحت المرأة أَمَةً»(٢٢٨)، لذلك فقد كان يبدو لهم أحياناً من العسير تصوّر عمل المرأة في الحياة العامة وخارج المجال المنزلي. وقد فكّر فيشته في مثل هذا الالتزام بالحياة المنزلية بالنسبة إلى المرأة في علاجه مسألة الزواج في كتابه **المبدأ الأساس للشرع الطبيعي** سنة ١٧٩٦. وكان منطلقه القضية الأناسية الآتية: فبمقتضى ما هيّأته الطبيعة يقع جنس المرأة في «درجة أعمق» من جنس الرجل(٢٢٩). فالرجل عليه أن يعترف بغريزته الجنسية، والمرأة لا يحق لها ذلك، والرجل عليه أن يكون حراً، والمرأة لا يحق لها، وعنده أن المرأة بطبعها حيية، والرجل ليس حيياً بالطبع... إلخ، وعقد الزواج يعني بالنسبة إلى المرأة أن تستسلم لشخصية الرجل:

«فكرامتها (الزوجة) تستند إلى كونها بصورة تامة لزوجها في كيفية عيشها ووجودها وأن تندمج دون تحفظ فيه وله، ولا تتّحد إلا معه وليس لها من حياة إلا تحت ناظره وفي انشغاله وفاعليته، فهي أنهت حياتها الفردية فصارت حياتها جزءاً من حياته (وهو ما يرمز إليه (ص ٣٤٩) كون المرأة تحمل اسم زوجها)»(٢٣٠).

وعنده أن المرأة تصبو عملياً، لكن الرجل يصبو تأملياً، فالنساء لا يمكنهن أن يبدعن شيئاً، لكنّهن لهن موهبة التعلّم من اللغات أو من إنجازات الذاكرة. وليس بإمكانهن أبداً أن تكنّ فيلسوفات أو كاتبات(٢٣١).

إنّ مثل هذه الصورة عن المرأة يعارضها الرومانسيون الأُول معارضةً قويةً، فشلايرماخر الذي أسهم في هذا الخطاب الجناسي على سبيل المثال، تصوّره في استناد إلى الوصايا العشر «تعاليم العقل بالنسبة إلى النساء» معتبراً إياها الوصايا العشر «استمتعي بحسب صورة الرجل والفن والحكمة والزواج»(٢٣٢).

---

(٢٢٨) Ebd., s.713, Nr. 1106.

(٢٢٩) GA I, 4, s. 99; SW III, s. 308.

(٢٣٠) GA I, 4, s. 102; SWIII, s. 312f.

(٢٣١) GA I, 4, s. 135; SW II, s. 352.

(٢٣٢) Ath, KA II, s.231, Nr. 364.

وقد رد الفعل شليغل رداً شديد الحدة على صورة المرأة التقليدية هذه، فكتب في **أثينويم**:

«حسناً فليكن على النساء أن يبقين حييّات ما دام الرجال حساسين وأغبياء وشريرين بالحد الكافي طالبين منهنّ المحافظة على براءتهن (سذاجتهنّ) وجهلنّ»(٢٣٣).

وضد نظرة فيشته التي تطلب من المرأة التخلّي عن شخصيتها لزوجها وأن تفقد كل حقوقها يعتبر شليغل الزواج كذلك قابلاً لأن يفهم وأن كل «فرد لذاته» ولا ينبغي أن يكون «جزءاً مقوّماً من الشخصية الجماعية»(٢٣٤). وأخيراً فإن شليغل بفضل روايته **لوسنده** التي تلقّاها معاصروه بحماس قد قدّم الشكل الأدبي من مثل هذه المشاركة المتساوية بين الجنسين.

وفي الرسالة التي صدرت سنة ١٧٩٩ في مجلة **أثينويم** بعنوان **في الفلسفة** الرسالة الموجهة إلى دوريتيا، حسم شليغل موقفه من العلاقة بين الجنسين بصورة صريحة. فعنده أن حقيقة كل إنسان أن يدرك «فكرة الألوهية» وأن يدرجها في حياته الخاصة(٢٣٥). وبذلك تساعد النساء الفلسفة، أما الرجال فهم على العكس يساعدون الشعر(٢٣٦). وفي الحقيقة فإن النساء (حسب رأيه) هن بالطبع وبفضل التقاليد يحلن إلى الشؤون المنزلية. لكن (العناية بـ) هذه الشؤون المنزلية ليست بالذات حقيقة النساء(٢٣٧).

«إن الحس الذاتي للإنسان وقوته الذاتية وإرادته الذاتية هي ما فيه من الأكثر إنسانية ومن الأكثر أصالة ومن الأكثر قداسة (. . .) والفرق الجنسي ليس إلا أمراً ظاهراً من وجود الإنسان (. . .) وفي الواقع فإن الرجولة والأنوثة كما هما معتبران عادةً وكما يستعملان هما معوقا الإنسانية الأخطر»(٢٣٨).

---

(٢٣٣) Ebd., s.170, Nr.31.

(٢٣٤) Ebd.K, Nr. 34.

(٢٣٥) KA VIII, s. 42.

(٢٣٦) Ebd., s. 53.

(٢٣٧) Ebd., s. 43.

(٢٣٨) Ebd., s. 45.

كان شليغل قد أدرك ببصيرة في المقام الأول أن تحديد أدوار الجنسين التقليدي له كذلك علاقة من ثَمّ بنوع إمكانات التطوّر التي تفتح للنساء في المجتمع، وأن تنظيم الملكية والزواج المقصور على الرجال من أفراد الأسر هو وحده الذي يحول دون النساء والاستقلال (من التبعية للرجال)، بل إن شليغل يذهب إلى أبعد من ذلك ليدّعي أن التطوّر الديمقراطي في العلاقات الأسرية الحالية ليس ممكناً.

«بالعلاقة الأسرية الحالية لا يمكن للجمهورية أن توجد»[٢٣٩].

يذهب فكر الرومانسيين الأُول بعيداً إلى المستقبل بخصوص الرؤية القائلة إن النساء شقائق الرجال بالطبيعة في كل الشؤون الاجتماعية، وإنه من ثَمّ ينبغي أن يعطين المساواة في إمكانات التطوّر والتأثير المشترك، وإن الديمقراطية ينبغي أن تقاس بهذا المعيار.

١٤ ـ ملخص

كان القرن الثامن عشر المشرف على نهايته مع الثورة الفرنسية المشعّة على كل أوروبا باعتبارها ذروة قرن عاشه معاصروه، حينئذٍ باعتباره زمن القطائع حيث زلزلت البنى القديمة وانحلت من دون أن تكون بعد قد ترسّخت بنى جديدة وأصبح المجتمع أكثر تنوعاً وتعدّد طبقات. وقد أدرك المعاصرون هذه الوضعية بمطلق تناقضاتها. فمن **ناحية أولى** عاش المعاصرون هذا التحديث باعتباره خسارة وانحطاطاً وفوضى وعدم قانونية وكان الحصر والانزعاج بيّنين، وهي أمور قد كان ينبغي التغلب عليها باستراتيجيات مختلفة: فإما **استراتيجية الاطمئنان للعقل** الذي سيضفي النظام على الفوضى بالمعنى التام للتنوير أو **استراتيجية نذر** تلك القوى التي توجد لدى الإنسان التي تتوحد لخلخلة المجتمع من أجل الصلح والتوحيد: الحب والتدين والإيمان بعصر ذهبي جديد أو كذلك بسعي لإعادة بناء صارمة مضادة للثورة. ولكن من ناحية ثانية فإن إعادة التشكل الثورية للمجتمع والثقافة والفهم الذاتي وتجديد تكوين ذلك جميعاً تمّ الترحيب بها وتمّت إعادة التفكير فيها بصورة جذرية في

---

(٢٣٩) JenV, KA XII, s. 47.

ما حصل من تطوّر اجتماعي وفردي لما انفتح من الإمكانات.

وهكذا فإن الرومانسيين الأُول كانوا مغايرين تماماً للاتصاف بسبات العاطفة وبالجنون الدنيوي والرجعية بل كانوا يحتفلون بالثورية ويعتبرون العقل «خاصية الإنسانية المميزة»(٢٤٠) والأساس الحاسم للمثالية ويعتبرون أنفسهم قوى لحركة روحيّة متوجّهة نحو المستقبل.

فليس كنط وفيشته وشلنغ أو هيغل فحسب كانوا (ص ٣٥٠) مقتنعين بأنهم قد بدأوا بفلسفتهم شيئاً جديداً تام الجدة وتقدمياً ودليل مسير كما يرى الرومانسيون الأُول أنفسهم في ذروتهم الممثّلة للعصر الحديث. ففلسفتهم محاولة لإيجاد قِبَلٍ جديدة ومقاييس تأوّل ومعايير تقويم تحت شروط من التحوّلات الأساسيّة:

«يتمثل جوهر المحدثين في الخلق عن عدم»(٢٤١).

إنّ حداثة المحدثين أي ما تحرّروا به من المزايا التقليدية تتمثّل في الإنجاز المجدد ونظام قيم جديد وأشكال علمية أو أعمال فنية وخلقها تقريباً عن عدم ومعها المقاييس والمعايير الممكنة من التقويم. و«الخلق عن عدم» ينبغي أن يفيد أن المحدثين قد ضمنوا بصورة ثابتة تحقيق شروطهم الذاتية انطلاقاً من عصرهم الذاتي وليس من مرجعية مثال أعلى تقليدي أو من سلط سابقة الوجود. ومثل هذا الإنجاز يجده شليغل في الثورة الفرنسيّة وكذلك في فلسفة فيشته وفي الشعر الجديد(٢٤٢). إن هذا الخلق عن عدم يتأسّس على إضفاء معنى وشكل بتوسط الذات الفاعلة باستقلال سياسياً والخلّاقة فنياً والمتأملة فلسفياً، أعني كذلك بتوسط الذات باعتبارها حرّةً والفاهمة لذاتها باعتبارها قائمةً بذاتها. وهذه الذات هي المحدّدة لمصيرها وعالمها وهي البانية لعالم المعاني الذاتي لها. فلم يعد بوسع أي مرجعية تحيل إلى كيانات الميتافيزيقا أو مبادئ عامة أو تضمن ذلك. وبذلك تتبيّن تخوم المحدثين في فهمهم لذواتهم نزولاً من الميتافيزيقا القديمة إلى الميتافيزيقا الوسيطة إلى ميتافيزيقا العصور

(٢٤٠) FSt, NW II, s. 165, Nr. 476.

(٢٤١) PhL, KA XVIII, 315, 1471.

(٢٤٢) Ebd.

الحديثة. إنّها تعرف نفسها بتوسط فكر غير ميتافيزيقي وذي توجه ذاتوي وتاريخي. (يورغن هابرماس يصف العلامة المميزة للفكر الموالي للميتافيزيقا كالآتي: المنعرج اللساني وتنزيل العقل في عالم الحياة وأرخنته وتراجع منزلة النظرية بالقياس إلى الممارسة ما يرتبط بذلك من تجاوز مركزية المنطق والعقل»)(٢٤٣) وكل هذه الأغراض تؤدّي دوراً مركزياً في فلسفة الرومانسية الأولى. وهذه النظرة تمثّل خطوة الحداثة الكلاسيكية للقرن الثامن عشر الذي امتدّ إلى كل القرن التاسع عشر وإلى بداية القرن العشرين خطوتهم التي تسيطر لتطوير حداثة ما بعد ميتافيزيقية للقرنين العشرين والحادي والعشرين.

وقد خدم نوفاليس وشليغل خاصة فلسفة الرومانسيين الأُول ووجوهاً مختلفة لنظرة حديثة للعالم. وقد لخص شليغل بعض هذه الوجوه في شذرة على شكل أوليات:

«أوليات: كل نسق ليس هو إلا محاولة تقريبية من مثاله الأعلى، والشكاكية أبدية، ويحتاج العلم إلى استعمال الرموز والحقيقة لا يمكن إلا أن تنتج ـ (والفكر منتج) يوجد في الوسط المحايد ـ كل حقيقة نسبية وكل علم رمزي»(٢٤٤).

تحدّد هذه الأوّليات علامة الطريق التي شرع شليغل وتفلسفه الرومانسي المبكر في سلوكه، فالفكر هو بمقتضى المبدأ منتج ودافع إلى الإنتاج، والشكاكية أبدية أعني أنّها تؤدّي وظيفتها دائماً، ولا وجود لقضية صادقة؛ إذ إن موقف الإنسان هو موقف عدم يقين التأرجح والحقيقة لا يجدها الإنسان بل هو ينتجها، إنها حقيقة نسبية. وكل علم علمٌ رمزي، وكل نسق ليس هو إلا تقريب من مثاله الأعلى، وبذلك فالفلسفة عند شليغل في وظيفتها المكونة ليست في كل مرة إلا تجربة يتبادل فيها حماس المشروع وتحديده الشكاكي منزلة التقليد السائد. لذلك فإن الحصول الدوري للإنتاج والتأويل وتأويل التأويل قد شرع في المسير.

---

(٢٤٣) Habermas 1992, s. 14.

(٢٤٤) PhL, KA XVIII, s. 417, Nr. 1149.

تعترض مثل هذه النظرة على الفلسفة النسقية من حيث دعاواها في التأسيس النهائي، فالفلسفة توق إلى العلم من دون أن تبلغ إليه، ومن ثَمّ فهي لا يمكن أن تكون نسقاً، ولما كان العلم لامتناهياً فإنّه لا يمكن أن يوجد مبدأ أول غير قابل للشك فيه يمكن أن تُستنتج منه الفلسفة، وبذلك يفقد المبدأ الأول مطلق القوة التي يمكن أن يطوّر عنها كل ما عداه تطوراً نسقياً يفقد دعواه في الموضوعية والبداهة، بل إن الفلسفة تبادر بالأحرى بعد ودائماً بوضع الوسط ولا وجود لبداية مبدئية، وبذلك يكون العمل على تصوّر شكل توسط من المطالب المركزية للرومانسيين الأُول، فتتنزل عناصر نظرية ووظائف تنزلاً منهجياً في مركز الانتباه العناصر التي لها القدرة على تحقيق مثل عمل الوسائط هذه: السخرية وضرب الأمثال والميثولوجيا والرواية... إلخ، إنه تمثل البدائل من النسق.

ليس للمعرفة موضع قدم أرخميدس، وقد صاغ شليغل هذه النظرة في شكل خط محدب يمكن أن يتّخذ كل الأشكال لكنه خط «مركزه يقع في اللامتناهي»[٢٤٥]. وليس لهذا الخط بداية ولا نهاية ولا يهم أين يحلّ الإنسان في مجراه إذ هو بعد يكون دائماً في الوسط منه، ولكن انطلاقاً من أي نقطة يبدأ مسار جديد وتخلّق مشروعات جديدة. إن مثالية رومانسية تفهم هذا الفهم هي بدورها لا متناهية (ص ٣٥١) «سواء من حيث الكم أو من حيث الكيف»[٢٤٦]، ومثل هذه الفلسفة ليست نسبية فحسب بل هي كذلك فريدة، لذلك فإنّه يمكن أن يوجد بالقوة عدد لا متناه من الأنساق الفلسفية[٢٤٧]. وهكذا فإن شليغل يطلب تعدّدية في المناهج والمبادئ. والوحدة ليست إلا اصطناعاً وهمياً إنها من صنع الإنسان وإنتاجه.

ويعترض الرومانسيون الأُول على عقلانية العقل عقلانيته ذات الدعوى في الاستفراد بكونها قدرةً فلسفيةً، وهي تثمّن قدرات أخرى

(٢٤٥) Lessing, KA II, s. 415.

(٢٤٦) JenV, KA XII, s. 9.

(٢٤٧) PhL, KA XVIII, s. 92, Nr. 752.

للوعي، مثل: الخيال، والحدس، والكهانة، والفطنة. وبذلك فالرومانسيون يضعون مشكل مقاييس العقلانية التي تقول بها الفلسفة العلموية، فلم يعد فهم المنهجية الفلسفية متجهاً نحو المنطق الصوري بل نحو الفكر الجدلي الذي يعمل بوصفه أداة توسط بين المتناقضات. فلا ينبغي للفلسفة أن تهدف إلى الصرامة المنهجية والاتساق المنطقي بل إلى تعدّد المناظير والانفتاح وتعدّد المناهج:

«قضت الفلسفة على كل شيء ـ فهي نسبت الكون ـ إنها تجاوزت مثلها مثل النسق الكوبرنيكي كل النقاط الثابتة وجعلت المستقر متأرجحاً. وهي تعلم نسبية الأسس والصفات ولا تناهي التنوع ووحدة بناء الشيء الواحد. . . إلخ»(٢٤٨).

لقد طوّر الرومانسيون الأُول وعياً واضحاً بتاريخية العلم. وإذا كان الموضوع الذاتي للفلسفية أعني اللامتناهي لا يمكن أن يكون موضوع علم نسقي فإن الفلسفة تتمثّل قبل كل شيء في كونها تقترب من موضوعها، وهي بهذا المعنى تأويل وتفسير وبحث، وبهذه الصورة فهي ترتبط بفهم هرمينوطيقي للفلسفة.

وتمثّل الرومانسية الأولى مفهوماً اسمياً للغة وتعتبر الطابع الاستعاري وقوة الترميز اللذين للغة واللذين يبرران دائماً تأويلاً جديداً لمضمون اللغة الدلالي. وهذه النظرة مصحوبة بتصوّر للغة لا يراها نسخاً للواقع بل هي مؤلّف رمزي يبدعه الإنسان حتى يصوغ تأويلات عالمه وحياته. وإنها لنظرة جذرية عند شليغل وهردنبرغ خاصة تلك النظرة القائلة إن رؤية العالم المتحرّرة من السلط الجارية ليس لها من مضمون إلا في أبنيتها الذاتية لها، وهذه الأبنية ينبغي أن تستقر بمقتضى وظائفها وقواعدها المحايثة لها. وأفضل صورة وجدها شليغل في هذا المضمار هي وصف تأمل دائم الإقواء لا يمكنه أبداً أن يحيل إلا على نفسه وتام المحايثة وينبسط في «سلسلة لامتناهية من المرايا»(٢٤٩). أو هو يتكلّم عن حصول حدث دوري

(٢٤٨) AllgBr, NW II, s. 616, Nr. 622.

(٢٤٩) Ath, KA II, s. 182f., Nr. 116.

للتفسير الذي هو دائم الجريان الحاصل في مسار الحسم الجدلي والبحث عن المعنى تماماً بمعنى الدور الهرمينوطيقي.

يمثّل الرومانسيون الأُول صورةً للعالم غير متمركزة ومنتجة صورة تعرف بتوسط التعدّد والوعي بعرضية الأحداث والفردية. لكن كيفيات النظرة هذه تبقى مترابطةً ضمن كل ينظر إليه باعتباره فكرةً شاملة لكنها فكرة ليست قابلةً للبيان من حيث المضمون بل هي تبقى غير محدّدة في موضع اللامتناهي. وعلى هذا النحو يعمل لامتناهي حامل التأويل أعني بالذات أنه يقوم مقام ذات ميتافيزيقية أسمى لم يعد بالإمكان التسليم بها.

إن الفلسفة الرومانسية الأولى فكرةٌ فرضية وتجريبية رفع فيها عدم الضمانة مجرد الإشارة والتناقض إلى منزلة المبدأ. إنها تمثل علاقة القطيعة بين الحقب مع التنوير والعصر الكلاسيكي والتحوّل إلى عصر البورجوازية الحديثة الذي كان يسعى إلى تثبيت استقرار العصر لكنه العصر الذي كان ضدّ إعادة ترميم العصر البائد والمحافظة. لقد استمدت الرومانسية الأولى حياتها من الأمل المتحمّس بعصر أفضل حاولت وضع تشكيله ضمن إطارات.

وبذلك فالرومانسيون الأُول هم من ناحية أولى مندرجون بتشابك في عصرهم المحدث الكلاسيكي، لكنّهم كانوا في ذلك مدركين بإحساس بيّن للإمكانات التي جلبتها الاهتزازات الاجتماعية والروحية، فأصبحوا بذلك في آن ناقدين لعصرهم ومدافعين عن حداثة جديدة لفهم جديد للذات لم يكن ممكناً أن يستقر فعلاً إلا في القرن العشرين. كانوا يناضلون من أجل توكيد الذات ومعاييرهم التاريخية الذاتية لهم ولصوغ معايير تخصّص الحداثة الأدبية والفلسفية، ومن حيث هم كذلك فإن تلقّيهم في العقد الأخير قد كان قوياً.

وهنا خاصةً ربط الرومانسيون الأُول الشعور بحرية الذات واستقلالها كما ربطوا الفاعلية الذاتية بنظرةٍ إلى العالم وبالتاريخية وعرضية الأحداث وبالتعدّد وأكدوا كذلك انفتاح الثقافة وقابليتها للتشكيل. وهنا أيضاً كان فريدريش شليغل هو الذي قد بلغ الرأي القائل بصورة مبكرة جداً إن توقه يتعدّى إلى مدى أبعد من حداثة عصره في روحه الشكاكية

والساخرة. وكان خصامه الجدلي يتوجّه كما حصل ذلك بصورة حاسمة في إحدى شذراته **ضد الحداثة كلها**[٢٥٠] كما أن شليغل وقف في مقالته حول **اللامفهومية** ضد حداثة معاصريه ونظر إلى ما بعدها من عصر يمكن أن يفهم مطالب شذراته وسخريته. (ص ٣٥٢).

«في القرن التاسع عشر يمكن أن يحصل التلذّذ مع كثير من الراحة والمتعة بكل شذرة (من شذراتي) خلال ساعات الهضم وحتى أعسر الأشياء على الهضم لن يحتاج إلى أداة كسر الجوز»[٢٥١].

كان الرومانسيون الأُول يعملون والأمل يحدوهم ببداية عصر جديد حاولوا صوغه في إطار. فصاغوا فلسفةً صدمت بتوجه معارضتها للميتافيزيقا والعلموية تطوّرات مختلفة لفلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين: الهرمينوطيقا وفلسفة الوجود والحياة وفلسفة اللغة ونظرية الأدب (على سبيل المثال النقد الجديد) للبنيوية وفلسفة التفكيك. والنتائج الجذرية التي ينبغي استخراجها من فكر الرومانسية الأولى لم تصبح بيّنة للعيان إلا هنا.

باربال فرشمن

أدبيات للتوسع في البحث

Behler, Ernst. *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie, Bd. 1.* Paderborn; Wien: Schöningh, 1988. Vol. 1.

Behler, Ernst. *Frühromantik*. Berlin; New York: De Gruyter, 1992. (Sammlung Göschen; 2807)

Behler, Ernst. *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie, Bd. 2.* Paderborn; Wien: Schöningh, 1993.

Beiser, Frederick C. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

(٢٥٠) PhL, KA XVIII, s. 80, Nr. 613.

(٢٥١) Unverst, KA II, s. 371.

Benjamin, Walter. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. (Gesammelte Schriften, Bd.; I.1)

Beyer, Uwe. *Mythologie und Vernunft: vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*. Tübingen: M. Niemeyer, 1993. (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte; Bd. 65)

Brihkmann, Richard. (ed.) *Romantik in Deutschland: Ein interdisziplinäres Symposion*. Stuttgart. Stuttgart : Metzler, 1978. ([Germanistische Symposien, Berichtsba2]

Frank, Manfred. *Einführung in die frühromantische A Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Frischmann, Bärbel. *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus: Fichte und Friedrich Schlegel*. Paderbon; München; Wien: Sch 2005.

Haym, Rudolf. *Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Berlin: AMS Press, 1961.

Jaeschke, Walter und Helmut Holzhey (eds.). *Früher Idealismus und Frühromantik: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hamburg: F. Meiner, 1990.

Kreutzer, Johann (ed.). *J. Ch. F. HTheoretische Schriften*. Hamburg: Meiner, 1998.

Pikulik, Lothar. *Frühromantik: Epoke-Werk-Wirkung*. München: Beck, 1992.

Schulz, Gerhard. *Romantik: Geschichte und Begriff*. München: Verlag C. H. Beck, 1996.

Ürlings, Herbert. *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis: Werk und Forschung*. Stuttgart: Metzler, 1991.

الفصل الثاني عشر

تلقيات المثالية الألمانية

(٣٥٥) عاشت المثالية الألمانية طيلة المدة الفاصلة بين ظهور **نقد العقل الخالص** سنة ١٧٨١ **ونشأة الكنطية المحدثة** في عقد الستينيات من القرن التاسع عشر سنة ١٨٦٠ نوعاً من الازدهار فصار مثقفو أوروبا كلها في علاقة مباشرة مع ثمراتها التي جعلتهم لا يستطيعون فكاكاً من (المساهمة في) النقاش الدائر في الفلسفة الألمانية.

إنّ تاريخ تلقّيات المثالية الألمانية خارج ألمانيا لم يُكتب، والفصل الموالي لا يدعي الكمال، إنما الأمر يتعلّق بأن نوضح أن المثالية الألمانية كانت زمن نشأتها وتطوّرها في عدة بلاد أوروبية باعتبارها حركة فكريةً ـ موافقة لها أو مناسبة لنقدها ـ قد أدركت وعرضت عرضاً نموذجياً وتُلقيت في تلك الأشكال المختلفة وبمقتضى الشروط الخاصة بثقافة كل بلد. وفي ما يلي سنتكلم عن التلقي في بريطانيا العظمى وإيرلندا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا وبولونيا وفنلندا.

والبَلَدان الأوّلان اللذان نجد فيهما آثاراً لتجديد كنط للفلسفة الألمانية هما إنكلترا وفرنسا. ولا عجب من ذلك؛ إذ إن النقاشات الفلسفية بين العلماء الألمان ومحاوريهم في هذين البلدين كانت نشطة بصورة ملحوظة منذ القرن الثامن عشر. وعلينا ألا ننسى بالذات أن التنوير في القرن الثامن عشر كان من **ناحية أولى قد أثّر في نشأة** مدارس فلسفية قومية كانت من بعض الوجوه ذات صلة ترابط مع

الاستعمال المتزايد للغة الوطنية الخاصة بكل بلد بديلاً من اللاتينية التي كانت مستعملةً في الغالب خلال القرن السابع عشر في تأليف النصوص الفلسفية. ولكن التنوير كان من **ناحية ثانية** حاملاً للخصائص العامة لحركة أوروبية عامة، ولنضف أن التنوير بالذات قد مكّن من تكوين جمهور قراء واسع للفلسفة، وهي ظاهرة جعلت الترجمة وسيلة لا محيد عنها لتوسيع تقاليد كل ثقافة وطنية من ثقافات أوروبا.

والمعلوم من **جهة أولى** أن مدرسة الفلسفة الألمانية المتقدّمة على كنط قد كانت لا تزال خاضعةً لتأثير التنوير الفرنسي، وحتى كنط نفسه فإنّه كان لا يزال معتبراً نفسه منوراً، ومن **جهة ثانية** فإن الرومانسية الألمانية تدين بنشأتها إلى الثقافة الإنكليزية وتأثيرها بالذات (انظر الفصل الحادي عشر: السهم الفلسفي للرومانسية الألمانية الباكرة ولهلدرلن). لكن انقلاباً في الاتجاه يقبل الملاحظة مع كنط الذي يحيل صراحة في عملة إلى التقليدين الفلسفي والعلمي البريطانيين (على سبيل المثال نيوتن وهيوم) وكذلك الفرنسيين (على سبيل المثال لابلاس وروسو). ثم إنه من المعلوم أن ألمانيا بدلاً من أن تغلب فرض الأفكار الفلسفيّة فإنّها صدّرت أعمالها الفلسفية إلى البلاد الأخرى، وبذلك يمكننا أن نلاحظ مباشرةً فرقاً بين التلقّي الأول لكنط والمثالية الألمانية في بريطانيا العظمى وفي فرنسا. وفعلاً فإن إنكلترا واسكوتلندا فضلتا في الأغلب المفاصلة الجدالية مع الوجوه الميتافيزيقية من فلسفة كنط وخلفه فتطوّر في هذا المضمار اهتمام قوي بالفكر السياسي الألماني ولم يحصل ذلك إلا في مرحلة ثانية بل وفي مرحلة ثالثة من المفاصلة الجدالية مع الفلسفة الألمانية عندما أدّت الليبرالية التقليدية في الاقتصاد، وكذلك الفردانية في الأخلاق في غاية القرن الثامن عشر إلى آثار اجتماعية درامية. وبالعكس كانت فلسفة كنط في فرنسا ولكن كذلك مؤلفات فيشته الأولى قد أصبحت مباشرة مرتبطة بالنقاش السياسي الوطني وفي الوقت نفسه استعملت عملياً، وقد حصل ذلك بسبب ما كانت السياسة تحظى به من بروز عند المثقفين الفرنسيين في زمن الثورة وحازت الأزمان المضطربة الموالية من حروب نابليون إلى إعادة الملكية وأحداث سنة ١٨٤٨. وهكذا فإن المرء في فرنسا لم يبدأ إلا ببطء يتجادل مع مضمون الأنساق الفلسفية الألمانية وحاول قبل كل شيء إدارجه في التقليد الوطني الفرنسي ذي النزعة الحسانية.

والجدير بالاهتمام في التلقّي الفرنسي للفلسفة الألمانية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر هو وظيفة الوساطة التي أدّاها. ذلك أن الترجمات والشروح والتأويلات الفرنسية للأعمال الألمانية كانت الأولى ولمدة طويلة المصادر الوحيدة التي توفر للبلدين الآخرين ذَوَيْ اللسان الروماني ـ إيطاليا وإسبانيا ـ مدخلاً إلى فلسفة كنط النقدية ولأنساق فيشته وشلنغ وهيغل، والأمر يتعلّق في الحقيقة بوساطة جلبت الكثير من سوء الفهوم.

إن الفروق بين إيطاليا وإسبانيا جديرة بالملاحظة؛ فإيطاليا لم تعرف في بداية القرن التاسع عشر زمن ازدهار فلسفي إلا أن البلد يتمتّع بتقليد فلسفي ذاتي شهير يعود إلى عصور الإنسوية والنهضة (ص ٣٥٦) (ولنذكر غاليليو وماكيافللي وبرونو). وكيفما كان الأمر فقد كان في إيطاليا أربعة مراكز في عصر التنوير قابلة للمشاركة في النقاش العالمي والمساهمة فيه بصورة أصيلة: أرض إيطاليا الأساسية وتورين وفلورنسا ونابولي. أما إسبانيا فإنّها كانت بعد عصر استعادة البلاد من العرب ـ ما يُدعى باستعادة تملّك مملكة العرب في إسبانيا (الأندلس) بواسطة الملوك المسيحيين ولصيق المتابعة والتمسيح الإجباري لليهود والمسلمين ـ قد أصمّوا آذانهم إزاء كل المسائل التي لا تعود مباشرةً إلى التقليد المدرسي والتوماوية الجديدة. كما إنه بخصوص الفلسفة كانت مشاركة إسبانيا في التنوير محدودة جداً. وهنا كان ما تمّ تلقّيه من الفلسفة الألمانية لهذا العصر يغلب عليه في المقام الأول فلسفة الحق في حين ما تمّ لاحقاً كان على أساس محاولة لاستيراد أفكار جديدة فأمكن أخذ نظام مفكّر ألماني وحيد ـ في الحقيقة نسق كراوس ـ (ليطبق) في البلد مباشرةً ومن دون التواء.

وبصورة مهمة تصحّ الإحالة بالنسبة إلى المجال الإيطالي كما يصحّ بالنسبة إلى المجال الإسباني الإحالة إلى الفلسفة الألمانية في نهاية القرن التاسع عشر، فقد وقع اللجوء في الحالتين إلى المثقفين الذين كانوا طيلة قرون أداة امتحان لتجديد بلدهم الاجتماعي والسياسي والثقافي وتلك وظيفة مماثلة للوظيفة التي أدّتها الفلسفة في ألمانيا منذ ما يقرب من خمسين سنة قبل ذلك. وقد كان ذلك ضرورياً في إيطاليا حتى يتمّ تشجيع

عمليّة توحيد البلد سياسياً وتوطيده ثقافياً كما كانت في إسبانيا كذلك ممّا لا بدّ منه بعدما خسر هذا البلد إمبراطوريته الاستعمارية الهائلة خلال القرن التاسع عشر فدخل من ثَمّ في أزمة اقتصادية وكذلك روحية.

وسنتكلم في ما يلي على أطراف المفاصلة الجدالية بين المثقفين البريطانيين والإيرلنديين والفرنسيين والإيطاليين والإسبان من **جهة أولى** والفكر الفلسفي الألماني من **جهة ثانية** من نهاية القرن الثامن عشر **إلى** بداية القرن العشرين. سنخصّص لكل بلد قسماً من البحث من دون أن ندّعي الإحاطة التامّة، لنصف فيه مراحل التلقّي ونقدّم باختصار الفاعلين الأهمّ والحركات الفلسفية الوطنية. وسيتمّم وصف هذا الطيف الكلام على تلقّيات المثالية الألمانية في فنلندا وبولندا حتى نبيّن تأثير الفلسفة الألمانية على تطوّر هذين التقليدين الفلسفيين المعروفين بقدر قليل. كما سنحاول في هذا الفصل أن نأخذ بعين الاعتبار التأثير المتبادل في كل حالة بين التلقيات المختلفة حتى نؤكد بالإضافة **إلى** الخصائص القومية الطابع الأوروبي العام كذلك لتلقّي المثالية الألمانية. وسنولي انتباهاً خاصاً إلى الترجمات إذ هي تمثّل الوسيط الذي لا يمكن الاستغناء عنه في تلقّي الفكر الألماني في البلاد الأوروبية.

١ ـ بريطانيا العظمى وإيرلندا

١ ـ ١ التلقي الباكر للمثالية الألمانية في بريطانيا

يوجد في إنكلترا تياران رئيسان من الفلسفة المثالية قبل سنة ١٧٩٠: من بدايات القرن السابع عشر إلى منتصفه **أفلاطونيو كمبردج** وفي بداية القرن الثامن عشر **جورج باركلي**. وحتى نهاية عقد السبعينيات من القرن الثامن عشر لم يوجد في إنكلترا اهتمام كبير بالثقافة الألمانية. ولم يكن لذلك أن يتغير إلا مع تأثير ترجمة رواية غوته **عذابات الشاب فيبر** سنة ١٧٧٩ التي كانت منها ٢٤ طبعة موجودة بعد ولم يمض على ترجمتها إلا عشرون سنة.

إلا أنه في انعطافة القرن كان كنط قد أصبح أحد المفهومات في إنكلترا، بل إنه قد ترجم عدد أكبر من أعماله ممّا يوجد في فرنسا على

سبيل المثال أو في إيطاليا. فالليبراليون والراديكاليون قد ذاقوا الحرية ولم يمض إلا مئة سنة من بداية عيد ميلاد الثورة المجيدة سنة ١٦٨٨. كما إن الأحداث في فرنسا منذ سنة ١٧٨٩ قد ولّت هذه الثورة. لذلك فهم قد رأوا في كنط حليفاً للحرية، أمّا الصحافة المحافظة فإنّها قد نقدت الكنطية والتراث الفكري الألماني نقداً حادّاً وحاولت تعويق تلقّي الفلسفة الألمانية، والعلّة في ذلك تعود إلى الحرب الطويلة مع فرنسا وخوف إنكلترا من تأثير النزعة اليعقوبية. فمن سنة ١٧٩٨ إلى سنة ١٨٠١ ظهرت ردود خصامية محافظة ضدّ كنط والفلسفة الألمانية في صحيفة **المجلة المضادة لليعقوبية** وكانت هذه الصحيفة متصدّية في سنة ١٧٩٨ لـ «الثقافة الألمانية» التي يمثلها «كولريدج». فكان الفكر الألماني يعتبر شيئاً أجنبياً، وكانت كلمة «المثالية» مجرّد عنوان لم يكن أصحابه يميزون مثلاً بين كنط وفيشته.

وقد تمذ التلقّي الأوّل لكنط في إنكلترا خارج الجامعات. وبخلاف ما حصل في سكوتلندا لم تؤدّ الجامعات فيها دوراً كبيراً في تشكيل النقاشات الثقافية ولا كذلك في تكوين الرأي العام. وباعتبارها أوّل ما لاحظ مثل هذه التأثيرات كانت العاصمة لندن وذلك خاصةً بفضل الصحف الجديدة وعروض الكتب التي حاولت نشر المثل العليا للثقافة الحديثة. فكان الأدب والجماليات واللاهوت المجالات التي تأثّرت في المقام الأول وبصورة غالبة بالمثالية الألمانية (ص ٣٥٧). لكن الفلسفة كانت مستثناةً من هذا التأثر، وقد تغيّر ذلك في النصف الثاني من القرن وخاصة في الربع الأخير منه حيث أحيل للمرة الأولى إلى كنط باعتباره مرجعها سنة ١٧٨٧ في إحدى المجلات. وعلى كلّ فقد أوردت المجلة الإنجليزية **ذي إنغلش ماغازين** (*The English Magazine*) اسم كنط في صلة بفرقة مارقة. وأحد النصوص الكنطية الأُول المترجمة إلى الإنكليزية كان نص **نحو سلم أبدية**.

خلال حياة كنط لا نجد عند القراء الانكليز إلا معرفة محدودة به. ففي سنة ١٧٨٥ قدم أحد تلاميذ كنط ف.أ. نتش (توفي سنة ١٨١٣) في لندن بعض الدروس حول الفلسفة النقدية، وفي السنة الموالية نشر عدة مقالات مجهولة المؤلف حول كنط في المجلة الإنكليزية **إنغلش رفيو**

(*English Review*) إلى أن نشر في النهاية سنة ١٧٩٦ مصنفا بعنوان **نظرة عامة ومدخل لمبادئ البروفيسور كنط حول الإنسان والعالم والرب** عرض فيه تبعاً لمنهج راينهولد نسق كنط في قسمين القسم النظري والقسم العملي. وفي سنة ١٧٩٧ قدم جون ريتشاردسون أحد تلامذة باك الكنطي ترجمة لكتابه **مبادئ الفلسفة النقدية** وفيه حضّ على نشر الترجمة الإنكليزية لكتاب كنط **ميتافيزيقا الأخلاق** الذي صدر سنة ١٧٩٩. وقد أصدر ريتشاردسون بين سنتي ١٧٩٨ و١٧٩٩ جزأين مع رسائل ومصنّفات شملت ما يقرب من عشرين عملاً، ومن بينها كل المصنفات حول التاريخ وفلسفة السياسة. ثم ترجم سنة ١٨١٩ منطق كنط والمقدمات (النشرة الإنكليزية الأولى **لنقد العقل الخالص** لم تصدر إلا سنة ١٨١٣ نشر فرنسيس هايوود). وفعلاً فقد صدرت ترجمات ريتشاردسون في لندن لكنّها طبعت في دراسدن. وعلى الأرجح فإن القليل من النسخ وصلت إلى لندن بسبب حصار القارة خلال حروب نابليون. وفي سنة ١٨٠٠ تمّ عرض كتاب **أنثروبولوجيا كنط** في مجلة **المتحف الألماني** وفيها كذلك لخّص موقف كنط بصورة عامة. وفي سنة ١٨٠٣ ألّف توماس براون (١٧٧٨ ـ ١٨٢٠) أوّل دراسة فلسفية بالمعنى الصارم للكلمة حول كنط لمجلة **إيدنبور رفيو**. وكانت هذه المجلة أهم مصدر في الدراسات الكنطية خلال هذه السنوات، لكنّ براون كان يرى كنط بعيني الفرنسي فيلار (انظر بخصوص ذلك القسم المتعلق بالتلقي الفرنسي) ومعنى ذلك باعتباره دغمائياً. وفي سنة ١٨١٤ صدر في مجلة **مورنينغ كرونكل** مقال لهنري جيمس رشتر (١٧٧٢ ـ ١٨٥٧) بعنوان **في الميتافيزيقا الألمانية ـ أو فلسفة كنط في الفكر الإنساني**. وفي سنة ١٨١٥ ترجم ي. بلاك كتاب أ.و. شليغل **في الفن المسرحي والأدب** وكذلك دروسه حول الفن المسرحي والأدب. وأخيراً فلعلّ ترجمة شليغل قد كان لها كبير الأثر على الدوائر الأدبية في لندن على منوال ما حصل في ندوة مدام دو شتايل (فرنسا).

كان تطوّر المثالية الذي حصل في البداية في إنكلترا ـ كما بيّن تلقي المفكرين البريطانيين لكنط على سبيل المثال ـ محدوداً جداً وهو في آن علامة على نهاية عهد هؤلاء المفكرين. وأحد الأمثلة الجدير بالذكر صاموئيل تايلور كولريدج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) الذي كان في عصره الناطق باسم كنط الأهم في إنكلترا. فقد زار ألمانيا خلال المدة الممتدة

بين ١٧٩٨ و١٨٩٩ وساعد بعض الرومانسيين مثل وردسوورث وساوثي وهزلت ودو كوينسييه في معرفة كنط معرفةً أولية. وبالرغم من أن كنط كانت قاعدة كتاباته حول الفلسفة والدين والأخلاق والجماليات فإن كولريدج ـ أحد كبار شعراء إنكلترا ـ لم يكن فيلسوفاً ومن ثَمّ فهو ليس واسطة كفوءة لنقل فلسفته. وبالاشتراك مع صديقه وليام وردسورث (١٧٧٠ ـ ١٨٥٠) أسّس الحركة الرومانسية في إنكلترا. وباعتباره شاباً معتنقاً حركة التنوير وقارئاً للوك وهارتلي وجودون. زار ألمانيا في ١٧٩٨ وقضى بعض الوقت في جامعة غوتنغن، وهناك تبادل (الأفكار) في فلسفة كنط وخاصة في فلسفة شلنغ. وغالباً ما يتّهم كولريدج بالتلفيق وصحيح أنه قد أخذ الكثير من الأفكار والمفهومات عن شلنغ حرفياً من دون أن يعلن عن ذلك، إلا أنه من البيّن أن الدلالة التي أولاها كولريدج للأفكار الألمانية قد اتّخذت صبغة بريطانية. وفي كتابه **السيرة الأدبية** سنة ١٨١٧ استقصى مبادئه في السياسة والدين والفلسفة، فعاد بها إلى مبدأ وحيد هو مبدأ طبيعة الروح، فوصل خطوة بعد خطوة إلى فهم الطبيعة وأهمية ملكة التخيل. والتجربة الأهم التي يحيل عليها كولريدج هي تلك التجربة التي تخص الدلالة الوجودية للإيمان الديني. وفي كتابه **أمور لمساعدة التفكر** سنة ١٨٢٥ وصف الحصاة بكونها قدرة تحكم على أساس الحواس ومجالها العالم الحسي وهي تفكر وتعمّم على أساس التجربة الحسية.

أما العقل فكولريدج يفهمه بكونه حامل تلك الأفكار التي تتقدّم على كل تجربة، لذلك فهو محتّم قبلياً للتجربة وموجه لها، وهو يستطيع كذلك معرفة الحقائق التي لا يمكن التحقّق منها بالتجربة الحسية مثل الحقائق الروحية، وهذا التمييز بين الحصاة والعقل هو عبارة عن الثورة على روح التنوير للقرن الثامن عشر، ولم يقصد كولريدج بذلك ردّ الفهم العلمي والنقدي باسم حدس عقلي أسمى منهما بل إن موقفه كان بالأحرى أن الحصاة ليست الوسيلة الوحيدة لتأويل الواقع بل إنه ينبغي أن تستكمل بالعقل وتعير به وخاصةً بفضل العقل الحدسي. وكان كولريدج يحيي الحدّ الكنطي (ص ٣٥٨) من مملكة المعرفة وحصرها في الواقع الظاهر. لكنّه سعى إلى تأويل مذهب كنط في ضوء الأفلاطونية المحدثة، وهو يأخذ برأي كنط فيما يتعلّق بفاعلية الروح ولكن لغاية

أخرى، فهو يتكيّف مع موقف كنط حتى لو أن المنطق لا يستطيع أن يؤسّس عقيدة الدين الأساسية؛ إذ إن الوعي يشهد للتصديق بقيمة الإيمان وصحته، لكنّه يميّز نفسه عن كنط بفضل دعواه بأنّ لنا معرفة مباشرة بالأشياء ذاتها وبأفكار العقل (الله والحرية وخلود النفس) بواسطة الإيمان. وإزاء فلسفة شلنغ في الطبيعة عبّر كولريدج عن تعاطف من جنس ما له إزاء نسق الفلسفة المتعالية **سنة** ١٨٠٠. فهو يدّعي وجود قرب من فكر يعقوبي ويجد تماثلاً بين علاقة العقل بالحقائق الروحية وعلاقة العين بالموضوعات المادية، أما علاقة فيشته بالطبيعة فيعتبرها علاقة بلا حياة ومن دون إله.

وفي حين أسّس كولريدج تأثير المثالية الألمانية على ثقافة القرن التاسع عشر العامة في إنكلترا كان توماس هيل غرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢) مسؤولاً عن حركة جعلت المثالية الألمانية المذهب السائد طلية ثلاثين سنة بين الفلاسفة بالمهنة هناك. فغرين ـ الذي صدر مقاله الأول والمطمئن حول مناقشة هيغل لميتافيزيقا أرسطو بعنوان **فلسفة أرسطو** في مجلة **شمال بريطانيا** سنة ١٨٦٦ ـ ادّعى أن هيوم يمثّل ذروة التجريبية وانحطاطها في آن، وعنده أن الفلسفة في ألمانيا قد انتهجت بنجاح طريقاً وسّع عليها كنط خليفة هيوم وهيغل الذي طوّر فلسفة كنط في الاتجاه الصحيح، ومع ذلك فنسق هيغل كان في عين غرين لا يزال دائماً غير مرض. وكان غرين رجلاً عميق التدين ومنتصف القرن التاسع عشركان زمن أزمة دينية. وقد تمّ تناول تأويل **الكتاب المقدس** تأويلاً أميناً لنصه الحرفي والهجوم في آن على الوجه العلمي (وخاصة على نظرية التطور) وواجه النقد التوراتي. وبخصوص هذه الواقعة فإن غرين كان هو والمثاليون الإنكليز مشاركين في حركة تريد تطوير نوع من الروحانية المسيحية الروحانية التي كما يأملون لا تتّبع دعوى الواقعة النوعية تلك التي تجعل نفسها عدوانية في أشكال الدين التقليدية. وانطلاقاً من هنا كان عمل غرين ذا بعد سياسي مهم. ومثله مثل كولريدج وأولئك الذين تأثّروا به كان معارضاً للفردانية التي نتجت عن شعار «دع الناس تعمل» الذي يربطه بالراديكالية الفلسفية. وكان غرين المبادر لتأسيس حركة داخل الفلسفة وخارجها لعلها كانت ذات تأثير كبير على مناخ إنكلترا الإمبريالي في (المرحلة) الفكتورية المتأخرة.

١ ـ ٢ التلقي الباكر للمثالية الألمانية في اسكوتلندا

تقبّلت اسكوتلندا كنط بروحية أعمق مما تقبلته به إنكلترا، ففي سنة ١٧٦٤ نشر توماس رايد (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) عمله ذا العنوان **بحث في فكر الإنسان حول مبادئ العقل السليم** (الحس المشترك). ومثلما فعل كنط لاحقاً طلبت فلسفة الحس المشترك الاسكوتلندية الردّ على شكاكية هيوم، لكن الكنطية لعلّها قابلت العناصر الأساسية في الفلسفة الاسكوتلندية مقابلة عدائية. فالقبلية الكنطية لم تكن قابلة للتوفيق مع الميل إلى مساعدة الحس المشترك على القبول بالرأي العام غير المتعلم، وكان رايد واقعياً أقرب إلى يعقوبي منه إلى كنط.

كان وليام تايلور (١٧٦٥ ـ ١٨٣٦) أوّل من كتب في اسكوتلندا عن المؤلفين الألمان مثل هردر ولسنغ. فمنذ ما قبل سنة ١٨٠٠ كان قد ترجم **فارتر** لغوته و**اللص** لشللر ولاحقاً **ناتان الحكيم** للسنغ سنة ١٧٩١ وكذلك **إيفجيني** لغوته سنة ١٧٩٣. وخلال السنوات الممتدة بين ١٨٠٠ و١٨٢٠ كتب تايلور **نظرة تاريخية شاملة في الشعر الألماني** نشرها بداية من سنة ١٨٢٨ إلى سنة١٨٣٠. وبعد نشر هنري كراب روبنسن (١٧٧٥ ـ ١٨٦٧) وهو كاتب رومانسي كان متأثراً بشلنغ وفريس وكتاب كنط **نقد ملكة الحكم** ـ نشر في مجلة السجل الشهري **مانثلي رجستر** *(Monthly Register)* ومجلة الموسوعة **إنسايكلوبيديا ماغازين** *(Encyclopedia Magazine)* مقالاً بعنوان **رسائل في فلسفة كنط**. ثم انطلاقاً من ألمانيا حيث كان على صلة بمدام دو شتايل كتب روبنسن خمس مقالات حول كنط تثبت أن له حساً فلسفياً إلا أنها بقيت دفينة مجلة منسية حتى تمّت إعادة اكتشافها من قبل كولريدج وكراتيل ولويس فاستعملوها. كما أظهر دوغالد سيتوارتس (١٧٥٣ ـ ١٨٢٨) الذي كان دائماً عالماً وفيلسوفاً تلفيقياً والذي تعلّم من الفلسفة الإنكليزية والفرنسية الحديثة وكذلك من التقليد الاسكوتلندي الخاص أظهر اهتماماً بكنط. ففي **المحاولات الفلسفية** سنة١٨١٠ نجد العلامات الأولى لتعرفه على كنط. وفي سنتي ١٨٠٤ ـ ١٨٠٥ قرأ جيمس ماكنتوش (١٧٦٥ ـ ١٨٣٢) أحد أصدقاء ستيوارت شلنغ لكنّه وجده جديراً بالاهتمام إلى الحد الأسمى. وفي سنة ١٨٠٥ نشر وليام دروموند (١٧٧٠ ـ ١٨٢٨) الفصل النقدي المعنون بـ **مسائل أكاديمية** والذي كان هجوماً حقوداً على كنط.

إلّا إنه مع ذلك، لم تبدأ ملاحظة الزيادة الواضحة لتأثير المثالية على مجالات الفن والفلسفة في اسكوتلندا إلا مع توماس كراتيل ووليام هاملتون. ولا شك (ص ٣٥٩) في أن غوته قد كان له تأثير كبير على كراتيل وكنط على هاملتون. أما المفكرون الإنكليز فقد ظلّوا يعتبرون هيغل دائماً كاتباً غامضاً.

ينتسب توماس كارليل (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) إلى جيل أكثر تأخراً في الزمان من جيل كولريدج، وقد كان بصورة أوضح أقل نسقية منه في عرض أفكاره الفلسفية، لكنّه كان أحد المختصين في الثقافة الألمانية في عقد العشرينيات من القرن التاسع عشر وبدايات عقد الثلاثينيات منه. ويتمثّل فضله في كونه قد نقل شكلاً من الفلسفة المتعالية الكنطية وإن بصورة غير دقيقة إلى فلسفة التنوير المادية، كما إنه كان مصدر إيحاء لبعض الفلاسفة ليدرسوا الفلسفة الألمانية من بينهم جورج هنري لويس وإدوارد كارد وجيمس هتشنسون ستورلنغ. وقد آل به حقده على المادية ومذهب اللذّة ومذهب النفعية إلى أن يرى في كنط معارضاً للتنوير جديراً بالإعجاب. فهو لم يكن يدافع عن المثالية مثلاً من أجل خاصيتها النظرية بل هو يحاربها بسبب دورها في العلمنة وللدفاع عن الإيمان، وفعلاً فمذهب كلارليل القريب من وحدة الوجود كان متأثراً بغوته، لكنه كان متضمناً آراء كنط وشللر الفلسفية والدينية والجمالية المطمئنة بهدف الهجوم على عقلانية القرن الثامن عشر وعلى نزعته التجريبية، وبالتالي فهو قد مدح كنط في رسالته حول **حال الأدب الألماني** سنة ١٨٢٧ لكونه انطلق من الداخل (الباطن) وتجاوزه إلى الخارج (الظاهر) بدلاً من الطريق التي سلكها لوك طريق البدء بالتجربة الحسيّة وبناء الفلسفة على هذه القاعدة. وكان الكنطيون يدّعون ومثلهم كارليل أن الحقائق الأساسية للحدس يدركها الإنسان في باطنه الأعمق. وكان يطلب في **حال الأدب الألماني** وجوب أن يكون هدف الفلسفة الأسمى تأويل الظاهرات أعني الاستنتاج من الرمز إلى الواقع. وفي هذه النقطة ربط فلسفته في الرمزية بتلك التي يقول بها فيشته، ففيشته اعتبر العالم الشاهد رمزاً وأوّله بوصفه تجلياً واعياً لفكرة إلهية محيطة بكل شيء وشرطاً في كلّ فضيلة حقيقية وحرية، وقد وجد هذا الموقف تحت اسم **فلسفة الثياب** التعبير عنه في عمل سارتر ريزارتوس: **حياة السيد تويفلسدروك وآراؤه** سنة ١٨٣١ وقد

كانت هذه النظرة المثالية حول العالم مستوحاة من فهم كنط والفلسفة الألمانية الموالية لكنط.

بيّن وليام هاملتون (١٧٨٨ ـ ١٨٥٥) في مقاله الطويل والأقدم بعنوان **فلسفة اللامشروط** (مجلة **أيدنبورغ** سنة ١٨٢٩) ثقة قوية في كنط والفلسفة الألمانية وكان موقفه إزاء فكرة المطلق الهيغلية رادّاً لها. وبفضل هاملتون أصبح كنط والفلسفة الألمانية جزءاً مهماً من تاريخ الفلسفة الإنكليزية، فمعرفته بالفلسفة الألمانيّة تمتدّ من لايبنتس وتتنس إلى فلاسفة ما بعد كنط، مثل: كروج وفريس وبنيكي ويعقوبي (الذي نقد فلسفة كنط بسبب شكلانيتها وذاتويتها) والمشاكل التي أثارها هؤلاء المؤلفون أثّرت في قراءات هاملتون لكنط ورايد. فمثل تيتنس وكنط كان يرى أن فلسفة «الحس المشترك» خطوة ينبغي تطويرها في الحقيقة في اتجاه التوحيد بين الحس المشترك والعقل. وقد لاحظ على مثال الما بعد الكنطيين أن نظرية كنط في التجربة الذي بمقتضاها أن ليس للعقل معرفة مباشرة بماهية الظاهرات الخارجية نظرية خاطئة، وأن مفهوم الإيمان الذي يقول به رايد يقدّم في هذا المضمار إسهاماً جوهرياً للفلسفة.

تمّ تدعيم عمل هاملتون لاحقاً من قبل مورال ولويس، فجون دانيال مورال (١٨١٦ ـ ١٨٩١) قضى جزءاً من زمن الدراسة في ألمانيا حيث وقع تحت تأثير إمانويل هرمن فيشته (ابن يوهان غوتلب فيشته) الذي تابع دروسه حول الميتافيزيقا الألمانية. وكان أول منشوراته الأهم ١٨٤٦سنة بعنوان **نظرة تاريخية ونقدية لفلسفة أوروبا التأملية في القرن التاسع عشر** وفيه لأوّل مرة تمّ رسم التيارات الفلسفية العامة للقرن وإرجاعها إلى أصولها ـ إلى الحسانية (مستقاة من بيكون ولوك) وإلى المثالية (ديكارت) وضديدتيها أعني الشكاكية والنزعة الصوفية ـ لكي يشرح بعد ذلك ما يطابق هذه التيارات في القرن التاسع عشر في فرنسا وألمانيا وبريطانيا العظمى.

وبصورة قابلة للمقارنة وإن ببعض الاختلافات نجد في كتابي مورال **في اتجاهات فلسفة جيلنا** سنة ١٨٤٨ و«**مصنف تدريس لتاريخ الفلسفة**» سنة ١٨٧٦ ما يبيّن اهتماماً خاصّاً بالفلسفة الألمانية. أما كتابا **فلسفة الدين** سنة ١٨٤٩ **وأصول علم النفس سنة** ١٨٥٣ فإنهما يبيّنان شكاً

قوياً في مساهميات المعاصرين الألمان في هذه المجالات.

كان جورج هنري لويس (١٨١٧ ـ ١٨٧٨)مؤلّف سيرة غوتة التي احتفل بها **حياة غوته** سنة ١٨٥٥. لكن مساهمته الفلسفية الأهمّ منها كانت كتابه التاريخ البيوغرافي للفلسفة (١٨٤٥ ـ ١٨٤٧) الذي أعيد العمل عليه بضع مرات وأعاد تحريره من جديد. وفيه يصف لويس أهمّ اتجاهات الفلسفة من اليونان إلى ما بعد الموقف الوضعاني لأوغست كومت ثمّ (ص ٣٦٠) إنه في هذا العمل أولى أهمية كبرى للفلسفة الألمانية. وكان بعد قد ظهر سنة ١٨٣٨ شرحه لجماليات هيغل وهو أول شرح مستفيض لهذا الغرض في إنكلترا.

كان جيمس فريدريك فارييه (١٨٠٨ ـ ١٨٦٤) أوّل مفكر اهتم بتحرير نسقي للمثالية. وقد كان صاحب كرسي فلسفة الأخلاق من سنة ١٨٤٥ إلى تاريخ وفاته في جامعة القديس أندريوس فمهّد الطريق لعلاج نسقي في الفلسفة. وكان فارييه مختلفاً عن هاملتون وموورال بكونه كان يعارض النزعة الحدسية التي نشرتها فلسفة الحس المشترك. وكان يحيي نظريات شلنغ وهيغل بل وصل حتى إلى وضع هيغل فوق كنط. وفي سنتي ١٨٣٨ و١٨٣٩ قدّم سلسلة من المقالات في مجلة **بلاكوود** (*Blackwood*) نشرها لاحقاً بعنوان **مقدمة في فلسفة الوعي**. وفي سنة ١٨٥٤ صدر كتابه الرئيس **مصنف في مبادئ الميتافيزيقا**. ومن مميزات جهود المؤلف أنه قد استنتج مذهبه من سلسلة من القضايا كل واحدة منها باستثناء القضية الأولى المؤسّسة لها (يرى أنه) ينبغي أن تكون القضية المتقدّمة موصلة إلى القضية التي تليها بصرامة منطقيّة. وكان فارييه يدّعي أن فلسفته اسكوتلندية بكاملها من أوّلها إلى آخرها. لكنّه يهاجم بحماسة رايد وتابعيه: فـ (عنده أن هؤلاء) الفلاسفة الاسكوتلنديون لا يستعملون منهج الاستنتاج ويميلون إلى الخلط بين الميتافيزيقا وعلم النفس. وأولى حركاته الشطرنجية تتمثّل بعد البداية المطلقة للميتافيزيقا في طلب قضية تمثّل كل الخاصية الجوهرية والبريئة من التغيّر لكل معرفة خاصية تكون غير قابلة للإنكار من دون تناقض «لا يمكنني أن أعلم شيئاً من دون أن أعلم أني أعلم وإنكار هذه القضية يعني كلاماً عديم المعنى». فالجزم بشيء يعني التسليم بأنه لا توجد معرفة من دون معرفة الذات لذاتها (أي) من دون أن تكون الذات واعيةً بذاتها.

ثمّ واصل فاريه توضيح رأيه: حتى لو كان وجود الكون ليس شيئاً آخر غير كونه قابلاً للتصوّر «موضوعاً بالنسبة إلى ذات» فإن الكون مستقل (الوجود) عن كل ذات متناهية موجودة. فكان ذلك خطوةً حاسمة مكّنت من التسليم بأنّ الكون لا يمكن تصوّره وراء تأليف مع الروح الإلهي. وبالرغم من أن فاريه يعتبر عادةً أوّل ممثل بريطاني للمثالية المطلقة فإنّه يؤكّد دائماً أن هيغل ليس له على فكره إلا تأثير ضئيل. وبذلك فهو يعترف بشيء من جنس الشكّ العقلي لفيشته وشلنغ. وقد جاهد فاريه دائماً لمساندة الفلسفة الاسكتولندية الوطنية ولوصل نظراته الفلسفية بها حتى يتمكّن من وصف فلسفته بكونها «اسكوتلندية بكاملها من أوّلها إلى آخرها».

١ ـ ٣ الحركة المثالية في إنكلترا

كان مركز القبول للفلسفة الألمانية في إنكلترا كلية باليول في أوكسفورد حيث تم إيقاظ الاهتمام بالمثالية الألمانية من قبل مؤرّخ الفلسفة القديمة اليونانية بنيامين غوفات (١٨١٧ ـ ١٨٩٣) وكان قريباً من هيغل الأول، وفي عقد الخمسينيات من القرن التاسع عشر سُجّل (في إنكلترا) اهتمام متصاعد بالمثالية الألمانية.

وفي سنة ١٨٥٣ ألقى هنري لونغوفيلو مانسال (١٨٢٠ ـ ١٨٧١) في أوكسفورد درساً مهماً حول فلسفة كنط نشر سنة ١٨٥٦ وفي سنة ١٨٥٧ كتب في **موسوعة بريطانيا** (إنسايكلوبيديا بريتانكا) نقداً سلبياً لفكر ما بعد كنط حول المطلق. وفي سنة ١٨٣٧ نشرت الترجمة الانكليزية لكتاب هاينرش مورتس شاليباوس **استعراض تاريخي للفلسفة التأملية من كنط إلى هيغل**. وفي سنة ١٨٥٥ ترجم دجون مللر مايكلوجون (١٨٣٠ ـ ١٩٠٢) **نقد العقل الخالص** لكنط إلى الإنكليزية وفي السنة نفسها نشر ت.س. ساندر نظرة عامة حول فلسفة الحق الهيغلية. ومن هنا فصاعداً اعتنى سنة ١٨٥٧ جون سيبري ابن الكاتبة جورج إليوت والأستاذ في أوكسفورد ترجمة فلسفة التاريخ الهيغلية بحيث إن صورة لويس السلبية عن هيغل بدأت في التشقّق. وفي سنة ١٨٦٢ نشر فريدريش دنسون ماورس (١٨٠٥ ـ ١٨٧٢) مصنفه **الفلسفة الخلقية والميتافيزيقية** الذي خصّصه للفلسفة ما بعد الكنطية. فأظهرت أهميّة النقاش الفلسفي لمسألة الربوبية وحقّقت الصلح

من جديد بين اللاهوت والمثالية الألمانية في بريطانيا.

كان ذلك كلّه من شروط ازدهار المثالية البريطانية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر الذي قطع فيه المجتمع الفكتوري تغيّرات اجتماعية وسياسية درامية. فإضفاء الديمقراطية على الحياة السياسية والتمدين والتصنيع كانت ثلاثتها سبباً لعمليات تفتيت المجتمع والصراعات الطبقيّة، وقد زادت حدّة هذه المسائل بسبب اكتشافات علمية (على سبيل المثال نظرية التطوّر) جعلت النظرات والحقائق الدينية التقليدية موضع تساؤل، وفي هذا السياق وضع بعض المصلحين الاجتماعيين مثل توماس هل إرين المثالية الألمانية تحت النظر حتى يتصدّوا للفردانية والمادية الذرية. وفي هذه المرحلة من بسط المثالية في بريطانيا العظمى وجد فلاسفة التقليد الاسكوتلندي المتأثّرين بالفكر الألماني ممثلاً لهم في فارييه وفي ماوريس أحد تلاميذ كولريدج فيلسوفاً إنكليزياً له من المثالية موقف إيجابي. فبدأت الفلسفة الإنكليزية والسكوتلندية تتحرّك نحو المثالية. وهذا الاقتراب تمّ تشجيعه (ص ٣٦١) بسبب كون النزعتين التجريبية والحدسية قد انهارتا في عشرية الستين من القرن التاسع عشر. وممّا يشهد لذلك الخصومة التي دارت بين جون ستيوارت مل وو. هاملتون. فقد تهيّأ المثاليون البريطانيون للسلطان على الأزمة الفكتورية بواسطة الإيمان. فأبدعوا أخلاق الواجب الاجتماعي جواباً عن نفعيّة بنتهام ونموذج ريكاردو الاقتصادي. وكانوا يؤكّدون أهمية تربية الشعب وتشجيعه على المشاركة في الحياة السياسية وتطوير الرأي العام.

ولم تستطع أي من هذه المدارس الفكرية التعامل مع الدراوينية وما يتّصل بها من تغييرات. فقد حصلت أزمة إيمانية تولّدت عن الصراعات بين علم الطبيعة والدين، فعبّدت هذه الأزمة الطريق إلى المثالية، وقد يكون ممّا أدى دوراً في هذا التوجّه التفات المفكرين الإنكليز إلى القارة (الأوروبية) لأنّ بريطانيا العظمى لم يعد فيها أي فيسلوف معتبر بعد وفاة هاملتون سنة ١٨٥٦ وفارييه سنة ١٨٦٤ ومانسال سنة ١٨٧٠ ومل سنة ١٨٧٣. فبدت المثالية وكذلك الهيغلية مقدمتين جواباً عن الداروينية.

وفي هذا السياق ظهر كتاب جيمس هاتشيسون ستورلنغ (١٨٢٠ ـ ١٩٠٩) **سر هيغل** باعتباره أول دراسة كبيرة حول هيغل في بريطانيا

العظمى. وهو كتاب أسهم على الأرجح جوهرياً في تكوين حركة جديدة. فعمله أثر في جيل كامل من المتعلمين في أوكسفورد، وقد طوّر ستورلنغ خلال إحدى زياراته إلى ألمانيا حماسه بمقتضى قواعد (الفن) بالنسبة إلى (فكر) هيغل وخاصةً خلال إحدى إقاماته في هيدلبارغ سنة ١٨٥٦. وحسب نظرته فإن هيوم يمثّل ذروة التنوير في حين أخذ كنط ما هو ذا قيمة في فكر هيوم واستعمله في ضرب جديد من التفكير يراه بعد قد تجاوز التنوير. فعنده أن كنط قد وضع أساس المثالية حتى لو أن هيغل هو الذي أقام البناية وأتمّ إنشاءها. وفهم «سر هيغل» يعني فهم كيف أن هيغل اكتفى بجعل نظرية الكلي العيني التي لم تكن إلا ضمنية في فلسفة كنط النقدية اكتفى بجعلها صريحة.

ومن بين الذين أسهموا في نشر المعرفة حول الهيغلية في بريطانيا يجدر بنا أن نذكر وليام والاس (١٨٤٣ ـ ١٨٩٧) خليفة غرين أستاذاً لفلسفة الأخلاق في أوكسفورد، ففي سنة ١٨٧٤ نشر ترجمةً لمنطق هيغل كما تضمّنتها موسوعة العلوم الفلسفية مصحوبة بمواد تمهيدية، ثمّ نشر لاحقاً نشرة مطوّرة ومتسكملة في جزئين وكذلك المقدّمات التي تمّ توسيعها توسيعاً كبيراً سنة ١٨٩٤. ثم تبع ذلك ترجمة **فلسفة الروح** لهيغل أي الجزء الثالث من الموسوعة بعنوان **فلسفة الذهن** سنة ١٨٩٤ مصحوباً بخمسة فصول تمهيدية وضّح فيها كذلك لِمَ تعد مفردة «ذهن» ترجمة أفضل لمفردة «جست» من مفردة «سبيرت». لكن والاس لم يناقش أبداً العلاقة بين هذا القسم من الموسوعة **بفنومينولوجيا الروح**. وقد صدر عنه بعد ذلك فنشر كتاب كنط سنة ١٨٨٢ وحياة أتور شوبنهاور سنة ١٨٩٠.

ويوجد تعليل خاص لذكر داوود جورج رتشي (١٨٥٣ ـ ١٩٠٣) الذي جاء إلى المثالية عن طريق غرين في أوكسفورد وأصبح سنة ١٨٩٤ أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا في جامعة القديس أندريوس: ففي ذلك الوقت بالتدقيق حيث لم يعد المثاليون بصورة عامة مهتمين بأنساق الفلسفة المستندة إلى الداروينية شرع رتشي في محاولة بيان أن الفلسفة الهيغلية هي في أفضل ما يقدر على ابتلاع النظرية الداروينية.

وإدوارد كارد (١٨٣٥ ـ ١٩٠٨) ـ الذي كان مساعداً في كلية مورتن

بأوكسفورد (١٨٦٤ ـ ١٨٦٦) ثمّ أستاذاً للأخلاق والميتافيزيقا بجامعة غلاسكو (١٨٦٦ ـ ١٨٩٣) وأستاذ بجامعة باليول في أوكسفورد (١٨٩٣ ـ ١٩٠٧) ـ كان كذلك واسع التأثير في إنكلترا وكذلك في اسكوتلندا بوصفه من معتنقي المثالية المطلقة البريطانية. وقد صدر عمله المحتفى به **كشف حساب نقدي لفلسفة كنط** سنة ١٨٧٧ وفي سنة ١٨٨٩ صدرت منه طبعة مراجعة في جزأين بعنوان **فلسفة كنط النقدية**. وفي سنة ١٨٨٣ نشر كارد دراسته العينية القصيرة عن هيغل التي لا تزال دائماً من أفضل المداخل إلى دراسة هذا الفيلسوف. وفي الحقيقة فإن كارد لم يكن ـ بالرغم من كونه قد كتب عن كنط وعن هيغل وبالرغم من كونه قد كتب عن المثالية الميتافيزيقية باعتبارها وسيلة لتأويل التجربة الإنسانية وسلاحاً ضد المادية واللامعرفية ـ تلميذا لهيغل ولا لأي فيلسوف ألماني آخر ولم يدع أنه كان كذلك، إنّما هو كان يعتبر كل محاولة لنقل نسق فلسفي إلى أرض أخرى محاولة غير ناجحة.

وتتويجاً لجهود المدرسة المثالية الإنكليزية ظهر سنة ١٨٨٣ في أوكسفورد عمل جماعي مهدى إلى غرين. ومن بين المؤلّفين الدائرين حول غرض المثالية نجد أ.ساث ور.ب. هالدان وي.س. هالدان وب. بوسانكات ود.ج. رتشيء وهنري دجونس وو.ب.كر وجيمس بونار. إن سلسلة الأغراض المعالجة تبيّن كيف أن المثالية قد دخلت علنيا في الاختصاصات الأكاديمية: في علم السياسة وفلسفة العلم والميتافيزيقا وعلم الأدب وتاريخ الاقتصاد اقتصاراً على بعض الفنون. وفي هذه المدة نصب تمثال نصفي لهيغل في مكتبة كلية باليول (ص ٣٦٢).

ولكن مع بداية القرن العشرين نشأت بصورة متزايدة دائماً لامبالاة بالمثالية الألمانية وقد طابق ذلك بداية حركة الفلسفة التحليلية في بريطانيا العظمى وخاصةً في كمبردج. وآخر الفلاسفة الذين بقوا على صلة بالتقليد الألماني هم برادلي في أوكسفورد وماكتاغارت في كمبردج وبوسانكي وساث في إسكوتلندا.

وفي سنة ١٨٩٣ نشر فرنسيس هربارت برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤) دراسته حول الظهور والواقع دراسته التي استعملها بالأحرى من أجل أبعاد اجتماعية أو دينية بدلاً من استعمالها لأجل ميتافيزيقاه وبين الكتاب في آن

درجةً معينة من الأصالة بخصوص المثالية التي يمثلها. كان موقف برادلي يقبل موازنة بصورة تجعل كل الظاهرات تكون بالنسبة إليه قابلة للرسم بفضل التصوّر المسبق وعدم التمام والطابع الخارجي، والواقع عنده هو واقع الكل أو المطلق.

وفي سنة ١٨٩٦ نشر جون ماك تاغارت دراسته عن جدل هيغل في ثلاثة أجزاء. وفي سنة ١٩٠١ نشر دراسات في نظرية الكون الهيغلية وفي سنة ١٩١٠ نشر شرحاً لمنطق هيغل. إلا أن هيغل كان بالنسبة إليه بمعيّة سبينوزا ولايبنتس بالأولى مناسبةً لبسط نسقه الخاص بعنوان **طبيعة الوجود** سنة ١٩٢١. وكانت فلسفته تدور حول قليل من الدعاوى يعتقد في صحتها بصورة انفعالية: فالعالم عنده يتكوّن من أرواح حيّة لا زمانية وخالدة. والزمان غير حقيقي. والحقيقة عقلية وتعكس بنى بوسعنا أن ندركها بالمنطق. والمسيحية حسب رأي ماك تاغارت هي في الجملة دين زائف لأن الله لا يوجد ولا حاجة لتجلّيه حتى يثبت لنا خلوداً ولكي يعلمنا مسائل الأخلاق.

جاء برنار بوسانكي (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) بفضل غرين في أوكسفورد إلى فلسفة كنط وهيغل، وبعد مدّة من الأنشطة التعليميّة عاد بوصفه أستاذ فلسفة الأخلاق إلى جامعة القديس أندريوس الاسكوتلندية. وهناك نشر أعماله الأولى حول المنطق التي تبين قربه من هيغل ومن المفكرين اليونان الكلاسيكيين. وفي كتابه **معرفة الواقع** ـ رداً على كتاب برادلي **مبادئ المنطق** سنة ١٨٨٣ ـ عاب على برادلي ما أبانه من شعور إزاء بعض الآراء الرجعية المحدّدة في الفكر المعاصر وعدم إيلائه سهم هيغل ما يناسبه من الجدارة، ثم كتب لاحقاً حول الجماليات والفلسفة الاجتماعية من ذلك **مدخل إلى فلسفة هيغل للفنون الجميلة** سنة ١٨٨٦ **وتاريخ الجماليات** سنة ١٨٩٢. كما إن كتابه **نظرية فلسفية في الدولة** سنة ١٨٩٩ يبيّن تأثير هيغل. فعنده أن هيغل قد اكتشف بعد ما يهم بوسانكي ذاته: كون تدخلات الدولة ينبغي الآن أن تؤخذ بوصفها وقائع والمشاكل الحالية التي تخص الانتقال من الرأسمالية الليبرالية إلى الرأسمالية الاحتكارية.

أمضى جيمس ساث (١٨٦٠ ـ ١٩٢٤) خلال زمن دراسته نصفي سنة دراسية في الجامعات الألمانية وزار يينا ولايبتسش وبرلين، وفي سنة

١٨٩٨ أصبح أستاذ فلسفة الأخلاق في إيدنبور وبقي في هذا الكرسي لمدة ست عشرة سنة، وقد أراد إيلاء التعدّدية الفكرية الجدّ اللازم واعتقد أن القول بمطلق يهدّد الحرية الشخصية، وقد عرف موقفه باسم المثالية الشخصية.

وبصرف النظر عن هذا التأويل الشخصاني فإن المثالية الألمانية قد تمّ اعتبارها واحدةً مع الثقافة السياسية المضادة للفردانية والعسكرانية في العقد الأول من القرن العشرين الثقافة التي واجهتها بريطانيا العظمى خلال الحرب. وقبل ذلك كان صعود الحركة التحليلية في الفلسفة ببريطانيا وخاصةً في كمبريدج قد بدأ وكان تمثيل المثالية الألمانية في إنكلترا في زمن بداية الحرب العالمية الأولى قد وصل إلى الحد الأدنى. إلا أنّه حتى لو كان هذان الوجهان مترابطين فإنه يكون من الخطأ أن نردّ تراجع المثالية الألمانية في إنكلترا وإن لم يصل الأمر إلى القضاء عليها إلى التصادم بين أيديولوجيتين قوميتين بل بالعكس: من ذلك مثلاً أن برترند رسل الممثّل النشط للرؤية الفلسفية الجديدة وعلى أساس امتناعه عن مساندة الحرب مع ألمانيا قد استثني من الانتساب إلى كلية التثليث في كمبردج. ولم يكن المقاضي لراسل بسبب عدم ولائه إلا الفيلسوف المثالي المشهور جون ماك تاغارت.

١ ـ ٤ تلقي المثالية الألمانية في إيرلندا[١]

كانت المثالية الألمانية عقداً كاملاً أساس العقيدة الأكاديمية في إيرلندا وكذلك المجال المفضل للبحث عند الأساتذة المساعدين الجامعيين. وكانت دراسة المثالية الألمانية ـ وخاصة مثالية كنط وهيغل ـ مقصورة على الجامعة. وبخلاف البلاد الأوروبية الأخرى لم يكن لإيرلندا مثقّفين ممتازين خارج الجامعة كان يمكن أن يمدّوا أفكار المثالية الألمانية بأهمية سياسيّة عامة، كما أن تلقي المثالية الألمانية داخل الجامعة كان من طبيعة أكاديمية خالصة، ولا وجود لكنطية محدثة ولا

---

(١) Grundlage der Darstellung der Rezeption des Deutschen Idealismus in Irland ist eine Vorlesung, die Brian O'connor bei den Bremer Intensivseminaren gehalten hat (vgl. Vorbemerkung).

هيغلية محدثة، وكان دافع العلماء المهتمين بها كان دافعاً بسيطاً: توضيح أفكار الفلاسفة العصيين على الفهم ومساعدة القارئ وكذلك القضاء على الأحكام المسبقة واسعة الانتشار (ص ٣٦٣).

كان مركز دارسة المثالية الألمانية كلية الثالوث أقدم جامعة في إيرلندا (أسست سنة ١٥٩٤)، وحتى نفهم لم يقتصر تلقي المثالية الألمانية على هذه الكلية من المهم أن نشير إلى التقليد الديني فيها، فخلال المئتي سنة الأوليين من وجودها كانت كلية الثالوث مؤسّسةً تربويةً معدةً حصرياً لأعضاء الجماعة الأنغليكانية. وإلى حدود القرن التاسع عشر كان في الحقيقة ما يشبه الواجب القانوني أن يكون مذهب كل الفرق يدرس بحرية إلا أن كلية اللاهوت شذّت عن هذا القانون، ومن ثَمّ فكليّة الثالوث حافظت لسنوات كثيرة على الطابع الأنغليكاني، وتبعاً لذلك فقد كان حفظة العقيدة الكاثوليكية ينظر إليهم بعين الخوف والريبة، وفي الحقيقة فإن ذلك يعني كذلك أن كلّية الثالوث قد أصحبت الآن تجسّد العلمانية الجديدة وتمثّل تحدّياً للكاثوليك.

ومنذ تأسيسها كانت كلية الثالوث قد خرجت مجموعة من المفكرين من ذوي الهموم الفلسفية جديرين بالملاحظة، وهذه المجموعة هي من الأهمية بحيث يمكن لنا أن نتكلّم عن تلقٍ للفلسفة الإيرلندية في ألمانيا. فمن المعلوم أن فلسفة إدموند بوركو **البحث الفلسفي في أصل فكرتين للجليل والجميل** سنة ١٧٥٧ كانت مصدر اهتمام لدى لسنغ وابن مندل وشللر وبالطبع لدى كنط. كما إن إسهام باركلي في تطوير نظرية التمثّل ـ التي لا تتجاوز موضوع جدل ـ ليست قابلة لأن ينازع فيها، إلا أنه لا باركلي ولا كذلك بوركه كانا أبداً عضوين في كلية الثالوث. ويقبل هذا الأمر المقارنة مع إنكلترا حيث كانت الفلسفة في الغالب أكثر إبداعية خارج الجامعة سنها داخلها.

وفي العقد السادس من القرن التاسع عشر تمّ تقديم فلسفة كنط في كلية الثالوث فضربت بعروق قوية. وندين بهذا التطوّر إلى رجل ذي مقدرة حتى وإن لم يكن من كل النواحي جديراً بالإعجاب: إنه جون بنتلند ماهافي (١٨٣٩ ـ ١٩١٩). فقد بذل ماهاتي جهداً كبيراً ليوجد حلقة من قراء كنط كارهين للإنكليز. وكان أول عمل له ترجمة كتاب

كونو فشر **شرح على نقد العقل الخالص لكنط** مترجم عن تاريخ الفلسفة الحديثة لأستاذ ك. فشر مع مقدمة (لندن ١٨٦٦). وقد أتبعت ترجمة فشر دراسة شخصية لوصف موضوع واحد (منوغرافيا) في ثلاثة أجزاء بعنوان **فلسفة كنط النقدية للقراء الإنكليز** (لندن ١٨٧٢ ـ ١٨٧٤) وهو كتاب لا يزال صالحاً إلى اليوم بالنسبة إلى الطلبة الباذلين جهداً لفهم فلسفة كنط. ثم في سنة ١٨٩٢ ترجم ت.هـ. برنار الذي عمل مع ماهافي في إعداد النشرة الثانية **لنقد العقل الخالص** لكنط للقراء الإنكليز (جزآن لندن ١٨٨٩) ترجم كتاب كنط **نقد ملكة الحكم**. وقد تمّ بعد تعويض هذه الترجمة لاحقاً بعد عشرين سنة من قبل أحد قدماء تلاميذ كلية الثالوث ي.س. ميريديت. كما تمّ الحفاظ على ترجمة ميريديت ولم تتراجع هذه الترجمة إلى الظل إلا بعد حصول ترجمات أخرى مؤخراً. وأخيراً فإنّه يمكن ذكر ترجمة لكنط أخرى صدرت منذ ١٨٧٣ فـ ت. ك. أروت الذي هو كذلك رفيق في كلية الثالوث نشر في لندن **نقد العقل العملي** لكنط وأعمالاً أخرى حول نظريّة الأخلاق.

وفي بداية القرن العشرين كان البحث في فكر كنط قد انتهى بكلية الثالوث. والتفت الاهتمام إلى هيغل عند هـ. س. مكران الذي كان قد حاز لاحقاً كرسي الفلسفة بعد أن عاد من أوكسفورد وحصل على رتبة الرفيق. وقد ترجم في جزأين (أوكسفورد ١٩١٢ و١٩٢٩) القسم الثاني من **علم المنطق** لهيغل (المنطق الذاتي). ويتضمّن كلا الجزأين مقدمات مقدامة ومساعدة وحجاجاً منعشاً ضد التجريبية السائدة. لكنّ التجريبية كانت الغالبة ولا تزال في فلسفة العالم الناطق بالإنكليزية. وخلال نشاطه التدريسي الطويل في كلية الثالوث استوحى منه بعض الباحثين الآخرين في هيغل. والباحث الأهم من بينهم كان و.ت. ستيس الذي أصبح لاحقاً أستاذ الفلسفة في جامعة برنستون. وقد صنّف كتاباً لتيسير فهم منطق هيغل لا يزال إلى الآن مفيداً بعنوان **فلسفة هيغل** (لندن سنة ١٩٢٣). وهو لا يزال دائماً الشرح الوحيد الناطق بالإنكليزية للقسم الأول من **موسوعة الفلسفة** لهيغل. وبعد أن حصل مكران على التقاعد أصبحت المثالية الألمانية في الجملة محذوفة من خطة التدريس في كلية الثالوث. وفي ثلاثينيات القرن العشرين استعادت الكلية من جديد تقليدها التجريبي بفضل مواصلة البحث حول باركلي.

والجامعة الثانية في دبلن هي جامعة كلية دبلن (ج.ك.د.) التي كانت بدايتها تعود إلى جامعة إيرلندا الكاثوليكية التي تأسست سنة ١٨٥٤ وذلك لأن الـ ج. ك. د. كانت حينئذٍ كلية من كليات الجامعة الكاثوليكية. وخلال القرن التاسع عشر حصل شغب من أجل تكوين جامعة بميل كاثوليكي، وكان المنتظر من هذه الجامعة أن تعدل في التربية جامعة دبلن البروتستنتية أعني كلية الثالوث، ومثل هذه الفكرة كان الدافع في تأسيس جامعة جورج تاون ونوتردام في أمريكا، وهما كذلك جامعتان كاثوليكيتان في وسط سيطرة بروتستنتية. وكانت الجامعة الكاثوليكية في دبلن بتمويل خاص وحاولت أن تكون تأليفاً بين جامعتي لوفان وأوكسفورد. فلوفان تؤدّي دور تكوين نخبة من المثقفين الكاثوليك وأوكسفورد تؤدّي (ص ٣٦٤) دور تكوين الجنتلمان (الظرفاء). وكانت كراسي تدريس الفلسفة من البداية فصاعداً في حوزة التوماويين.

وبعد ما يقرب من أربعين سنة وقعت الجامعة الكاثولكية في مصاعب مالية فاضطر مسيّروها إلى أن يتنازلوا عن فكرة الجامعة المذهبية الخاصة لفائدة جامعة بتمويل الدولة التي ينبغي أن تكون بوصفها جامعةً وطنيةً لإيرلندا بديلاً من كلية الثالوث. وقد وقع تأسيس هذه الجامعة سنة ١٩٠٨ وأصبحت كلية الثالوث إحدى كلياتها. وبالرغم من أنه كان ينبغي لها ألا تقدّم تدريساً مذهبياً باعتبارها جامعة وطنية فإنّها بقيت كذلك من خلال التربية التوماوية، ففلسفة كنط وميتافيزيقاه بالخصوص لم تكن تدرّس إلا لدحضها، وفلسفة هيغل ظلّت لأمد طويل لا تكاد تدرس، ونجد كتاباً من ألف سنة ١٩٠٦ لأستاذ من ماينوث ـ مركز اللاهوت الكاثوليكي ـ يحذّر الكاثوليكيين صراحةً من دراسة المثالية الألمانية.

لكن كلّية الثالوث لم تبق من دون أي علاقة مع المثالية الألمانية، ويتبيّن ذلك من حالة جون ماركوس أوسوليفان الذي تخرج سنة ١٩٠٨ من هيدلبارغ. وكانت رسالته بعنوان **مقارنة بين منهجي كنط وهيغل على أساس علاجهما لمقولة الكم**. وكان المشرف على رسالة الدكتوراه فلهلم وندلبند، وترجم أوسوليفان رسالته بعنوان **النقد القديم والذرائعية الجديدة** (لندن سنة ١٩٠٩) إلى الإنكليزية ووسعها بإضافة قسم آخر حاول فيه

تأويل المثالية في أفق الذارئعية. وكانت حجته هي أن **نقد العقل الخالص** لكنط لم يؤسّس تأسيساً كافياً لا كون المقولات قبليةً ولا كونها ضرورية. لذلك فهو يقترح تأويلاً ذرائعياً للفلسفة النقدية حيث يرجع إلى وليام جيمس وجون ديوي وفريدريش شللر. وكان سوليفان ينازع في وجود حقائق مطلقة في الأخلاق والميتافيزيقا وعلوم الطبيعة ويجزم بأنه علينا أن نقنع بالحقائق الإحصائية الراجحة وبتحقيق فرضيات عملية. وتبعاً لذلك فقد أصبح أوسوليفان أستاذاً للتاريخ والوزير الثاني للتربية والتعليم في دولة إيرلندا المستقلة حديثاً.

٢ ـ فرنسا

٢ ـ ١ تلقي كنط الباكر

إلى أواخر العقد الثامن من القرن التاسع عشر ظلّ الرأي السائد في فرنسا أنه قبل فتكور كوزان ومدرسته لم يحاول إلا فيلارس سنة١٨٠١ ومادام دو شتايل سنة ١٨١٣ التعريف بكنط. فإلى جانبهما يذكر يوسف ماري ديجيراندو (١٧٧٢ ـ ١٨٤٢) ممثلاً للتجريبية من مدرسة الأيديولوجيين (وكذلك خاصةً أ.ل.س. داستوت دو تراسي) الذي كان كتابه ذا الأجزاء الثلاثة بعنوان **التاريخ المقارن لأنساق الفلسفة من حيث مبادئ المعارف الإنسانية** سنة ١٨٠٤ يتضمّن عرضاً ثري المضمون للفلسفة الكنطية ولتطوّرات الفلسفة النقدية الأخرى، فهذا الكتاب كانت ترجمته الألمانية لـ ف. ج. تانومن قد ظهرت في ألمانيا بعد سنة ١٨٠٦[٢]. لكن فرانسوا بيكافي نشر سنة ١٨٨٨ ترجمة جديدة لـ **نقد العقل العملي** وفي مقدّمته إمكانية أن يثبت أن كنط كان بعد معروفاً معرفة تامة في جامعة ستراژبور حيث كانت تدرس كل الأعمال الفلسفية المهمة الألمانية والفرنسية. فبين ١٧٧٣ و١٧٧٥ وجدت إشارات **للرسالة في العالم الحسي وكذلك الصور المعقولة والمبادئ** Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principia . وفي الحقيقة فإن الأمر يتعلّق بتلقٍ في دائرة ضيّقة إلا إنّها كانت مثيرة للإعجاب بقدر ما كان التلقي في ألمانيا نفسها

(٢) Vgl. Degérando, 1806. Zu Kant und zum Kantianismus vgl. Kap.16 und 17, s. 457-590.

لفلسفة كنط لم يحصل إلا في السنوات ١٧٨٦ ـ ١٧٨٧ وذلك خاصةً بفضل جهود راينهولد.

وإلى جانب جامعة ستراسبورغ أدّى نشر المؤلّفات الفرنسية لمجمع العلوم في برلين الذي نظمه موبارتيوس وأولار بإمرة فريدريش الثاني وتضمّن قسماً للتأمل الفلسفي أدّى دوراً مهماً في التبليغ الباكر لكنط في فرنسا. وفي برلين قدّم كريستيان غوتلب سالوه سنة ١٧٨٦ ويوهان كريستيان شفاب (١٧٤٣ ـ ١٨٢١) ويوهان بارنهارد ميريان (١٧٢٣ ـ ١٨٠٧) ولويس فريدريك أسيون (١٧٤٠ ـ ١٨١٤) عروضاً حول فلسفته وبدأ يتكوّن تقليد للمقابلة بين العقلانية والتجريبية وتقويم مزايا كل منهما. وعلى سبيل المثال ففي سنة ١٧٩٨ عارض ماريان في عرض (تقرير) حول ظهورية كنط الهيومية (نسبة إلى هيوم) التي كان يقدمها بصورة لا لبس فيها. وفي سنة ١٨٠١ عرض شواب في تقرير حول حل كنط لمشكل العلاقة بين الأخلاق والسعادة. كما إن المواقف النقدية إزاء الفلسفة الكنطية لكل من أنسيولون (١٧٩٦) وكونستانت (١٧٩٧) وأنجل (١٨٠١) مواقف مهمّة لما لعلّه قد كان لها من كبير التأثير من بين آخرين على مان دو بيران مؤسّس النزعة الروحانية الفرنسية. وفي سنة ١٧٩٦ تمّ الإعلان عن ترجمة لتأملات كنط حول الجميل والجليل قام بها هرقل بايار إمهوف. ويتعلّق الأمر هنا في الحقيقة كذلك بنقاش وإن كان قد جرى فرنسياً فإنه لم يكد حصرياً يهتم به الجمهور الفلسفي الألماني.

ولم يبدأ الاهتمام القوي لتقديم الفلسفة الكنطية (ص ٣٦٥) في فرنسا إلا منذ سنة ١٧٩٤ بعد سقوط روسبير. وفي سترازبور كان الأب فيليب يعقوب مللر قد تحرّك في هذا التوجه؛ إذ إن نظرية كنط بدت له واعدةً بفلسفة تأمليّة لها حسب رأيه القدرة على دحض الإلحاد والمادية والشكاكية بصورة نهائية، ومن ثَمّ حسب نظرته على تحقيق أهداف التنوير الحقيقية، وإلى جانبه انضمّ كذلك إلى هذا الهدف لويس فرديناند هوبر أحد المشاركين في حلقة مدام دوشتايل حيث قرئ كتاب **نقد العقل العملي** وكتاب **ميتافيزيقا الأخلاق** بين سنتي ١٧٩٣ و١٧٩٤. وفي سنة ١٧٩٦ نشر هوبار تلخيصاً لكتاب **من أجل سلم أبدية** من دون تسمية المؤلف نشره بكل بساطة في زمن الثورة في الرقيب الدولي **مونيتور**

إنترناسيونال وهي صحيفة سياسية فكان لهذا التلخيص صدى كبيراً في فرنسا إلا إننا نجد في ذلك تصوراً لنموذج مشروع جمهوري. وفي هذه الصحيفة تمّ بعد سنة ١٧٩٥ تقديم كنط وفيشته بوصفهما مفكريْن قائديْن للتجديد الفلسفي الألماني، ولما رغب رجل الدين سيياس أحد قادة الثورة الأصليين اتصالاً مباشراً مع كنط حتى ينشر فلسفته في فرنسا كانت أسطورة يعقوبية كنط وفيشته قد انتشرت. وفي ردّه على سيياس نصح كنط في رسالته بترجمة **نقد العقل الخالص وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ونقد العقل العملي**. لكن نصائحه لم تتحقّق إلا لاحقاً بعد عدة سنوات. وفي هذا المضمار فإنه ينبغي ذكر سنة ١٧٩٦ كذلك باعتبارها سنة تقرير مهم، لأنطون كايل أحد اليعاقبة الألمان الذين هاجروا سنة ١٧٩٥ إلى فرنسا، حول كنط والكنطية في ألمانيا. وفي تقريره تمت الإحالة لأول مرة في فرنسا إلى النقاشات المعاصرة الجارية في ألمانيا ومن بينها مواقف الكنطيين شولتزه ورواينهولد وفابر وباك.

وبعد ذلك بأربع سنوات ظهر لأول مرة مصنف فرنسي من منتخبات نصوص كنطية نشرها فرانسوا دو نوفشاتو (١٧٥٠ ـ ١٨٢٨) في جزأين بعنوان **محفظة أو ديوان من نصوص لم تنشر سابقاً في التاريخ والسياسة والأدب والفلسفة** وكان قسم كبير من الجزء الثاني مؤلفاً من منتخبات شواهد من أعمال كنط. وكان الناشر يمثّل القول بأن كنط فيلسوف عبقري عوض لايبنتس في ألمانيا وله في فؤاده ثورةٌ هي ذات فائدة مطلقة في كل مجالات العلم من الميتافيزيقا إلى الأخلاق إلى العلوم. وقريباً من نهاية القرن الثامن عشر كانت ثلاث صحف فرنسيّة تبلغ للجمهور الفرنسي أفكار كنط: الجريدة الموسوعيّة والعشريّة الفلسفية وملاحظ الشمال.

٢ ـ ٢ كنط والنقاشات الموالية له في النصف الأول من القرن التاسع عشر

إن النوع والكيفيّة التي تمّ بهما تقويم كنط وتلقّيه تغيرتا بصورة حاسمة سنة ١٨٠١ مع نشر شارل فيلارس كتابه **فلسفة كنط أو المبادئ الأساسية للفلسفة المتعالية** الكتاب الذي ناقش خطته مع يعقوبي.

ففيلارس كان يعمل في (جريدة) ملاحظ الشمال، وكان بعد قد نشر فيها سنتي ١٧٩٨ ـ ١٧٩٩ عرضين وتقريرين حول كنط و**نقد العقل الخالص**. فكان الأول الذي لم يحاول التوحيد بين نظرية المعرفة الكنطية وتجريبية لوك وحسانية كوندياك بل هو قابل بين كنط وهذا التقليد مقابلةً حاسمة. وقد كان ذلك من وجهة النظر الفلسفية صواباً إلا إن مشروعه الساعي إلى تركيز الفلسفة المتعالية في فرنسا كان بسبب ذلك محكوماً عليه بالفشل لأن هذه الفلسفة كانت شديدة البعد عن التقليد الفلسفي في هذه البلاد (ففي بداية عمله نشر فيلارس ترجمة نص منتخب طويل من القسم الثاني من كتاب فيشته **مصير الإنسان** (ما أهل له الإنسان)؛ إذ إن هذا النص هكذا يرى فيلارس قد وجّه إلى الحسانية التنويرية الضربة القاضية).

وكان مدير فيلارس وضديده قوي التأثير ي.م. داجيراندو أصيل الألزاس (١٧٧٢ ـ ١٨٤٢) همه متمثّلاً في توظيف الفلسفة الألمانية النسقية لصالح الأيديولوجيا (علم الأفكار) أعني لصالح تحليل الأفكار والمفاهيم بحسب منهج داستوت دو تراسي. ففي كتابه الذي صدر سنة ١٨٠٤ بعنوان التاريخ المقارن لأنساق الفلسفة (الطبعة الثانية سنة ١٨٢٢) يؤكّد أفضلية تجريبيةً لوك على الكنطية، وفي الحقيقة فإن من بين دوافع هذا الرأي كذلك عدم الاستقرار المحايث لفلسفة كنط النقدية، وفي هذا السياق حصل نزاع مهم بين فيلارس وداجيراندو حول نوع ترجمة كنط وكيفيتها، كنط الذي يستعمل مصطلحاً خاصاً به من الصعب ترجمته إلى الفرنسية من دون إحداث لمصطلحات جديدة تنقلها (تؤديها).

كما صدر سنة ١٨٠٤ في فرنسا أعمال أولى جازف فيها أصحابها بتقويم عام للكنطية ولدورها في الفلسفة الألمانية. ففي مقال لجوفروا شفايغهويزر حول **الحال الراهنة للفلسفة الألمانية** تمّ التطرق إلى كنط وكذلك فشت وشلنغ لأول مرة، ذينك الفيلسوفين اللذين واصلا ثورة كنط، واللذين يراهما قد بيّنا إلى أي حد كانت فلسفة كنط عاجزةً عن الوصول إلى نتيجة ثابتة ونسقية وهو رأي كان ديغراندوا ممثّلاً له. ففي مقالة شفايغهوزر (ص ٣٦٦) نجد لأول مرة كذلك في فرنسا تصوراً لمذهب هيغل وفي الحقيقة لتمثيل موقف يعقوبي ضده.

وقد أدّت مدام دوشتايل (١٧٦٦ ـ ١٨١٧) وحلقة ديوانها (صالونها) دوراً مهماً في معرفة أوسع بالمثالية الألمانية في هذه السنوات. وينبغي ذكر كتابها **في ألمانيا** سنة ١٨١٣ كتابها الذي بالرغم مما فيه من نقائص ـ وخاصة في ما يتعلّق بتقديم فلسفة فيشته ـ فإنه قد بقي إلى نهاية القرن التاسع عشر طابعاً بقوّة لصورة الفرنسيين عن ألمانيا.

٢ ـ ٣ فكتور كوزان وولوج المثالية الألمانية إلى السوربون

حافظت سنة ١٨١٥ مع فكتور كوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧) مؤسّس نظام المدارس العليا الفرنسي ودروسه الفلسفية على دخول المثالية الألمانية إلى السوربون. وفي الحقيقة لم يكن ذلك مقصوراً على فلسفة كنط وحدها بل كذلك فلسفة فيشته وشلنغ وهيغل. فكوزان الذي كان في المقام الأول متأثراً بقوة بفكرة فيشته لعلم العلوم ثم لاحقاً بفلسفة الطبيعة لشلنغ أولى اهتماماً في عقد العشرينيات من القرن التاسع عشر خاصةً بفلسفة هيغل. لكنه بين سنتي ١٨٣٧ و١٨٣٨ ابتعد بصورة حاسمة عن الفلسفة الألمانية حتى يوجّه مذهبه في النزعة الكهربائية (وهي فلسفة تلفيقية تجمع مضموناً من الحقائق النوعية المنتقاة من كل الأنساق وتتبناها) نحو التقليد الاسكوتلندي. وتأويله لفيشته الذي أصبح معياراً كان بلا لبس يغلب عليه طابع التأثر بقراءة كتاب هيغل **الإيمان والعلم**. ففي أغلب الأحيان كان يرد فكر فيشته إلى موقف كنط؛ إذ عنده إن مثالية كنط الذاتية صارت لأول مرّة صريحة عند فيشته وهو تأويل لم يتمّ تداركه في فرنسا إلا في القرن العشرين. وقد التقى كوزان بهيغل عدّة مرات في برلين وتراسل معه. وقد عرض شلنغ موقف كوزان سنة ١٨٣٤ في كتابه **حول الفلسفتين الفرنسية والألمانية** وهو مدخل إلى ترجمة كوزان إلى الألمانية التي ترجمها لاحقاً يوسف ولم يترجمها إلى الفرنسية.

إن ترجمة تانومن لكوزان **موجز تاريخ الفلسفة** سنة١٨٢٠ الترجمة التي صدرت سنة ١٨٢٧ وكتابه عن **تاريخ الفلسفة الحديثة** سنة ١٨٤١ ودرسه عن **فلسفة كنط** سنة ١٨٤٢ و**تاريخه العام للفلسفة** سنة ١٨٦٤، كانت جميعاً بالغة الأهمية بالنسبة إلى تلقي الفلسفة الألمانية والجدال معها ليس في فرنسا وحدها بل وكذلك جزئياً في إيطاليا وإسبانيا. (ويبدو

أنه قد شُرع بتأثير من كوزان منذ منتصف العقد الثلاثين من القرن التاسع عشر في تعليم اللغة الألمانية في الجامعات الفرنسية، ونتيجة لذلك ترجم الكثير من فلاسفة ألمانيا الكلاسيكيين إلى الفرنسية. وفي مكتبة السوربون التي أسّسها كوزان نجد تقريباً كل مصنفات سلمون ميمون وراينهولد مجموعة فيها).

وقد تواصلت دراسات المثالية الألمانية بفضل تلاميذ كوزان الذين شاركوا كذلك بالتاثير في المجلة الليبرالية **حرية التفكير** (١٨٤٧ ـ ١٨٥١) و**معجم العلوم الفلسفية** (١٨٤٢ ـ ١٨٥٢) وحقّقوا دفعاً قوياً. فجول بارني كان مترجم **نقد ملكة الحكم ونقد العقل العملي لكنط** وفرانسيكو ربوليي ترجم **دعوة إلى حياة النعيم** لفيشته وبول جريمو ترجم **نسق الفلسفة المتعالية** لشلنغ وكتاب **أسس نظرية العلم** لفيشته وأوغوستو فارا أعدّ ترجمةً موسعةً لهيغل وميشال نيكولا ترجم **مهمة العلماء** لفيشته وكلود جوزف تيسو ترجم **نقد العقل الخالص** لكنط. وفي المعجم كان التلقي الفرنسي للمثالية الألمانية بيّنا. فكتاب فلم **محاولة في فلسفة هيغل** سنة ١٨٣٥وكتاب أوغست أوت **هيغل والفلسفة الألمانية** وكتاب بريفو **هيغل عرض لمذهبه** سنة ١٨٤٤ هذه الكتب كونت للنسق الهيغلي في هذه السنوات حضوراً واسع التأثير. ولإتمام الصورة عن ناشري المثالية الألمانية لا بد من ذكر بارشو دو بانهوان بفضل ترجمته لكتاب فيشته **مهمة الإنسان** وكتابه **فلسفة شلنغ** سنة ١٨٣٤ وكتابه **تاريخ الفلسفة الألمانية** سنة ١٨٣٦. وكل هؤلاء المؤلفين كان دورهم معيارياً بالنسبة إلى التعرّف الأول إلى المثالية الألمانية في إيطاليا وإسبانيا كذلك.

وفي سنة ١٨٥٥ صدرت لأغوستو فارا ـ وهو فيلسوف إيطالي هاجر إلى فرنسا ـ **مقدمة إلى فلسفة هيغل** وبين ١٨٥٩ و١٨٧٨ (بعد عودته إلى إيطاليا) تسعة أجزاء تتضمن ترجمتين لـ **موسوعة هيغل** وكذلك لدروسه في فلسفة الدين مع شرحيهما. وبالرغم من النقص البيّن فإن هاتين الترجمتين قد بقيتا، إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، المصدرين الأهمين لدراسة هيغل في فرنسا.

أما أعمال شلنغ فلم يُترجَم منها إلا بعض الشذرات. ففي سنة ١٨٣٥ نشر برنارد الذي كان قد ترجم **جماليات هيغل**، منتخبات من

كتابات شلنغ الفلسفية وفي سنة ١٨٤٢ ترجم غريبو **نسق المثالية المتعالية** وفي سنة ١٩٤٥ نشر فلم ترجمات حوار برينو فون هوسون ومقدمة شلنغ لكتاب كوزان.

وفي هذا الوقت أصبح جون غاسبار فيليكس رافيسون (١٨١٣ ـ ١٩٠٠) ـ الذي بالإضافة إلى تتلمذه على كوزان تتلمذ كذلك على شلنغ في منشن ـ شخصية مركزية للنزعة الروحانية الفرنسية بفضل مذهب الكهربائية المستند إلى أرسطو ولايبنتس وهيغل، وقد أفادته فلسفة شلنغ الطبيعية (ص ٣٦٧) بوصفها نموذجاً أمكنه مقابلته مع النظرة الوضعانية لفهم الطبيعة، فقد كانت الطبيعة بالنسبة إليه منتج فاعلية روحية إنسانية لا واعية في الأصل صارت لاحقاً فاعلية آلية، وكان رافيسون أحد ممهّدي الطريق المهمين لتلقي شلنغ الذي قدّم فلسفته خاصة في مقاله **الفلسفة المعاصرة** الذي صدر في مجلة **العالمين** (التي كانت مقروءة بانتظام من شلنغ نفسه). ولا بدّ من ذكر عضوين آخرين في هذه المجلة على الأقل لكونهما قد أدّيا دوراً مهماً في توصيل الفلسفة الألمانية. وفعلاً فهاينرش هاينه بكتابه **تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا** سنة ١٨٣٤ وإدموند شيرار الذي نشر مقاله في عقد الستينيات من القرن التاسع حول غوته وكنط وهيغل.

إن الهيغلية التي كانت تنتشر رويداً رويداً هاجمها بشدّة ممثلو الروحانية مثل ب. غراتري، وكارو وبول جوني اللذان توجها بهجومهما إلى الهيغليْين تان ورنان وفاشورو. لكن هؤلاء لم يكونوا في الحقيقة هيغليين بالمعنى الدقيق للكلمة. فهيبوليت تان (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣) واصل تقليد كيغيراندو بالذات وحاول أن يحقّق تأليفاً بين الفلسفة الألمانية النسقية نسق هيغل والتجريبية أعني كونديياك ومل حيث بقيت صلته بالأولى صلةً سطحية. وجوزف أرنست رنان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) مثل في الحقيقة رؤية للعالم ذات صبغة هيغلية سبينوزية تقول بالمحايثة ووحدة الوجود ولكن من دون ما له ارتباط في العادة بذلك من الإطلاق المنطقي ومن دون أن يستطيع استعمال الجدل الهيغلي بما فيه من الصرامة الضرورية. وفاشورو كان من بين الثلاثة المذكورين الوحيد الذي كان حائزاً على معرفة متينة بهيغل لكنه رفض أن يعرّف نفسه بكونه تلميذاً لهيغل.

٢ ـ ٤ تلقي فيشته في الروحانية الفرنسية

فبالرغم من تأويل معلّمهم المؤدّي إلى الخطأ، فإن فيشته يدين لتلاميذه في انتشار فلسفته في فرنسا، وهي التي اقتصرت معرفتها، إلى ذلك الحين تقريباً، على شرح ديغينارِاندو اللفظي لبداية **أصول نظرية العلم** وعلى حكم مدام دوشتايل في كتابها **في ألمانيا**. وفي الحقيقة فإن بارشو دو بانهوان قد ترجم سنة ١٨٣٣ كتاب فيشته **مهمة الإنسان** بل إن جوزف فلم لم يقدّم إلا سنة ١٨٤٧ في المئتي صفحة لكتابه **في الفلسفة** الذي خصّصه لفيشته كل فلسفته. وهنا قسمت فلسفة فيشته في فرنسا لأول مرة إلى مرحلتين هما في الحقيقة مرحلة ما قبل (كتاب) **مهمة الإنسان** وما بعدها.

وفي بداية القرن التاسع عشر قَبِل فيشته ـ بصورة جيدة ـ أن تتبناه الروحانية والشخصانية الفرنسيتان المنتصرتان وهما الاتجاهان الفلسفيان اللذان تولّيا في فرنسا رد الفعل على الوضعانية، وفي سنة ١٩٠٢ تخرّج كسافييه ليون في الدكتوراه حول فلسفة فيشته، وفي سنة ١٩٢٢ نشر عمله الرئيس المؤلف من ثلاثة أجزاء يترجم فيها لفيشته بعنوان **فيشته وعصره** حيث اعتبر فيشته تابعاً أمينا للمثال الأعلى الأصلي للثورة الفرنسية. ولا تزال هذه السيرة بالرغم من بعض عناصر عدم الدقّة فيها مما لا غِنى عنه في دراسة فيشته. وفي سنة ١٩٣٠ تمّ نشر كتاب مارسل غيرو **تطوّر (نظريّة) العلم وبنيته عند فيشته** وهو عرض نظري لفلسفة فيشته من البداية إلى نشاطه في برلين. وفي تحليله لنظرية العلم استعمل غيرو ـ ليس من دون مصاعب ولكن بشيء من الفاعلية ـ خطاطة جدلية خمسية وجدها في المقابلة بين المثالية والواقعية. وهذه الجدلية الخمسية تكوّن بنية الصيغ المختلفة لنظرية العلم وتعبّر عن مميزات تطوّرها الداخلية. وبعد غيرو كان ألاكسيس فيلونانكو ذلك الذي واصل تقليد إعادة بناء فلسفة فيشته في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية.

ولكن خلال ذلك استعادت فلسفة هيغل الاهتمام بها ثانية، وذلك خاصةً بفضل مهاجريْن روسييْن هما ألكسندر كويريه (١٨٩٢ ـ ١٩٦٤) وألكسندر كوياف (١٩٠٠ ـ ١٩٦٨).

٢ ـ ٥ نهضة هيغل الفرنسية

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحوّل الاهتمام بفلسفة هيغل في الإطار العام لتزايد العناية بالفلسفة الألمانية من ميتافزيقا هيغل إلى نظريته السياسية ونظرية الحق، وذلك خاصةً بفضل نشاط التدريس لإيميل بوترو (١٨٤٥ ـ ١٩٢١) أحد تلاميذ رافيسون وبعض الصدورات المهمة (فلنذكر كتاب ج. نوال **منطق هيغل** سنة ١٨٩٧ أو كتابَيْ ليفي برول **ألمانيا بعد لايبنتس وفلسفة يعقوبي** سنة ١٩٠٠)، وفي بداية القرن العشرين تمّ إهمال هيغل بالكلية وأول ترجمة لأحد أعمال هيغل بعد ترجمات فارا لم تظهر إلا خمسين سنة بعد ذلك، إلا أن نسق هاملان بسبب استعماله جدلاً ثلاثياً كان على الأقل منهجياً ذا قرابة مع الجدل الهيغلي، أما مضمونياً فقد بقي هاملان (ص ٣٦٨) ملتزماً بتقليد الروحانية والشخصانية (الفرنسيتين)، لكنك لن تجد عملاً من جنس كتاب فكتور دالبوس **فلسفة كنط العملية** أو كتاب كسافييه ليون **فلسفة فيشته** سنة ١٩٠٢ في هذه الحقبة. فإلى بداية ثلاثينيات القرن العشرين كانت الصفحات الخمس من مقال هيغل في **موسوعة فرنسا** من تحرير لوسيان هر من الألزاس باعتباره حافظ المكتبة في دار المعلمين العليا أفضل ما كان موجوداً حول هيغل. وفي الحقيقة فقد استيقظ سنة ١٩٠٧ اهتمام معين بهيغل عندما أسّس كسافييه ليون «جمعية الفلسفة الفرنسية» ونظّم يوماً لهيغل أسهم فيه الفلاسفة الفرنسيون المهمون مثل مارسولان برتولو (١٨٢٧ ـ ١٩٠٧) وفكتور دالبوس (١٨٦٢ ـ ١٩١٦) وإيميل بوترو. إلا أنه من بين هؤلاء لم يكن إلا بارتولو قادراً على أن يتعامل مع هيغل التعامل الجدي وهو قد تصوّر نسق هيغل تصوراً يجعله تأليفاً عقلياً بين عقلانية كنط وحدسانية شلنغ. فقارن بذلك بين فلسفة هيغل وفلسفة برجسون.

إن العمل الذي أمدّ الدراسات الهيغلية الفرنسية بدفعة حاسمة بفضل تأويل جديد ثوري لهيغل جاء سنة ١٩٣١ في الكتاب الذي أصدره جون فال بعنوان **شقاء الوعي في فلسفة هيغل**، فبعد ثلاثين سنة من استئناف نهضة الدراسات الهيغلية بفضل نشر وليام ديلتهاي **كتابات هيغل في يينا** بيّن جون فال في هذا الكتاب الأبعاد الوجودية **لفنومينولوجيا الروح**. وبذلك بدأت صورة هيغل التي تأسّست على **الموسوعة** تتشقّق.

فبالنسبة إلى جون فال تشغل الوجوه التراجيدية والرومانسية والدينية المركز من المبادرات التنسيقية الأولى في نشاط الشاب هيغل الفلسفية، أعني في **فنومينولوجيا الروح** التي يؤدّي فيها الوعي الشقي دوراً جوهرياً. وقد مكّن هذا المنظور من تأويل الفيلسوف الألماني تأويلاً جديداً، وذلك لأنّه الآن بات بالإمكان إنارة العلاقة بين **الفنومينولوجيا والموسوعة** بصورة أفضل.

ركّزت البحوث التي جرت في العقدين الثلاثين والأربعين من القرن العشرين بالأحرى على **فنومينولوجيا الروح** التي ترجمها جون هيبوليت بين ١٩٣٩ و١٩٤١ بدلاً من **الموسوعة**، فنمت في فرنسا نهضة لـ (فكر) هيغل التي قد تكون أثّرت كذلك مباشرةً في الوجودية. وكانت دروس ألكسندر كوياف[٣] حول **فنومينولوجيا الروح** المؤسّسة للتلقّي الفرنسي لهيغل التي ألقاها بين ١٩٣٣ و١٩٣٩ في مدرسة الدراسات العليا قد مثّلت مرحلة وسيطة، وهو أحد تلاميذ كارل يسبرس. وفي حين كان جون فال يجد مفتاح تأويله للفنومينولوجيا في الوعي الشقي كان كوياف يركّز على جدل السيّد والعبد: التوق إلى الاعتراف المتبادل الذي يكتمل في جدل السيد والعبد، ويؤدّي حسب هيغل إلى الوعي بالذات وفيه نجد بذرة كل العلاقات الإنسانية الاجتماعية والعلمية المستقبلية. وفكرة الموت والحصر خوفاً منه هو المحرّر من هذا الجدل هكذا يعتقد كوياف الذي استطاع أن يجد بعد في الفلسفة الهيغلية الأغراض الأساسية للنقاشات الوجودية عند يسبرس وهايدغر، فكانت دروسه مزار قسم كبير من مثقفي المستقبل المؤثّرين بعد الحرب العالمية الثانية في فرنسا، ومن بين الذين استمعوا إلى محاضراته نجد رايمون كونو (الذي ندين له بنشر محضر الدروس) وجورج باتاي وجاك لاكان وأندريه بروتن وإيريك فايل وموريس مارلو بونتي. وتأثير دروس كوياف لا يزال واضحاً في كتاب سارتر **الوجود والعدم** سنة ١٨٤٣. وإلى جانب كوياف ينبغي أن نذكر شرح جان هيبوليت على **فنومينولوجيا الروح** الذي ظهر سنة ١٩٤٦ بعنوان **تكوينية فنومينولوجيا الروح وبنيتها**. وفيها نجد ـ كالحال عند كوياف ـ تشديداً

(٣) Vgl. auch Kojeve, 2005.

على وجوه تاريخية أنثروبولوجية للفنومينولوجيا، ولكن من دون أن يستخرج هيبوليت النتائج الوجودية التي استنتجها سلفه (كوياف). وفي سنة ١٩٤١ ترجم تلميذه كآن كذلك **فلسفة الحق** لهيغل وفي نهاية العقد الرابع من القرن العشرين قدّم ينكيليفيتش الذي ناقش رسالته سنة ١٩٣٣ بعنوان **أوديسا الوعي في فلسفة شلنغ الأخيرة** ترجمته لعلم المنطق. وفي نهاية الخمسينيات من القرن العشرين أنهى جون جيبلان ترجمة **تاريخ الفلسفة** لهيغل وكذلك تقريباً كل دروس هيغل. ومن ذلك الحين كان تلقّي هيغل وتأويله سواء في النقاشات حول الفلسفة الماركسية أو كذلك في تأويل الفنومينولوجيا أساساً لا يمكن التفريط فيه.

٣ ـ إيطاليا

٣ ـ ١ التلقّي الإيطالي الباكر لكنط

كان التلقي الباكر لفلسفة كنط في إيطاليا متأثراً كبير التأثر بالطابع الفرنسي. فالمصادر الأولى لمعرفته كانت بالأساس أعمال شارل دو فيلار وكنكر ولأصحاب الأيديولوجيا ديغيراندو وداستات دو تراسي. إلا أن فلسفة الحسانية الفرنسية لم تكن أفضل الشروط لتعامل منتج مع التحدي التأملي للفلسفة النقدية. وهي غالباً ما تؤدي كما حصل بعد في فرنسا وكذلك في إيطاليا إلى سوء تفاهم كبير. (ص ٣٦٩) وبخصوص معرفة أعمال كنط فإن الترجمة اللاتينية التي صدرت بين ١٧٩٦ و١٧٩٨ قد أدّت أولاً دوراً جوهرياً مصنف كنط **في الفلسفة النقدية (إمانوياليس كنطي أوبيرا أد فيلوسوفيام كريتيكام)**. ذلك أن أول ترجمة إيطالية لأحد أعمال كنط وبالتدقيق في **نقد العقل الخالص** لم تصدر إلا في سنوات ١٨٢٠ ـ ١٨٢٢. وبالمقابل فإن تصوراً أولاً لفلسفته في إيطاليا كانت منذ ١٨٠٣ قد صدرت بعنوان **فلسفة كنط عرضاً وفحصاً** من قبل فرانسيسكو سواف (١٧٤٣ ـ ١٨٠٦). لكن الأمر فيها يتعلّق بعرض لا يزال مختلطاً وهو موجّه بالأساس ضد خطر ما يزعم من شكاكية كنطية وإلحاد وأنانية خلقية وهي نظرة مصدرها فيلار وإطار تأويلاته يحدّدها لوك وكوندياك وداستوت دو تراسي.

وعلى مستوى أرفع ولكن من دون أن تكون مع ذلك مناسبةً نجد

تأويل باسكوالي غالوبي (١٧٧٠ ـ ١٨٤٦) لكنط. وفي كتابه **رسائل فلسفية حول أطوار الفلسفة بالإضافة إلى مبادئ المعرفة الإنسانية من ديكارت إلى كنط بدخول الغاية** سنة ١٨٢٧ أرجع مشكل الفلسفة المتعالية إلى المسألة التكوينية عند أصحاب الأيديولوجيا وكيف تتكوّن خاصة الأفكار ـ وبمصطلح كنط الأولى التصوّرات ـ وفي إطار هذا الغرض الفكري كان يقاسم كنط التسليم بفاعلية تأليفية أصليّة للعقل الإنساني لكنّه لايعتبرها أساساً للتجربة بل ليست هي إلا القدرة على التعرّف إلى القوانين التي تعلّمنا إياها التجربة والتي تصنع التجربة وعلى استعمالها. وهو ينقد موقف كنط لأنه حسب رأيه كان بخصوص نشأة المعرفة دغمائياً وبخصوص الواقع وما له صلة بيقين معرفته شكاكياً. وفي **تأملاته الفلسفية حول المثالية المتعالية والعقلانية المطلقة** لسنة ١٨٣٩ وسع غالوبي أخيار تحليله إلى حدّ فكر فيشته وجادل ضدّ «النتائج العدمية» للفلسفة المتعالية.

قاد جيانجومينيكو روماغنوسي (١٧٦١ ـ ١٨٣٥) الذي يستمد معرفته بكنط من ديغيراندو وبولو الجدال مع الفلسفة الكنطية مرة أخرى على مستوى (جدال) ف. سواف: ففي نزاعه ضد رسائل غالوبي الفلسفية عبر عن الأمل بألّا تكون الكنطية إلا ظاهرة موضة قصيرة. وفي الحقيقة فقد كان هذا الموقف قابلاً للردّ إلى سوء فهم للفلسفة النقدية. ذلك أن موقف روماغنوزيس الفلسفي الخاص لم يكن واسع البعد عن الفلسفة المتعالية. ففي النقاشات الكنطية لهذه السنوات تبين أن أوتافيو كولاتشي الأفلاطوني المحدث والذي دافع عن كنط ضد هجومات غالوبيس على معرفة جيدة بالفيلسوف. وقد كان خاصة أحد المعتنقين الشغوفين لأخلاق كنط التي يعتبرها الإنجاز الأسمى للفلسفة الحديثة وأثبت في هذا النقاش في الوقت نفسه جديته وكفاءته في المسائل النسقية للفلسفة الكنطية كما في مسألة الخطاطية أو في نظرية المقولات على سبيل المثال. أما فكر هيغل فقد كان غريب عنه غرابة تامة بالرغم مما كان له من بعض الانجذاب نحو النزعة الكهربائية التي يقول بها فكتور كوزان الذي كانت فلسفته قد وجدت الكثير من التأييد في إيطاليا وخاصةً في نيابال الأرض التي انتشر فيها تلقّي الهيغلية. وفي سنة ١٨٣١ ترجم غالوبي الشذرات الفلسفية لكوزان وفي سنة ١٨٤٢ ترجم فرانسيسكو ترنشيرا الدروس حول فلسفة كنط.

كما كان ألفونسو تاستا (١٧٨٤ ـ ١٨٦٠) أصيل مدينة بافيا ـ المدينة التي كان لترجمة **نقد العقل الخالص** الأولى أن تصدر فيها بين ١٩٢٠ و١٩٢٢ من عمل فانسنزو مانتوفاني ـ معبراً جدياً عن فلسفة كنط حتى وإن كان ذا موقف نقدي منها. فقد استعمل تاستا كنط في نزاعه مع أنطونيو روسميني خلال السنوات ١٨٤٣ ـ ١٨٤٩خاصةً وفي هذا الإطار وسّع تحليله للفلسفة الألمانية إلى النقاشات التي دارت بعد كنط. وفي كتابه **حول نقد كنط للعقل في كتابه نقد العقل الخالص** المصحوب بضميمة تاريخية نقدية حول حركة الفكر إلى ما بعد شلنغ (**دَلّا كريتيكا دلا رازيوني بورا دي كنط إزّاميناتا أي ديسكوسا كولا جيونتاستوريكو كريتيكا دال موفيمانتو فيلوسوفيكو دال بنسييرو فينو آ شلنغ**) وصف الكنطية باعتبارها نسقاً ذاتوياً خالصاً يهدم العلم الحقيقي.

ومنذ عقد الأربعينيات من القرن التاسع عشر تقاطع تلقّي كنط مع النقاشات الأعم حول المثالية الألمانية التي كانت ذروتها في النسق الهيغلي. والآن فهذا الأخير سيكون غرضاً أساسياً للنقاش الفلسفي في إيطاليا فيحجب بظلّه كنط إلى أن تمّت إعادة اكتشافه من جديد في الكنطية المحدثة.

٣ ـ ٢ التلقّي الإيطالي الأول لهيغل

كان برتراندو سبافانتا (١٨١٧ ـ ١٨٨٣) هو الذي قدّم تلقّياً شاملاً للمثالية الألمانية في إيطاليا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على طريق المقارنة بين التقليديْن الفلسفييْن الألماني والإيطالي. وفعلاً فقد كانت توجد في نابولي خاصةً قبل ١٨٤٨حلقة فلاسفة تمثّل هيغل بحماسة. وكان ذلك في الحقيقة بسبب (ص ٣٧٠) جماليّاته وتاريخه للفلسفة. وكانوا يعرفون هيغل من خلال أعمال بارشو وبانهوان وأوت وفلم في فلسفة التاريخ وكذلك من خلال تأويل كوزان. ومن بين أعضاء هذه الحلقة غالوبي وكولاتشي ولكن كذلك جيل جديد من المفكّرين، مثل: دوسانكتيس وأغالو أو غاتي. إلا أن النهضة الهيغلية الحقيقية لم تحصل إلا بعد الريزورغمنتي (النهضة) والحرية السياسية التي أوصلت إيطاليا إلى أن تكون أمةً واحدةً بقيادة بيت السافوايين سنة ١٨٦٠ ـ وفي صلة مع نشأة

هوية الدولة القومية. ففي هذا السياق تم طلب أصول لتقليد فلسفي قومي فوجدت في النهضة التي كان ينبغي أن تجد محلها في تاريخ الفلسفة الأوروبية. وكان استيقاظ الفلسفة في إيطاليا قد اعتبر ضرورياً بالنظر إلى توجيه الفعل السياسي، وفي هذا السياق تميز برتاندو سبافانتا وأوغوستو فارا (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) بكونهما مسؤولين على نشر الفكر الهيغلي: أولهما بتأويل شخصي وأصيل والثاني بتأويل أرثوذوكسي بالأحرى.

وفي مركز مجادلة سبافنتا لهيغل نجد مسائل إصلاح جدل هيغل والعلاقة بين فنومينولوجيا الروح والمنطق. فأما المسألة الأولى فكان جواب سبافنتا عنها في عمله **المقولات الأولى لمنطق هيغل (دي بريما كاتيغوري دلا لوجيكا دي هيغل ١٨٦٤)** مع التوحيد بين «العدم» الهيغلي الذي لبداية المنطق والفعل الحي للفكر. وبذلك حصل الجواب عن المسألة الثانية بصورة ضمنية. ذلك أن **فنومينولوجيا الروح** تعتبر الشرط الضروري للمرور إلى النسق أكثر من أن يكون من واجبها الانتساب إلى علم المنطق من حيث هي هي، والتحويل الذاتي الذي قام به سبافنتاس لمنطق هيغل الذي حوله إلى **منطق وميتافيزيقا** (لوجيكا إي ميتافيزيقا ١٨٦٧) كان إصلاحاً حقيقياً بإيحاء من كونو فيشر من بين آخرين. وفي إلحاحه القوي على الفعل الفكري اقترب سافنتا من فيشته ودافع من ثَمّ على موقف صار لاحقاً منطلقاً لمفاصلة جيوفاني غونتيلاس مع هيغل. إن قراءة سبافنتا الشاملة للمثالية الألمانية (كنط وفيشته وشلنغ وهيغل) جرت في إطار مقارنة بين الفلسفة الإيطالية والفلسفة الألمانية وفي أفق «أطروحة الدائرة». وكان سبافنتا قد صاغ هذه الأطروحة في كتابه **دراسات حول فلسفة هيغل** (ستودي سولا فيلوسوفيا دي هيغل). ثم بعد ذلك بعشر سنوات في كتابه **دروس حول الفلسفة الإيطالية** (لازيوني سولا فيلوسوفيا إيطاليانا ١٨٦١) وأتمّها في كتابه **الفلسفة الإيطالية وعلاقاتها مع الفلسفة الأوروبية** (لا فيلوسوفيا إطاليانا أي لي سوو رولازيوني كون لا فيلوسوفيا أوروبيا ١٨٦٢). وتعني أن فلاسفة النهضة الإيطاليين عنده أعني برونو وفانيني وكامبالا وفيكو قد حدّدوا بداية العصر الحديث. وبعد أن انتقل مركز الفلسفة بفضل دور سبينوزا لبعض الوقت إلى ألمانيا بتوسط لايبنتس وكنط وفيشته وشلنغ وهيغل فإن الفلسفة بفضل النهضة ـ وخاصةً

بفضل روسميني وجيوبارتي باعتبارهما مناظرين لكنط وهيغل عادت ثانيةً إلى إيطاليا وهو يرى أن دائرة الفلسفة الحديثة دارت دورتها وخُتمت من جديد. وينطلق تأويل سبافنتا للفلسفة الألمانية من كون فيشته وشلنغ وهيغل باعتبارهم خلف كنط قد وجدوا لهم من يوازيهم بين الفلاسفة الإيطاليين. وهذا التأويل أدّى في الواقع حينها إلى نوع من إعادة إحياء الفلسفة الإيطالية وخاصةً إلى حوار منتج مع الفلسفات الأوروبية الأخرى.

وخلال ذلك عاد مركز النقاشات الفلسفية من جديد إلى نابولي حيث عاش سبافانتا قبل ١٨٤٨ وحيث كان أوغستو فارا نشطاً إلى غاية ١٨٦١، فارا الذي أهدى له روزنكرانز دراسته **فلسفة هيغل الطبيعية وتطويرها من قبل الفلاسفة الألمان**، أصبح بعد حياة مهنية بوصفه ناشراً ومترجماً لفلسفة هيغل في فرنسا وإنكلترا وبلجيكا تمّت دعوته من دي سانكتيس إلى نابولي لكي يشغل كرسي تاريخ الفلسفة. وفي هذه السنوات تفرّغ لتأويل أوسع وشرح لفلسفة هيغل من موقف نسقي صارم حيث كان يفضل **الموسوعة** على **الفنومينولوجيا** بصورة لا لبس فيها. فهو يجد في **الموسوعة** النتيجة العضوية للمقولات في المنطق والتحقيق المنهجي للجدل وهذا يحقّق وحدة نسقية ومنه تتكوّن قيمة الفلسفة الهيغلية.

كان فرانسيسكو دي سانكتيس (١٨١٧ ـ ١٨٨٣) الشخصية الأهم في النقد الإيطالي خلال القرن التاسع عشر. وكان موقفه الجمالي كذلك قد أفاد من الجدال مع هيغل ويثبت ذلك نقده **لجماليات هيغل** الذي ألّفه وصدر بعد وفاته (كريتيكا دال استيتيكا هيغليانا). ولم يقتصر اهتمامه على هيغل بل هو كذلك اهتم بشوبنهاور. ففي كتابه **شوبنهاور وليوباردي** (١٨٥٨) رسم توازياً بين هذين الفيلسوفين من خلال قرابة المفكرين من الموقف التشاؤمي.

ومن ضمن الدوائر الهيغلية، يمكن كذلك أن نعدّ أنطونيو تاري (١٨٠٩ ـ ١٨٨٤)، وماريانا فلورنزي وادنغتن (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠) اللذين كانا (ص ٣٧١) أمْيَل إلى تأويل ديني للفلاسفة الألمان. أ. تاري أستاذ الجماليات في نابولي أكّد الواقع المطلق المشروط عند هيغل الذي لا بد من أن تكون فاعليته وراء التطور المنطقي للمطلق: فالواقع ليس هو حسب رأيه إلا التجلي الخارجي للروح. وبهذه الصيغة يستدعي تاري في

آن «نومان (=المعقول الباطن)» كنط و«إرادة» شوبنهاور، وكذلك «اللاواعي» لإدوارد فون هرتمن و«ما لا يقبل الإدراك العقلي» لهربرت سبنسر. ولم تكن ماريانا فلورنزي على دراية جيدةٍ بفلسفة هيغل التي تتضمن صبغةً صوفيةً في تأويلها بل كانت على علم جيد بفلسفة شلنغ الذي كان لها معه اتصال مباشر. وندين لها بالترجمة الإيطالية الأولى لـ (كتاب) برونو لشلنغ سنة ١٨٤٤.

وبالرغم من أهمية هاتين المدرستين الهيغليتين، أصبح هيغل في العقد السابع من القرن التاسع عشر ـ كحاله في أوروبا كلها ـ على الهامش. وذلك في الحقيقة من **ناحية أولى** بسبب السيطرة المتزايدة للوضعانية ـ التي بلغت ذروتها في إيطاليا مع روبرتو أوديبغو (١٨٢٨ ـ ١٩٢٩) ـ والكنطية المحدثة، ولكن من **ناحية ثانية** بسبب النقاش القوي الدائم الذاتي للمثالية المطلقة التي يقول بها هيغل. ولم يبقَ إلا أنطونيو لابريولا (١٨٤٣ ـ ١٩٠٤) تلميذ سبافنتا وأول ناشر للماركسية في إيطاليا مدافعاً بمفرده عن الفلسفة الهيغلية ضدّ هجومات الوضعيين والكنطيين المحدثين. وقد كان مهتماً في المقام الأول بفنّ التعليم وبالتعمق في فكر هاربرت فربط لاحقاً توجّهه إلى المادية التاريخيّة مع التزام سياسي نشط في الحركة العمالية. فإلى جانب مصنفاته الفلسفية لا يقل تراسله مع فريدريش أنغلز وجورج سوريل أهمية.

٣ ـ ٣ الكنطية المحدثة الإيطالية

إنّ (شعار) «فلنعد إلى كنط» قد وجد في إيطاليا كذلك ناطقين باسمه، وفي المقام الأول بين تلاميذ سبافنتا الذين خصوا الوضعانية أيضاً باهتمامهم. فرانسيسكو فيورنتي (١٨٣٤ ـ ١٨٨٤) الذي حاول في السنوات الأخيرة من نشاطه (الفكري) تحقيق تأليف بين الوضعانية والمثالية سبق له منذ ١٨٦٥ في كتابه **إمانويل كنط والعالم الحديث (إمانويل كنط إي إل موندو مودارنو)** اقترح تأويلاً تطوّرياً للقبلي الكنطي. أما فيليسي توكو (١٨٤٥ ـ ١٩١١) فقد ركز خاصةً على إسهامات كنط في فلسفة الطبيعة وكذلك على أهمية **نقد العقل الخالص** بالنسبة إلى علوم الطبيعة. وقد كان بفضل دراساته الكنطية سنة ١٩٠٩ أول مؤولي كتاب كنط **أوبوس**

بوستوموم. (المصنف الذي صدر بعد وفاة صاحبه)وفيليبو ماشي (١٨٤٤ ـ ١٨٩٢) كان هو أيضاً تلميذاً لسبافنتا، وكان يشدد دائماً على كون القبلية الكنطية المسلمة لأشكال المعرفة تجعل موضوعية التجربة محل نظر بصورة دائمة.

لم تكن الكنطية المحدثة الإيطالية قطعاً مناطقية بل هي بالعكس كانت متفاعلةً بوعي وكفاءة مع النقاش المعاصر في ألمانيا وأوروبا. وينبغي أولاً أن نذكر مونوغرافيا كارلو كنتوني ذات الأجزاء الثلاثة خاصةً **إمانويل كنط** (١٨٧٩ ـ ١٨٨٥) دراسته التي أكدت قيمة النقد الكنطي قبالة المثالية التأملية والوضعانية والتوماوية. وباعتباره تلميذاً لـ أ. ترندلنبارج وهـ. لوتزه من بين غيرهما خصّ كانتوني بحثه بالأساس للعلاقة بين علم النفس والفلسفة. ذلك أن أسس الفهم السيء لفلسفة كنط لا تكمن إلا في التحليل القاصر لهذه العلاقة.

كان تأويل كنط والكنطية المحدثة في النصف الأول من القرن العشرين ذا أهمّية كبرى بفضل المثالية المحدثة الإيطالية مع بنيديتو كروسي وجيوفاني جنتيلي. ولما كانت المثالية المحدثة قد خصّت هيغل باهتمامها بصورة مفصلة، فإن معتنقي فلسفة كنط في هذه الحقبة انتسبوا إلى التيارات الهامشية للفكر الفلسفي الإيطالي. ومن هؤلاء بيارو مارتيناتي (١٨٧٢ ـ ١٩٤٣) الذي واصل التقليد الإيطالي للدراسات الكنطية الأرثوذكسية. لكنّه كان منفتحاً على تلقي النقدية التجريبية الألمانية والهموم الدينية. وقد كان بانتاليو كارابلاس (١٨٧٧ ـ ١٩٤٨) ينتسب إلى من هم بالأولى من المفكرين الهامشيين في هذه الحقبة والذي هو كذلك مهم بالنسبة إلى التقليد الإيطالي في تلقي فيشته بفضل عمله الذي صدر سنة ١٩٢٩ بعنوان: **مشكل الفلسفة من كنط إلى فيشته** (إل بروبليما دلا فيلوسوفيا دا كنط آ فيشته) والذي ضمّ فيه فيشته إلى تقليد الفلسفة النقدية.

٣ ـ ٤ المثالية المحدثة

كان ب. كروسي وج. جنيتيلي، في النصف الأول من القرن العشرين، أهم أطراف نهضة المثالية الإيطالية وبقيا إلى غاية الحرب العالمية الثانية النقطة المحورية للفلسفة الإيطالية.

إن بينيديتو كروسي (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢) أحد أقرباء سبافنتا وتلميذ لابريولا كبر في بيئة يغلب عليها طابع النقاش الدائر في الفلسفة الألمانية ونذر نفسه باكراً لدراسة هاربرت وشوبنهاور وهرتمن وزمل وركرت ودلتهاي، وفي سنة ١٨٩٥ مال كذلك بتأثير من لابريولا إلى المادية التاريخية الماركسية التي انفصل عنها بسرعة وبصورة حاسمة باسم الليبرالية ـ وهو قرار كان ذا أهمية كبرى بالنسبة إلى حكمه الباكر لاحقاً على الفاشية.

وكانت بؤرة فكره تتكوّن من ثلاثة مجالات هي: **المنطق** حيث كان جداله الحاسم والعميق (ص ٣٧٢) مع هيغل أساساً، **والجماليات** التي اعتنى بها في المقام الأول بتأثير من دو سانكتيس وفلسفة التاريخ، وكذلك **تاريخ الفلسفة** الذي آل به في الغاية إلى تعريف الفلسفة باعتبارها «منهجية كتابة التاريخ».

والتعبير الأوضح عن موقف كروسي من الفلسفة الهيغلية، نجده في المقام الأول في («الميت» و«الحي» في فلسفة هيغل) «تشيو كي آ فيفو أي تشيو كي آ مورتو نلا فيلوسوفيا دي هيغل ١٩٠٦» ثم لاحقاً في دراسته «ساجيو سولا هيغل» (١٩١٢). وهو هنا ينسب منزلةً مهمةً إلى التأسيس المنهجي لاستقلال الفلسفة في المنطق باعتبارها الخدمة الأجل التي أدّتها فلسفة هيغل. فالمنطق يتطوّر على أساس الجدل الذي هو آليته الداخلية، أما خطأ هيغل الكبير فيتمثّل عنده في كون نظرية المتناقضين قد خلطت بعلاقة الفرق، فالمفهومان المتناقضان كلاهما يلزم عنه الثاني كما على سبيل المثال في حالة الجميل والذميم، والقانون الصوري لعلاقتهما هو لذلك قانون الهوية أي قانون الوحدة (أ=أ)، أما الفروق فتتبع قانون التمييز (أ ليس ب) ولذلك فهي لا يلزم بعضها عن بعض بل هي تنتسب إلى العملية نفسها باعتبارها درجاتها، وتتمثّل أطروحة غروس المنطقية المركزية في كون الفلسفة والتاريخ يتوافقان ويتطابقان، لذلك ففلسفة غروس توصف بكونها نزعة تاريخية، وما يقصده بالنزعة التاريخية هي عمل تاريخي واسع، وهو يعرف التاريخ باعتباره الحياة والواقع: «فكل شيء تاريخ ولا يمكن أن يكون إلا تاريخاً»، ويؤكّد غروس بذلك المبدأ الهيغلي الموحِّد بين الواقع والعقلانية. وتبعاً لذلك فإن المنطق

يكون أفضل صورة لمعرفة الواقع، وبهذا المنظور ليست المفاهيم مجرّدات بل هي حقائق واقعة ومعارف فعلية، وبهذا المنظور التاريخي يقرأ غروس كنط أيضاً الذي يمثّل مفهوم التأليف عنده البذرة التي تحتوي في ذاتها على التاريخية القبلية. وقد تقاطع نشاط كروسي الفلسفي مع نشاط جيوفاني جنتيلي (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤) الذي أصدر معه مجلة **النقد** (لاكريتيكا) في سنوات ١٩٠٣ ـ ١٩٢٥ باعتبارها صحيفة لنشر المثالية المحدثة. وقد حصلت القطيعة بين الرجلين خلال الحكم الفاشي، فجنتيلي أصبح المعبّر الثقافي الرسمي عن النظام في حين كان غروس مدافعاً عن القيم الليبرالية واللائكية للمعارضة الإيطالية للفاشية.

جيوفاني جنتيلي تبنّى برنامج سابقتنا الإصلاحي وتأويله لهيغل، وبعد جدال أوّل مع الماركسية في كتابه **فلسفة ماركس** (لا فيلوسوفيا دي ماركس) سنة ١٨٩٩ تفرّغ بالاشتراك مع غروسي لإعادة إحياء الوضعانية. وقد رأى في فلسفة هيغل **ميتافيزيقا الروح** تلك الميتافيزيقا التي قصدها كنط من دون أن يحقّقها، أما نسقه الخاص فقد عرضه جنتيلي في عمله **فعل الفكر باعتباره فعلاً خالصاً** (لاتو دال بونسييرو كومي أتو بورو ١٩١٢) وكذلك في عمله **النظرية العامة للروح من حيث هو فعل خالص** (تيوريا جينيرالي دالو سبيريتو كومي أتو بورو ١٩١٦) وفي عمله **نسق المنطق من هو نظرية معرفة** (سيستاما دي لوجيكا كومي تيوريا دال كونوشيري ١٩١٧ ـ ١٩٢٢). وقد سمّى فلسفته النسقيّة الخاصة به «الفاعلية» (أكتواليسموس)». وقصد بذلك برنامج إصلاح الجدل الهيغلي الذي بفضله ينبغي أن تُعاد الحياة للمقولات الهيغلية التي تجمّدت. وبتشديده على فاعلية الفكر اقترب جنتيلي من فيشته حتى وإن كان هذا الاقتراب موضع نظر دائم وسبب النقد المعلوم النقد القائل إن فيشته ظلّ دائماً حبيس ثنائية الذات والموضوع أعني ثنائية الأنا واللاأنا. وفكرة جنتيلي الأساسية تتمثّل في إدراك الكل ضمن محايثة الروح. فسواء تعلّق الأمر بفكرة هيغل أو بالطبيعة فإنهما عنده ليستا شيئاً آخر غير بقيتي تعالٍ ينبغي الآن تجاوزه. فالطبيعة ليس لها تبعاً لذلك وجود قائم الذات إلا إلى حدّ تجريد الإنسان لها من الفكر المفكر. كما كان جنتيلي ذا أهمية كبرى من الناحية السياسية والاجتماعية بالنسبة إلى الحياة الثقافيّة في

إيطاليا لأنه خلال حقبة الفاشية كان وزير الثقافة في المدرسة السياسة يدعم الاختصاصات (العلوم) الإنسانية وليس لصالح العلوم الطبيعية في المدارس الثانوية. وبعد قطيعته مع غروس أسّس جنتيلي **الجريدة النقدية للفلسفة الإيطالية** باعتبارها الناطق الرسمي باسم السياسة الثقافية للحكم.

بنتاليوكاراباليزي (١٨٧٧ ـ ١٩٤٨) خلف جنتيلي على كرسي الفلسفة النظري في روما، مثّل تأليفاً من عناصر فلسفتي كنط وروسميني تحت اسم **الأيسية النقدية**. وكانت مساهماته حول فيشته ذات أهمية وفيها ـ كما يتبيّن من كتاب **مشكل الفلسفة من كنط إلى فيشته** ١٩٤٦ ـ تصوّر فيشته باعتباره فيلسوفاً لم يركز اهتمامه مثل كنط على علوم الطبيعة بل هو حسب رأيه قد أصلح وجهة النقد الكنطي ذاته.

ومنذ سنة١٩٢٠ التفتت اهتمامات المثالية المحدثة في الحقيقة وبصورة راجحة إلى جزء آخر مهمّ من الفلسفة الألمانية: الماركسية، وكان مهماً هنا خاصةً أنطونيو غرامشي (١٨٩١ ـ ١٩٣٧) مؤسّس الحزب الشيوعي الإيطالي. وكانت المبادرة المركزية في تأويله للماركسية هي كونها نظرة للعالم تجمع في آن الفلسفة (ص ٣٧٣) والعلوم الطبيعية باعتبارهما يمتدّان كذلك إلى الوجه العملي والتنظيمي للمجتمع المدني. إن أساس النزعة التاريخية الإنسوية أو أساس فلسفة الممارسة التي يقول بها غرامشي هي الممارسة من حيث هي جملة الفاعليات الإنسانية كلها. عطل الاهتمام الفلسفي والسياسي بماركس من خلال صعود الفاشية للسلطة أولاً، لكنّه بعد سقوط النظام الفاشي نما وتجدّد على الأقل رد فعل على هذا النظام، وقد كان المنظور الماركسي والنظرة المثالية التي حدّدها بالذات عنصران مهمان في التلقّي الإيطالي للمثالية الألمانية.

٣ ـ ٥ المناظير الفلسفية التاريخية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية

وفي عقد الخمسينيات من القرن العشرين أُدير نقاش كبير حول كتابة التاريخ في إيطاليا حصل فيه كذلك إضفاء قيمة جديد على الفلسفة الإيطالية. وقد اعتبرت سنة ١٩٤٥ معطى فاصلاً لأن المثالية المحدثة فقدت بالتدريج تأثيرها. فالأسس المحركة للمثالية المحدثة كانت تكوين

دولة موحدة وثقافة وطنيّة. وأحد آثارها السلبية كان عزوفاً عن العلوم والإبستيمولوجيا في الفلسفة الإيطالية. لذلك كان النصف الأول من القرن العشرين مصطبغاً بصبغة ثقافية أنسوية روحية تاريخيّة وجزئياً خطابية.

وقد مثّل تراجع المثالية المحدثة بدايةً توجّه جديد، ففي العقد الأخير (من القرن العشرين) نلاحظ عودة الحياة إلى البحث في المصادر ذي التوجه التاريخي، ويمكن أن نعتبر لويجي باريزون (١٩١٨ ـ ١٩٩١) مدشِّن هذا التوجه الذي يمثّل وجوديةً يصطبغ موقفها بمعارضة الهيغلية والماركسية وأعطت دفعة قويّة للبحث في كنط وفيشته وشلنغ. وبحسب منظوره فإن فيشته وكذلك شلنغ يعدّان في المقام الأول، وبالذات فيلسوفَيْ الحرية ويقدّمان الدليل على زيف نظرة هيغل التاريخية (فيشته ١٩٥٠). وإلى جانب باريزون ينبغي أن نذكر في الأخير أنطونيو ماسولو الذي حلّل العلاقة بين فيشته وكنط في رسالته **فيشته والفلسفة** (فيشته إي لا فيلوسوفيا) سنة ١٩٤٨. وقد كانت الإشارة بالاسم إلى كنط في أحد أعمال دون توريبيو نونتاز سنة ١٨٢٠ ذات دلالة إذ هو الذي نشر في إسبانيا مذهب الأخلاق النفعيّة لبنتام وبالذات فإن مذهب الفردانية الفلسفية لبنتام سيكون مسيطراً في إسبانيا الليبرالية خلال القرن التاسع عشر. وكانت عروض كوزان التاريخية الفلسفية وعروض طلبته ـ من ذلك كتاب كوزان **درس تاريخ الفلسفة الحديثة** سنة ١٨٤١، كتاب فلم **تاريخ الفلسفة الألمانية من كنط إلى هيغل** (١٨٤٦ ـ ١٨٤٩) ـ المصادر الأهم دائماً بالنسبة إلى من يوجدون في بدّيات الجدال مع الفلسفة الألمانية، فعلى سبيل المثال أمكن لفرانسيسكو كارديناس من أن يشرع ـ كما في كتابه **دروس في فلسفة الأخلاق** (لاكسيوناس دي فيلوسوفيا مورالاس) سنة ١٨٣٧ ـ في بناء دروسه حول أخلاق كنط في جامعة إشبيليا إلا على أساس أعمال الفيلسوف التلفيقي جوفروا حول فلسفة الحق.

وهذه الانتفاضة ضدّ النموذج الهيغلي لكتابة التاريخ النموذج الذي نشرته المثاليّة المحدثة والذي جعل كنط وفيشته وشلنغ شخصيات هامشيةً مهّد لها الطريق البحث الجديد في كتابه **تاريخ المثالية الألمانية في إيطاليا**.

٤ ـ إسبانيا

٤ ـ ١ تلقي كنط من البداية إلى الكنطية المحدثة الإسبانية

لا يختلف الأمر عما هو في إيطاليا، فالأخبار الأولى حول كنط والفلسفة المتعالية جرت من منابع فرنسية، ففي سنتي ١٨٠٢ ـ ١٨٠٣ ظهرت إحالات على مساهمات مارسييه حول فلسفة كنط وفيشته وداستات دو تراسي حول كتاب كنكر **محاولة لعرض مختصر لنقد العقل الخالص** سنة ١٨٠١ عرض قدم في معهد فرنسا ظهرت في دورية المكتبة الميرادور الأدبي للعلوم والفنون. وفي سنة ١٨٠٤ نشرت ترجمة عرض ألماني لكتاب داجينيراندو التاريخ المقارن للأنساق الفلسفية سنة ١٨٠٤.

إن الفيلسوف الإسباني الأول الذي قرأ **نقد العقل الخالص** ـ حتى وإن لم يكن ذلك من النص الألماني بل في ترجمة تيسو الفرنسية سنة ١٨٣٦ ـ وفكر فيه كان جيم بالماس أحد فلاسفة القرن التاسع الإسبان الأكثر تأثيراً. فبفضل كتابه **رسائل إلى شكّاك في الدين** ١٨٤١ (كارتاس آ أون فسابتيكو أن ماتيريا دي روليجيون) التي قدّم فيها أطروحات كنط حول الحكم التأليفي القبلي، والطابع الصوري الخالص للزمان والمكان، وكذلك المغالطات المنطقية لعلم النفس العقلي، كان معروفاً بصورة واسعة في أربعينيات القرن التاسع عشر. إلا أن مثالية كنط لم تجد لها هنا أي موافقة بل هي نقدت باسم فلسفة لـ «لحس المشترك». وبعد إصلاح مدرسي تمّ سنة ١٨٤٥ ظهرت ـ كذلك سنة ١٨٤٧ ـ بعض العروض حول فكر كنط في مصنّفات تدريس الفلسفة للمعاهد الثانوية، ومن بينها كان مصنف **بالماس** في درس الفلسفة البسيطة، وكان أفضلها بكل يقين (ص ٣٧٤).

إنّ المعبّر الإسباني عن كنط التعبير الأهمّ والألطف في هذه السنوات هو من دون شك خوسيه ماريا راي أي هيريديا أستاذ المنطق الذي نشر كتابه **النظرية المتعالية** (لكانتداس إيماجيناريَاس) بعد وفاته. ففي هذا العمل حيث وقع بيان فضل كنط من حيث هو رياضي أكثر مما هو فيلسوف، أثبت المؤلف فهماً عميقاً لأسس نوع الثورة الفكرية في الفلسفية التي حقّقها كنط وفي المقام الأول بخصوص التحليلية المتعالية. وقد نشرت ضميمة للكتاب تتضمّن الترجمة الإسبانية الأولى لأحد

نصوص كنط وهو في الحقيقة الفصل الأول من الكتاب الأول للتحليليّة المتعالية. وقد قدّم القائل بفكر كرواس نيكولاس سلميرون في كتابه **الفلسفة الجديدة في ألمانيا** (لا فيلسوفيا نوفيسيما آن ألمانيا) سنة ١٨٦٦ عرضاً أوسع لفلسفة كنط وبالذات عرضاً لكتب كنط الثلاثة في النقد وكذلك لميتافيزيقا الأخلاق ولكتاب **الدين في حدود العقل بمجرده.**

وقد ألّف دون باتريسيو دو أزكارتي عرضاً أعم وأوسع للفلسفة الكنطية في كتابه **عرض تاريخي نقدي لنسق الفلسفة الحديثة** (إسبوزيسيون هستوريكو كريتيكا دي لوس سيستيماس فيلوسيفيكوس مودارنوس) سنة ١٨٦١ وأردفه بعد ثماني عشرة سنة بكتاب **تاريخ الفلسفة** (هيستوريا دي لا فيلوسوفيا) لصاحبه أسقف قرطبه باتار غونزالس. ومرة أخرى فإن كلا الكتابين يستند إلى كتابات ديغيراندو وبارشو دو باهوان، وكذلك إلى شواهد منه أعمال كنط المتوفرة في الترجمة الفرنسية.

ولم يتغيّر التلقّي الإسباني لكنط التغير الجذري إلا منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، والمعلوم أن النداء «فلنعد إلى كنط» كان كذلك مسموعاً في إسبانيا، وأصبح كنط مدروساً بمنظور جديد تحت تأثير الكنطية المحدثة. وقد بدأ إدخال الكنطية المحدثة إلى إسبانيا بأعمال الشاب الكوبي خوسيه دال بيروخو أي فيغوراس (١٨٥٢ ـ ١٩٠٨) أحد تلاميذ كونو فيشر والذي نشر سنة ١٨٧٥ مساهماته حول **الحركة الفكرية في ألمانيا** (أنسايوس سوبري أل موفيمنتو أنتالاكتوال آن ألمانيا) ثمّ **شوبنهاور وكنط فلاسفة الحاضر** (كنط أي لوس فيلوسوفوس كونتومبورانيوس)، وكذلك خاصة «موضوع الفلسفة في عصرنا (أل أوبخاتو دي لا فيلوسوفيا آن نيوستروس تيامباس). وكان الكتاب الثالث **مانِفَستو** إعلان برنامج كنطيته المحدثة الذاتية له، وبفضله يرى أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يتصالح مع العلوم الوضعية، وأنه من واجبه أن يحلّل عالم الظواهر وذلك مع احترام الحدود التي رسمها كنط للعقل. وفي رسالته **غيلارمو (فيلهلم) ووندت** قدّم المؤلف ثانية وبدقة مواقف الكنطيين المحدثين الأهم (لانجو وكوهن وليبمن). وقد كانت المجلة التي أسّسها بيروخوس **ريفيستا كونتومبورانيا** في السنوات ١٨٨٥ ـ ١٨٨٩ أهم أداة لنشر الكنطية المحدثة والوضعية في إسبانيا، وأفضل وسيط إعلامي فلسفي في إسبانيا إلى أن أسّس

أورتيغا إي غاسيت **مجلة الغرب** (ريفيستا دي أوكسيدنتي). وفي سنة ١٨٨٣ نشر بيروخيو أوّل ترجمة إسبانية **لنقد العقل الخالص** انطلاقاً من الألمانية، وسيرة كنط التي كتبها كونو فشر. وقبل ذلك كانت عشرية السبعينيات من القرن التاسع عشر بعد قد تمت الترجمة بتوسط الفرنسية لكتاب **نقد العقل العملي** وكتاب **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** وكتاب **تأملات في الجميل والجليل** ودروس بوليتز حول الميتافيزيقا. وكان معتنق آخر للكنطية المحدثة هو مانويل دو لا ريفالا إي مورينو والقائل بالنزعة الكراوسية، في ذلك الحين قد عرض كتاب بيروخيو **المحاولات** في مقال بعنوان الكنطية المحدثة في إسبانيا نشر في **مجلة إسبانيا**.

وعلينا أن نذكر كذلك مقالاً لمارسالينو منذار إي بيلايو كنط والجماليات الكنطية (كنط أي لوس استيتيكوس ـ كانيانو) سنة ١٨٨٧ خصّصه لجماليات كنط وقبل كل شيء **لنقد ملكة الحكم** بعنوان **في بدايات النقدية والشكاكية** وخاصةً تابعي كنط الإسبان سنة ١٨٩١ (دي لوس أوريجيناس دال كريتيسيسمو أي أل أسبتسيسمو دي لوس بريكورسوراس إسبانيولا دي كنط) ويتضمّن موجزاً عاماً لتاريخ الشكاكية وترجمة حرفية **لنقد العقل الخالص**.

وحوالى نهاية القرن التاسع عشر وقع كنط بإسبانيا رويداً رويداً في طي النسيان، وعندما تخلى فنسنتي لوتولافسكي عن كنطيين من أجل الدراسات الكنطية، لم يبقَ إلا كنطي وحيد معلوم هو الطبيب ماتياس نيتو سارانو في مدريد باعتباره تابعاً لكنط. وقد صدر نص لنيتو سارانو سنة ١٨٩٧ بعنوان **كنط من منظور كنطي إسباني** باعتباره ضميمةً لتقرير لوتسملافسكي حول مسعاه الذي هو على كل حال مسعى غير ناجح.

وخلال ذلك كان فيلسوف ألماني آخر قد أصبح مشهوراً: إنه كارل فريدريش كراوسه.

٤ ـ ٢ النزعة الكراوسية

كان تلقي كراوس في إسبانيا وتأثير فلسفته العظيم والمتواصل إلى حدّ الآن ـ فهي لا تقبل الرد في الغاية إلى النشاط الذي لا يني لمعتنق فلسفته خوليان سانز وتلامذته والعدد الكبير لمنشوراته ـ يمثّل ظاهرةً

خارقةً للعادة من ظاهرات التلقي لفيلسوف ألماني خارج ألمانيا. فكراوس كان مبجلاً في إسبانيا في الوقت الذي أصبح فيه منذ أمد بعيد نسياً منسيّاً[٤] في وطنه.

كان خوليان سانز دال ريو في الأصل قد تعرف إلى هذه الفلسفة من خلال الأعمال القانونية لتابعه هـ. آرنس وف. فلك (ص ٣٧٥) الذي كانت غاية فلسفته القانونية لعشرية الثلاثينات من القرن التاسع عشر في دوائر الحكم القريبة من حزب التقدم قد وجدت قدراً كبيراً من الاحترام، وكان الظن أنه يمكن أن نجد في هذه النظريات القانونية الألمانية ما بعد الكنطية أداة صد للفردانية المسيطرة.

وعندما قرّر وزير ثقافة تحرّري سنة ١٨٤٣ إصلاح الجامعة وتأسيس أول كرسي لتاريخ الفلسفة، بدا له سانز دال ريو الشخص المناسب للابتعاث إلى الخارج، وخاصةً إلى فرنسا وألمانيا حتى يطلب دفعات تحديث فلسفية. فسافر سانز دال ريو إلى باريس لكنه خاب ظنه بكوزان فسافر إلى بلجيكا ليزور هاينرش آرنس. واستناداً إلى نصحه ذهب إلى هيدلبارغ حتى يزور طلبة كراوس في حلقتهم هناك. وقد بقي في هيدلبارغ إلى سنة ١٨٤٥ وتابع هناك دروس هرمن ليونهاردي وكارل رودر حول أسس نظريات كراوس التي تأثرت بشلنغ وخاصةً بفيشته. وفي مركز هذه النظريات نجد مفهوم وحدة الوجود الذي طوّره كراوس من بين غيره معتبراً إيّاه النموذج الأصلي للإنسانية سنة ١٨١١: فالعالم والإنسانية وكل فرد إنساني - كل ذلك أجزاء من الله الذي هو الذات الأصلية الوحيدة التامة لكن الله لا يذوب في هذه الكائنات. والنتيجة هي أن المحرك الأساس للتاريخ هو قابلية التحسن الخلقي للإنسانية إلى أن تصبح مماثلةً للرب ومن ثم إلى تصل إلى المعرفة التامة. والموصل إلى هذا الهدف حركتان:

أولى تذهب من التفكر الإنسان الذاتي إلى حدس الرب

والثانية من حدس الرب إلى إدراك الموجود الجزئي والعيني.

وبعد عودته تفرغ سانز دال ريو تسع سنوات أخرى لدراسة أعمال

---

(٤) Zu einer umfassenden Darstellung der Philosophie Krauses vgl. Diermsmeier 2003.

كراوس وترجمتها. وجمع في هذه المدّة معه فريقاً من الكراوسيين: خوسيه ألفارو دو زافرا وفرانسيسكو جايوزو دو لا روا وإدواردو كاوو ومانويل برزوسا. وفي سنة ١٨٥٠ نشر ريوس بعض دروس كراوس حول نسق الفلسفة التحليلية وفي سنة ١٨٥٤ نشر عملاً في سيرة المؤلفين بعنوان **سير مقارنة كنط وكراوس** وفي سنة ١٨٥٦ **مسألة الفلسفة الحديثة** وأخيراً سنة ١٨٦٠، س.ش. كراوس نسق **الفلسفة والميتافيزيقا**، وكذلك عمله الرئيس **مثال الإنسانية الأعلى في الحياة** (إيديال دو لا هومانيداد بارا لا فيدا) والذي اعتبر لزمن مديد تكييفاً إسبانيا لفلسفة كراوس إلا أنّه تبيّن مؤخراً مجرد ترجمة لمقالتين ليستا معروفتين إلا قليلاً.

ومنذ ١٨٥٤ أصبح سانز دال ريو صاحب كرسي تاريخ الفلسفة في الجامعة المركزية بمدريد فأمكنه بذلك أن يوسع انتشار نظرته للعالم سواء من خلال دروسه أو كذلك من خلال الكثير من المقالات التي نشرها في **المجلة الاسبانية** (ريفيستا إسبانيولا دي امبوس موندوس) وفي جريدة **مدريد**. وقد جاءت النزعة الكراوسية بريح منعشة فلسفياً وخاصةً خلقياً وفكرياً إلى الثقافة الإسبانية في القرن التاسع عشر التي لم تكن مناسبةً لروح العصر ولا تزال بصورة غالبة تابعةً للمدرسية الدغمائية. ولما عادت الرجعية الكاثوليكية التقليدية سنة ١٨٦٧ إلى السلطة من جديد خسر سانز دال ريو كرسيه لكن الثورة البورجوازية الليبرالية وعدته سنة ١٨٦٨ به واستعادته مرةً أخرى إلى وفاته سنة ١٨٦٩.

ومنذ ١٨٦٩ تحولت النزعة الكراوسية إلى حركة ذات توجه سياسي ليبرالي ثم بعد سقوط الجمهورية أصبحت كذلك حركة تجديد خلقي ذات دلالة تربوية. وكانت النزعة الكراوسية قد بلغت ذروة مرحلتها الأولى في السنوات الأولى للجمهورية الإسبانية (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧) عندما شغل الكراوسيون مع التابعين لما بات معروفاً خلال ذلك بفلسفة السياسة الهيغلية وظائف الدولة الأهم: وهنا ينبغي أن نذكر خاصةً فرانسيسكو جينر دو لاوس ريوس (١٨٣٩ ـ ١٩١٥) الشخص الرئيس في الكراوسية بعد وفاة سانز دال ريوس ونيكولاس سالميرون إي ألونسو (١٨٣٧ ـ ١٩٠٨) وجومرسندو دو أزكارات إي ميلانداز (١٨٤٠ ـ ١٩٦٨) وكذلك فرانسيسكو باولو دو كاناليخاس (١٨٣٤ ـ ١٨٨٣)، وكان هذا الأخير

كذلك تلميذاً مباشراً لسانز دال ريو وركّز اهتمامه على الفلسفة الألمانية ولاحقاً على شلايرماخر. أما الثلاثة المذكورين أولاً فقد أسّسوا بعد سقوط الجمهورية وخسران كرسيّهم في مؤسسة التعليم الحر أنستيتسيون دو ليبر أنسينانسزا مدرسة عليا حرة خاصة، أدّت دوراً خارقاً للعادة في تربية الأجيال الموالية من المثقفين الأسبان. وبعد الفشل السياسي شغل دينر دو لوس ريوس تربية نخبة فكرية على أمل وحيد في إصلاح إسبانيا في المستقبل. وفي «المؤسسة» كان الجميع ملزماً بتحقيق التوجيهات التربوية للدولة الداعية لإيقاف الأفكار الإصلاحية والصادرة عن البرنامج الكراوسي لتربية الإنسان باعتباره القاعدة التي لا غنى عنها في إصلاح المجتمع. وكان مؤسسو المؤسسة يثمنون دعوى التربية أكثر من الدعاية لنظرية معينة. ومن بين تلاميذ المؤسسة نجد كتّاباً وشعراء وفلاسفة مثل ليوبولدا آلاس (كلارين) والأخوة ماشادو وخوان رامون خيميناز بيو باروخا وأنامونو إي أورتيغا إي غاسي الذين طبعوا بعمق ثقافة إسبانيا بعملهم. وهكذا أمكن لتأثير الفكر الكراوسي الذي أصبح رؤية للعالم خلقية تحقّقت في حياة الأفراد وامتدت إلى القرن العشرين (ص ٣٧٦).

٤ ـ ٣ التلقي الإسباني لفلسفة القانون الهيغلية

كان سهم هيغل في إسبانيا خلافاً لكراوس تلقياً بالأولى تقليدياً، كما إن معرفة (الأسبان) بهيغل كانت تغتذي مثلها مثل معرفت (هم) بكنط وفيشته وشلنغ من الكتابات الفرنسية لمدرسة كوزان، ولكن لاحقاً أثارت فلسفة القانون التي لهيغل خاصة اهتماماً كبيراً، وكان ذلك في الحقيقة باعتبارها أداةً ضد النفعية المسيطرة، وكان مركز انتشارها جامعة إشبيلية، ويمكن أن نقسم تأثير هيغل في إسبانيا إلى ثلاث مراحل: أولى المراحل في منتصف العقد الخامس من القرن التاسع عشر وتخص تلقيه من قبل مثقفي إشبيلية. والثانية كانت ذات الحيوية الأقوى تطابق السنوات الست الأخيرة من زمن الثورة والثالثة والأخيرة من القرن التاسع عشر بلغت الهيغلية (في إسبانيا) رويداً رويداً إلى نهايتها.

وما يصحّ على كنط وغيره من المثاليين الألمان يصحّ كذلك على انتشار فلسفة هيغل: فإصلاح المدرسة «بيدال» من ١٨٤٥ كانت شرط

هذا الانتشار، وقد كان نيكولا ماريا ريفيرو الأول الذي أدخل الفلسفة الألمانية الحديثة بفضل سلسلة دروسه **حول فلسفة القانون** سنة ١٨٥٠ في جامعة إشبيلية، وفي الحين نفسه أدرك خوسيه كونتيرو إي راميراز (١٧٩١ ـ ١٨٥٧) استناداً إلى عمل فلم في السنوات ١٨٥١ ـ ١٨٥٧ في المقام الأول فلسفة هيغل، فأثار بذلك انتباهاً كبيراً، وفي إشبيلية استقر تقليد شفوي لشرح فلسفة القانون الألمانية وبخاصة فلسفة القانون الهيغلية، وفي هذا السياق ادعى دييغو ألفاراز غونزالس (١٨٢٦ ـ ١٨٦٥) تلميذ كونتيرو لأول مرة ضرورة تطبيق الجدل الهيغلي سواء على القانون أو على تأويل تاريخ إسبانيا. وكان فرانسيسكو اسكوديرو إي بيروسو (١٨٢٨ ـ ١٨٧٤) ممثلاً آخر لفلسفة هيغل في إشبيلية والذي كان من بين الهيغليين ممثلاً لموقف جمهوري جذري، الموقف الذي مارسه كذلك باعتباره عضواً في الحزب الجمهوري. وبعد موته أصبح تلميذه أنطونيو بينيتز دو لوغو (١٨٤١ ـ ١٨٩٧) الشخصية الأهم في نشر الفلسفة الهيغلية. وكان مركز الثقل عند لوغو التاريخ والقانون وكتاباه الرئيسان هما: الأول هو كتاب **الخاصية العامة للقانون في القرن التاسع عشر** (كاراكتار جينيرالي دال ديريك أن أل زيجلو ١٩) سنة ١٨٦٢ والثاني كتاب **فلسفة القانون** (فيلوسوفيا دال ديريكو أو استيديو فونداموتال دال ميسمو سيجون لا دوكترينا دو هيغل بريسديدو دو أونا انترودوكثيون جينيرال سوبري لوس سيستيماس فيلوسوفيا ماس إمبورتنتاس دو لا أبوكا مودارنا) سنة ١٨٧٢، والعمل الثاني ألّفه لوغو بقصد أن يجعل فلسفة هيغل قابلةً للفهم من قبل الإسبان بلسانهم، وفي مدخله التاريخي الفلسفي اهتم من بين ما اهتم به بفلسفات القانون التي لفولف، وكنط، وفيشته، وشلنغ، والمهم بالنسبة إليه كان كذلك التمييز بوضوح بين هيغل وكراوس. وقد كان لوغو يريد أن يقدم الهيغلية الإسبانية الأكثر تناسقاً وتطوراً من خلال موقفه الفلسفي الهيغلي الأرثوذكسي والسياسي الليبرالي الأول في إسبانيا، وهو الذي قرأ كلّ ما ظهر من أعمال هيغل مباشرة في ترجمات فيرا الفرنسية ونوفالي الإيطالية.

والمثقفان والسياسيان الآخران اللذان يستحقّان الذكر واللذان كانا في هذه الفترة قد استدعيا فكر هيغل للاستناد إليه وقاما بدور مهم في سنوات الجمهورية الست هما فرانسيسكو بي إي مارجال (١٨٢٤ ـ ١٩٠٢) وإيميليو

كاستيلار (١٨٣٢ ـ ١٨٩٩) وكانت هيغليتهما بالأحرى هيغليةً من طبيعة خطابية أكثر من كونها مؤسسةً على دراسة مضمونية لفكر هيغل.

وبعد سقوط الجمهورية وإذ خسر الكراوسيون سلطتهم السياسية وكراسيهم التعليمية، أمكن للهيغليين الذين كانوا في خدمة استعادة الملكية أن يصبحوا مؤثرين، من ذلك خاصةً أنطونيو ماريا فابي إي اسكودورو (١٨٣٤ ـ ١٨٩٩) ورافاييل مونتورو أي فالداس (١٨٣٣ ـ ١٨٥٢) الممثلان المهمان الأخيران للهيغلية في إسبانيا ذلك الحين. فاسكودور فسّر تحليله للمادية الموجّه ضد الوضعانية (اكزاماندال ماتيرياليسمو مودارنو ١٨٧٥) في حدود كون مثالية هيغل المطلقة ليست ملائمةً للمسيحية فحسب بل هي حسب رأيه مما لا غِنى للمسيحية عنها. وفي كتابه حول **وضعية نظرية القانون (استادو اكتوال دولا سياسيادال ديريكو** سنة ١٨٧٩) حرّر فلسفته القانونية الهيغلية من خلال درس الأسرة والدولة اللتين يعتبرهما تحديدين أدنيين تابعين للفكرة المطلقة. كما إن رافاييل مونتورو الكوبي الذي زار فرنسا وإيطاليا وإنكلترا وحصل على تكوين متين في الإنسانيات (الآداب والفلسفة والتاريخ) قبل أن ينزل في مدريد كان يمثّل نظرةً محافظةً لفلسفة القانون الهغيلية. ومن خلال هيغل كان كذلك مطلعاً على كنط وفيشته وشلنغ كما يبين ذلك كتابه **الحركة الفكرية في ألمانيا** (الموفيمانتو انتالاكتوال آن المانيا ١٨٧٥) لكنه كان كذلك مطلعاً على فكر هامان الذي خصه بمنوغرافيته التي عنوانها متصوف ألماني: **خوان خرجو هامان** سنة ١٨٧٦.

ولم تتمكّن الفلسفية الهيغلية من النفاذ خارج دائرة القانون في إسبانيا، ولم يترك لها انتصار الوضعانية والكنطية المحدثة أي تأثير عام آخر.

٤ ـ ٤ الوضعانية الكراوسية

لكنّ الأمر مختلف شديد الاختلاف بالنسبة إلى الكراوسية: فقد استطاعت هذه الفلسفة أن تستمر في تطوّر إلى وضعانية كراوسية، بنت ميثاقاً بين التجريبية والمثالية من دون أن تريد التخلي عن مبادئ مذهب كرواس. وكان نيكولاس سالميرون أول ممثل لهذا الخط الفكري وقد

تبيّن ذلك في مقدمته (ص ٣٧٧) لكتاب **هرمينيجيلدو جينر دو لوس ريوس الفلسفة والفن** سنة ١٨٧٨ بوصفه قائلاً بالمنهج التجريبي متعاملاً مع وجه تأملي، وكان هذا الميثاق بالذات بين التجربة والتأمل العلامة المميزة للوضعانية الكراوسية، وحسب سالميرون فإن علم النفس الفزيولوجي هو العلم الملائم لهذه المنهجية أفضل ملاءمة، وذلك لأنه قادر على تجاوز ثنائية الجسد والروح واللاواعي والواعي والفصل المجرد بين ما يقبل الإدراك والمثالي. وقد كان أوربانوا غونزالس سيرانو (١٨٤٨ ـ ١٩٠٤) ممثلاً آخر لهذا التيار الممثّل للوضعانية بمنظور خلقي، وأفضل أعمال هذا المؤلّف تتعلّق بعلم الاجتماع وعلم النفس، وهو يطلب الصلح بين العقل والتجربة وبين الفكر الاستنتاجي والوقائع التجريبية ويميل إلى تصوّر لواقع فزيولوجي ونفسي طبيعي.

ونجد موقفاً كراوسياً وضعانياً أخيراً عند خوليان باستايرو (١٨٧٠ ـ ١٩٤٠) الذي حاول تفسير الواقع تفسيراً نسقياً اعتماداً على ميثاق بين مقاطع من المادية العملية الوضعانية والميتافيزيقا الكراوسية، واهتمّ كذلك بالكنطية المحدثة. وفي الجملة فإنّه يمكننا ختم الحساب بالقول إن الوضعانية الكراوسية قد أدّت قبل كل شيء دوراً مهماً في إسبانيا بما أدخلته من علوم اجتماعية.

إنّ المثقّف الإسباني الأهمّ في القرن العشرين والذي جادل الفكر الألماني بصورة دائمة هو خوسيه أورتيغا إي غاسي (١٨٨٣ ـ ١٩٥٥). وقد كان تلميذاً لهرمن كوهن في ماربور ودرس الميتافيزيقا بين سنتي ١٩١٠ و١٩٣٦ في مدريد، فأسّس هناك كذلك مجلة هي **مجلة الغرب** الأداة الأهم في نشر الثقافة الأوروبية في إسبانيا. وفلسفته المتأثرة بغوته ونيتشه من بين غيرهما تتأسّس على فكرة عقل إحيائي (راسيوفيتاليسمو) يقابل في آن العقل الميتافيزيقي والعقل الوضعاني.

إن البحث الفلسفي قد عانى الكثير تحت نظام فرانكو الفاشي، ولم تفتح إمكانات جديدةً للدراسات الفلسفية وكذلك للمثالية الألمانية إلا بعد سقوط هذا النظام وبسرعة تحقّق تقليد مزدهر لدراسات ذات كفاءة.

ماتيو ف. دالفونسو

٥ ـ تلقيات المثالية الألمانية في بولونيا[٥]

٥ ـ ١ كنط

يمكن أن نتابع الاهتمام بالثقافة الفلسفية في ألمانيا بعيداً في الماضي، إلا أنه لم يكن قط بقوة ما أصبح عليه في القرن التاسع عشر وخاصةً في ثلاثينياته وأربعينياته، ومع ذلك فقبل ذلك ومنذ السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر كانت كتابات كنط في فلسفة التاريخ وفي السياسة خاصّةً، قد جلبت انتباه الفلاسفة البولونيين والعلماء. والأول الذي عمل الكثير من أجل نشر الفلسفة الكنطية في بولونيا كان جوزف سزانيافسكي (١٦٤٨ ـ ١٧٦٤). ففي دراسته **ما الفلسفة (كو تو ياست فيلوسوفيا)** أكّد أن جلّ فلسفة كنط يكمن في مفهوم العقل، وهو ما فعله كنط بقوة سواء في الفلسفة النظرية أو في الفلسفة العملية، وقد ختم كنط بفلسفته التي يقابلها بالميتافيزيقا الخصومة بين الدغمائية والشكاكية، وعنده أنه بذلك قد وضع الأسس لنقد قدرة المعرفة الإنسانية. كما كان هونو ورونسكي (١٧٧٨ ـ ١٨٥٣) متصلاً بإرث الأفكار للفلسفة الألمانية[٦]، وقد واكب تلقّي فلسفته عهد الازدهار لـ «لفلسفة القومية» في بولونيا والنزعة التبشيرية لميكيفيكز. وكان إنتاجه الفلسفي قد بدأ سنة ١٨٠٣ بعمل حول فلسفة كنط نشر باللغة الفرنسية. وفيه قبل بالأطروحة الكنطية القائلة إن المعرفة لا تتبع فيها الذات الموضوع بل العكس. لكنه ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه كنط الذي يعيب عليه الخلط بين الصور القبلية للمعرفة والصور الذاتية لعقلنا. وورونسكي يعني أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الكون ولا وجود لجرف فاصل بين عالم الظاهرات وعالم الباطنات (النومان). وقد اكتشف ورونسكي في الكنطية توق العقل إلى اللامشروط إلى شرط كل الشروط وكذلك إلى المطلق. إلا أن الفكرة بالنسبة إلى كنط كانت مجرد فكرة تنظيمية ودليل طريق بالنسبة إلى التجربة من دون قيمة موضوعية في حين أن ورونسكي جعل المطلق بالذات منطلق فلسفته.

---

(٥) Der folgenden Darstellung liegen in überarbeiteter und gekürzter Form Ausführugngen in Potepa/Schrader 2002 zugrunde.

(٦) Vgl. Walicki, 1983, s.22-31

وقد سمّى ورونسكي نسقه للمطلق استعارةً من كنط «فلسفة متعالية». والتعبير القوي لتأثير كنط على ورونسكي يحصل في ما يتصل بنظرته للحدس العقلي. فهو يحيل إلى مفهوم «عقل النماذج» عند كنط الذي يربط الحدس الحسي (ص ٣٧٨) بالمعرفة المفهومية (العقلية). ومثل هذا الحدس العقلي الذي يربط «الإدراك الحسي» للموجود بالمعرفة العقلية لشروط الإمكان في فعل المعرفة أدّى إلى تجاوز جذري لعدم التجانس بين الوجود والعلم. زرونسكي أدرك بخلاف كنط وبالاتفاق مع شلنغ أن المطلق ليس مفهوماً حدّياً بعيداً عن متناول العقل بل هو بالأحرى على قناعة بأن العقل ـ من حيث هو قدرةٌ يتّحد فيه فعل التعقّل وفعل الحدس الحسي ـ بوسعه أن ينفذ إلى المطلق.

إن الكثير من الفلاسفة البولونيين يصلون فكرهم بأفكار كنط ليستعملوا سلاح النقد في حربهم على فلسفة التنوير والتجريبية والحتمية. ومن ناحية ثانية أخضع يان سنياداكي (١٧٥٦ ـ ١٨٣٠) وهو فلكي معروف وفيلسوف البرنامج الكنطي لنقد حاد. فهو يعيب على كنط إهماله التام للتجربة في المعرفة العلمية ويرفض في الفلسفة كل شكل من أشكال القبلية والتأمل لأنّه يؤدّي إلى الميتافيزيقا التي تستند إلى الدين.

٥ ـ ٢ هيغل

لم يكتف الفلاسفة البولونيون بمحاولة الارتباط بفلسفة كنط فحسب، ففي أربعينيات القرن التاسع عشر التي كانت في بولونيا حقبة ازدهار للحياة الروحية شغلت فلسفة المثالية الألمانية المركز من الاهتمام الفلسفي، وفي هذه الفترة تمتع هيغل خاصةً بشهرة كبيرة، فكان له في بولونيا معارضون ومؤيدون، وقد نمت فلسفة الدوق أوغست فون سيزكوفسكي في جدال مع التصوّر التاريخي الجدلي لهيغل، ونجد من بين الفلاسفة الهيغليين الآخرين كارول ترنتوفسكي وكارل ليبالت باعتبارهما مفكريْن ممتازيْن. ومن المعارضين المهمين لهيغل يمكن أن نعد آدم ميكيفيتز الشاعر البولوني الرومانسي الأهم. فهو يعيب على هيغل تأليه الأفكار المجردة والاقتصار على تفسير الواقع، وهو يثمّن من بين الفلاسفة الألمان بالصورة الأهم شلنغ بوصفه ناقداً لهيغل ومبدعاً لفلسفة التجلّي.

فإذا درسنا تلقّي الفلسفة الألمانية في بولونيا فإنّه يكون من المهم ألّا يقتصر على علاقات البولونيين المباشرة مع الفلسفة الألمانية بل لا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار العلاقات الاجتماعية السياسية التي بلغ فيها هذا التلقي تمّه. فقلّما كان مطلوب المتلقّين مقتصراً على الصلة بالأرثوذكسية الفلسفية، وإنّما كان تلقّي الفلسفة الألمانية (وكذلك الفرنسية) على صلة بتحولاتها الشكلية؛ فوضعية بولونيا التاريخيّة حوالى نهاية القرن الثامن عشر كانت وضعية هشّة، فالبلاد فقدت حريتها، وبعد التقسيم الثالث في سنة ١٧٩٥ بين روسيا والنمسا وبروسيا لم تعد بولونيا موجودة بوصفها دولةً مستقلةً لكنّها بقيت حيّةً باعتبارها أمةً أوروبيةً وكان لها تأثير على الثقافة والسياسة الأوروبيتين. وبعد مؤتمر فيانا تمكن كونغرس بولونيا من خلال اتحاد شخصي مع روسيا القيصرية إلى نوع من الاستقلال المحدود.

كان الكثير من البولونيين غير مرتاحين لوضعيتهم السياسية فنظموا في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٣٠ انتفاضةً ضد روسيا. وكانت للهزيمة تأثيرات قوية على تشكيل الحياة الروحية، فكانت مصدراً لنشأة تصوّرات فلسفيّة سياسية وأفكار دينية، والشعر الرومانسي العظيم، وكانت العلامة المميزة لهذه الحركة الروحية في حياة الأمة الأمل في تحوّل تام للوضعيّة الاجتماعية السياسية، فبعض الفلاسفة مثل سيزكوفسكي ترنتوفسكي وليبالت والشعراء، مثل: ميكيفيكز، وسلوفاكي، ونورفيد يربطون صلة في أعمالهم بالأفكار الفلسفيّة الدينية التي يقع فيها الاعتراف لبولونيا بدور في التاريخ العالمي، وقد اعتبرت في نظرتهم الإنسانية غاية: الحرية العامة وأخوة البشر والأمم، وبفضل مذهب في النجاة يضفي على ألم الأمة معنى، وفي ذلك طوّر المثقّفون البولونيون فكرة العدالة الإلهية أو نظرية التنزيه يعتبر الشر بمقتضاها وعلى أسس لاهوتية أمراً ضرورياً. وقد قورن انحطاط بولونيا بموت المسيح ومن ثَمّ فقد بدا شرط النجاة العامة للرايخ الثالث للشلياستيين(٧). فكانت المعركة من أجل الاستقلال الوطني مرتبطةً بالأهداف الإنسانية وبفضل مشاركتها النشطة في حركات تحرير شعوب

(٧) Vgl. Kuderowics, 1988, s. 67-76.

أخرى قامت بولونيا بمعركة استقلالها الذاتي. وقد أثيرت الدعوة إلى العدل التاريخي العالمي في موقف تغلب عليه الصبغة الدينية، وهي دعوة لم تكن مقصورة على تعويض ما حاق بالشعب من ظلم بل كان ينبغي كذلك أن يحقّق مملكة الرب في الأرض.

ومفكّر العصر الوحيد الذي رفض فكرة دور بولوني خاص على أساس ما عانت منه من آلام، هو الشاعر الرومانسي كاميل نورووند، لكنّه يغيب على كتاب رومانسيين آخرين مثل ميكفيكز وسولفاكي وكازنيكس (قولهم بـ) الوهم الوطني الكبير لأنّهم حسب رأيه ينسبون إلى الأمة البولونية رسالة تحرير الإنسانية كلها (ص ٣٧٩) فوضعوا لها بذلك مهمةً غير قابلة للتحقيق. وقد نقد نورود النظرة التبشيرية لـ «سلسلة من التجليات» ثمرتها الأخيرة من المفروض أن تكون (حسب رأي أصحابها) حقبة الروح القدس، وفي هذا عارض نورد سيزكوفسكي كذلك.

وفي تطوّر نظراتهم الخاصة توجّه الفلاسفة البولونيون جوهرياً إلى هيغل ومدرسته. وفي الحقيقة لم يكن ذلك من دون تجاوز المثالية الألمانية ـ وغالباً ما يكون هذا التجاوز بأفكار اليتوبيين والمصلحين الاجتماعيين الفرنسيين من جنس أتباع سان سيمون وفورييه. ولم تتأسّس غالبية النظرات التاريخيّة لثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته في بولونيا إلا بالاستناد إلى طريق نفاذ هذين التيارين المتقابلين فيها.

٥ ـ ٣ فلاسفة الفعل البولونيون(٨)

من بين فلاسفة الفعل ـ ولهم ما يطابقهم في مدرسة الهيغلية الألمانية وفلسفتها للفعل ـ نعد ترنتوفسكي الشخصيّة الأهم. فقد أراد أن يبني أوّل نسق فلسفي «وطني» حتى يتمكّن بفضله من تقريب الشعب البولوني من أوروبا ومساعدته في تعبيد طريقه إلى الحرية. وبعد الهزيمة النكراء لانتفاضة تشرين الثاني/ نوفمبر سنة١٨٣١ وبعد دراسته الفلسفة في فرايبور تخرج سنة ١٨٣٧ فنال الدكتوراه حول موضوع **أسس الفلسفة**

---

(٨) Die allgemeine Charakteristicrung der Philosophie der Tat» und der Philosophie von Bronisfiaw Trentowski, Henryk Kaminiskin und Edward Dembowski verdanke ich Walicki 1983, s. 72-99, und Walicki 1970, s. V-CXVII.

الكونية. وفي سنة ١٨٣٨ نال شهادة الأهلية في البحث بجامعة فرايبور ودرّس بصفة المساعد الحر دورساً حول المنطق والفلسفة الطبيعية واللاهوت التأمّلي.

يرى مؤلّف **الأسس** أن روح الفلسفة الألمانية في أعمق أعماقها عبر عن نفسه في الإصلاح (الديني)، وأنّه كان في عصره العبارة الأتمّ عن العصور الحديثة التي سمت فيها البشرية إلى مرحلة الإنسان الإلهي. وتتمثّل رسالة الشعب الألماني في تربية الشعب الذي يتفوّق على جميع الشعوب الأخرى وحتى على الشعب الفرنسي. وفي الحقيقة فإن ترنتوفسكي لم يكن من الفلاسفة البولونيين التلميذ الأكثر ولاءً لهيغل إلا أنه كان يشارك هيغل نظرته القائلة إن البروتستنتية تمثّل الشكل الأسمى للوعي الديني وعبارة التوق إلى استقلال العقل وإلى التشكل العقلي للعلاقات الاجتماعية. وترتبط فلسفة ترنتوفسكي النظرة الهيغلية لتاريخ الفلسفة النظرة التي تؤسّس التقدّم على التجاوز الجدلي لمناظير الفلسفات المتوالية. إلا أنّه بخلاف ما يقول به هيغل الذي أراد أن يوحّد بين المتناقضين في تأليف واحد ذهب ترنتوفسكي إلى القول إن طرفي المقابلة في الثالوث الجدلي لا يتمّ تجاوزها من حيث نوعها واختلافها بل هي تظلّ قائمة.

إنّ الأطروحة الأساسية في فلسفة ترنتوفسكي تتمثّل في فكرة حضور الرب المحايث في العالم وصلة الرب بالإنسان، وقد اقترب ترنتوفسكي في عمله الألماني من نظرة شلنغ الذي يرى أن المطلق يتطوّر مع الزمان وأن هذا التطوّر الذي هو علم المطلق بذاته يستند إلى الوساطة الإنسانية. وهو يثير مسألة أن الله لا يعرف ذاته إلا بتوسط الإنسان. والإنسان لا يعرف نفسه إلا بتوسط الله، وهذه الدرجات المختلفة من العلم بالذات تظهر في الأنساق الفلسفة. والفلسفة عنده هي التجلي المتوالي للرب. إن وحدة الوجود التي تؤدي إلى ظاهر من التوحيد بين الرب «جملة العالم الكلية» تفقد فردية الإنسان استقلالها. لذلك فإن ترنتوفسكي يرفضها ويتماهى مع الحركة الأيديولوجية لفكر اليسار الهيغلي الذي يتوق إلى إعادة الاعتبار إلى الفرد وتلك الحقوق العينية التي فقدت في الأنساق المثالية في فكرة مطلق شامل كل شيء. إن الإنسانية ـ هكذا تقول

أطروحته ـ تقترب من الهدف المتمثّل في صيرورتها واعيةً برسالتها، إن هدف التطوّر التاريخي سواء كان ذلك متعلقاً بتمام الفرد أو كذلك بتطوّر الإنسانية التاريخي هو في الحقيقة سمو الإنسانية لتصبح الإله الإنسان. وعملية صيرورة الإله إنساناً يفسرها المؤلف بصورة مماثلة لتأويل سيزكوفسكي في «شوفانا» باعتبارها الفرد المشكل بوعي لعلاقاته الاجتماعية من حيث هي عملية تحرر الفرد والتشكيل العقلي للعلاقات الاجتماعية. وكان الفيلسوف يعتقد أن روح العصر يتقدّم وأن مملكة الرب على الأرض ستتحقّق قريباً.

وفي حين يجادل الناس في هيغلية ترنتوفسكي فإن فيلسوفاً آخر من هذا العصر هو إدوارد دمبوسكي من بين فلاسفة الفعل ينتسب إلى تابعي هيغل المقتنعين بمذهبه. ولم يكن يريد بمفهوم «الفعل» تجاوز نسق هيغل كما فعل سيزكوفسكي حتى يحوّل الفلسفة إلى الواقع. فـ «الفعل» لا يعني بالنسبة إليه التجاوز من حيث هو تأسيس لحقبة تاريخية جديدة بل هو التحقّق التام للفلسفة في إطار العمل الثوري.

إن موقف دمبوفسكي الفلسفي يمكن معرفته بفضل عناصر محدّدة كانت مميّزةً للفلسفة البولونية في ذلك العصر. فمثله مثل الفلاسفة البولونيّين الآخرين القائلين بفلسفة «الفعل» كان دمبوسكي يحاول إعادة تشكيل تاريخانية هيغل الجدلية (٣٨٠) بصورة خاصة به، بحيث إنه يرد توسط اللحظة المنفيّة في الثلاثية الجدلية، لكنه يبين بخلاف آخرين أن ما تسلموه في ممارستهم من الخطأ فهمه على أنه تأليف بل إن حقيقة المستقبل تظهر في الواقع من خلال صراع المتناقضين في النفي وتقدّم التاريخ يستند إلى صراع المتناقضين. والمحاولات التي تسعى إلى تهدئة الصراع تبطئ التقدّم، لذلك نال دمبوفسكي هجومات مرة من قبل الليبراليين في المقام الأول أولئك الذين يخدمون معارضي التقدّم بما يميلون إليه من إضعاف تلفيقي للمبادئ، وقد انحاز هو ذاته إلى علاج ثوري للصراعات الاجتماعية، وعمل دمبوفسكي الأكثر نضجاً والذي يعرض فلسفته وخاصّةً رؤاه المتعلّقة ببولونيا هو **موجز الكتابات البولونية** ١٨٤٥.

كما ينتسب إلى فلسفة الفعل البولونية عمل هنريك كمنسكين نذكر منه باعتباره الأهم **فلسفة الاقتصاد المادي** (١٨٤٣ ـ ١٨٤٥). وقد عرض

في معارضة لا لبس فيها لنظرة هيغل للمطلق بناء نظرية في المطلق حاصراً إياها في «وجود الإنسان». فالمطلق ليس قابلاً للمعرفة بواسطة العقل، والإنسان لا يوجد خارج وجود الطبيعة التي ينتسب إليها بوصفه ذاتاً حسيةً ومتقبلاً وخاضعاً لقوانينها. لكن الإنسان له القدرة بالفعل الخلّاق على تجاوز الطبيعة وتخطّي مقاومتها، وبفعل تجاوزه للطبيعة فإنّه يصل إلى الوجود المطلق. ومبدأ الخلق الإنساني مبدأ معارض للطبيعة وهو أصلي ومطلق، وتمثل الطبيعة مادة الخلق الإنساني والقدرة الإبداعية الإنسانية امتداداً للإبداعية الكونية، إن قدرة الإنسان الإبداعيّة تشهد على حريته التي لا ينبغي تصوّرها إرادوية إذ إن الإبداعية الإنسانية المستندة إلى الحرية تخضع لإرغامات العقل وقوانينه الضرورية. ولا وجود لقوانين يمكن أن ترغم الإنسان من خارجه بل إن ما يخضع له الإبداع الإنساني كله هو القوانين المحايثة في الإنسان نفسه قوانين التقدم. وهو يرفض في نظريته النظرة المثالية للفعل التي يراها معارضةً للفعل الواقعي الذي يسيطر الإنسان به على المادة فيخضعها لسلطان العقل الإنساني. إن العلم الذي له صلة بـ «تحويل الفكرة إلى مادة» وبمعركة الإنسان مع الطبيعة وبقوانين التقدّم وبخلق الإنسان لذاته في التاريخ هو الاقتصاد المادي (الاقتصاد السياسي) باعتباره تاج الفلسفة، إنه العلم الذي يمكّن من نقل العلم إلى حياة المجتمع.

وفي حين اختار دمبوسكي مثال الاشتراكية الأعلى وحاول أن يصل مثال الاشتراكية الفرنسية الأعلى بجدلية هيغل المؤولة تأويلاً ثورياً اختار كامينسكين المستقبل المثال الأعلى الاشتراكي. لكنّه بالمقابل مع دمبوسكي حاول أن يتجاوز الطابع اليتوبي للفكرة الاشتراكية في صلتها بوضعية بولونيا. وفي الوقت نفسه فإنه نطق باسم ضرورة العلاقات الرأسمالية وتقدّميتها بالرغم من أنّه قدّم تحليلاً ملائماً لتناقضات التطور الرأسمالي، تناقضاته التي تعتمد على استغلال الإنسان بتوسط دعائم أخرى. وكانت قناعته بالطابع اللااجتماعي لهذه الظاهرة في مجرى العمل الاجتماعي فإنه قد خفّف لاحقاً من ذلك ما دام قد طلب الانتقال إلى مثل هذا النظام الاجتماعي الذي لن يوجد فيه استغلال للعمل ناتج عن دوافع عمل ذي مصالح مادية بالدعوة إلى التوجه نحو توزيع الثروة بحسب الحاجات.

والسبيل لبلوغ مثل هذه الوضعية المثالية تصوّرها كامينسكي عمليةً تطوّريةً من دون إرهاب ثوري.

كل فلاسفة الفعل البولونيين وقفوا ضد الطابع التأملي لنظرية هيغل وعوّضوها بواسطة الحركيّة المستعارة من الفلسفة الاجتماعية الفرنسية. وفي الوقت نفسه ارتبطوا بالقناعة في ملكية العلم المتجلي من مجرى التاريخ باعتباره تراثاً فكرياً تبشيرياً. إلا أن الآمال البولونية تبخّرت بمجرى الزمن الآمال في الحصول على الاستقلال. وبعد فشل الانتفاضة الشعبية لسنة ١٨٤٨ زالت الفكرة الفلسفيّة الرومانسية حول مملكة الرب على الأرض.

٥ ـ ٤ أوغست فون سيزكوفسكي

ينتسب سيزكوفسكي إلى الفلاسفة البولونيين في القرن التاسع، وتأثيره لم يقتصر على الفلسفة البولونية بل هو شمل كل الفكر الأوروبي، فعمله يمكن أولاً أن ينظر إليه في سياق سقوط الفلسفة الهيغلية، وثانياً في صلة بالنزعة التبشيرية البولونية. وكان الاهتمام المعاصر بكتاباته خارج بولونيا مقصوراً على كتابه **مقدمة في كتابة التاريخ** سنة ١٨٣٨. أما كتابه غير التام الذي ألفه باللغة البولونية سنة ١٨٤٨ من دون اسم المؤلف بعنوان **الرب أبونا** فإنه علمه الأساس ولم يكن معروفاً (ص ٣٨١).

(نشر سيزكوفسكي أفكاره الأساسية لتطوير التاريخ بالألمانية سنة ١٨٣٨ لكن النشرة الألمانية الكاملة لعمله الرئيس الله أبونا لم تصدر إلا سنة ١٩٩٦). كما إن سيزكوفسي يعتبر مفكراً ذا منزلة رفيعة[٩]. ففي بولونيا وكذلك في روسيا تلقّت الدوائر الفلسفية المتعاطفة مع اليسار الهيغلي كتابه **المقدمة** بكل الرضا.

إنّ فلسفة الفعل التي نشرها سيزكوفسكي أصبحت مباشرةً موضعاً من مواضع فكر اليسار الهيغلي. ففي سنة ١٨٤٠ أعلن أ. روجه في «حولية هاله» عن تجاوز الفلسفة الهيغلية بفضل فلسفة فعل ثورية وفي سنة ١٨٤١ زعم م. هاس في دعوة لصالح **المقدمة** أن اليسار الهيغلي قد

---

(٩) Vgl. Garewicz, 1999, s. 94. Vgl Liebich, 1979.

حقّق بعد مجازه من فلسفة الماضي إلى فلسفة الفعل. وأهمية العمل «لا تتمثل في كون ما توصل إليه من صوغ لفكرة «الفعل» و«المجاز من الفلسفة إلى الحياة» فحسب بل في فكرة إعادة الاعتبار لحقوق «الفرد» والدفاع المادح عن الشعور والإرادة التي اعتبرت مضادة للعقلانية وأخيراً عن الفكر الفرضي المتوجّه نحو المستقبل. إلا أن سيزكوفسكي طوّر هذه الأفكار في اتجاه آخر غير اتجاه اليسار الهيغلي اتجاه كانت قطيعته مع الدين دائماً أكثر جذرية وميله إلى الرؤى المادية أكثر وضوحاً»(١٠).

وضع سيزكوفسكي في (كتابه) **المقدمة** نظرة هيغل للتاريخ موضع مساءلة. وكان مفاد اعتراضه الرئيس أن هيغل لم يعالج خاصّةً إلا الماضي ومن ثَمّ ففكره التاريخي لم يسم إلا إلى جزء من تاريخ الإنسان وغضّ الطرف عن المستقبل واضعاً إيّاه بين قوسي تأملاته المجردة(١١)، فلا البعد الميثولوجي ولا التاريخ التوراتي بالمنتسبين إلى دائرة التاريخ عند هيغل، ومن ثَمّ فالشعوب التي ليس لها دولة والقبائل تعدّ عنده عديمة التاريخ، وبإيجاز فإن نظرة هيغل للتاريخ يعتبرها ذات مركزية أوروبية. لكن التاريخ عند سيزكوفسكي لا يشمل ما يستطيع الإنسان تصوّره بالعقل فحسب بل كذلك حاجات الإنسان الروحية والبدنية كلّها وكل تعيّن شخصي وفردي ينمو التاريخ بفضله؛ لذلك فلا ينبغي للتاريخ أن يقتصر على الحياة السياسية، وبهذا المعنى طوّر سيزكوفسكي «فلسفة تاريخ طبيعي للتاريخ»(١٢) أعني «المقولات الطبيعية لتاريخ العالم مثل هردر في الأنثروبولوجيا الثقافية»(١٣).

يميّز سيزوفسكي بين الوضعية الطبيعية القديمة وتلك الوضعية الطبيعية الفرضية التي حلم بها فلاسفة القرن الثامن عشر. إنه يعينها باعتبارها «الوضعية الفعلية لحياة البشرية البدوية (. . .) وباعتبارها وضعية الإنسانية المباشرة والانفعالية والتابعة في شكل العلاقات التي حدّدتها الطبيعة (. . .) بالرغم من تروحنها المتنامي على جميع درجات العالم

(١٠) Walikcki, 1973, s. 35.

(١١) Vgl. Eidam, 1996.

(١٢) Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), s. 65.

(١٣) Bubner, Einleitung in: *Prolegomena zur Historiosophie*, s. XI.

القديم»[١٤]. فالإنسانية كانت مدينةً (بوجودها) «للمادة الطبيعة» ولم تكن الفرديات الخلقية قد وجدت، وحتى اليونان فإنّهم لم يكن لهم أي حرية حقيقية. ولم تسقط الوضعية الطبيعية بصورة نهائيّة لا رجعة فيها إلا مع المسيحية التي جاءت بـ «وضعية إيمان جديدة وضعية اللطف الإلهي وحياة الإنسان الباطنية»[١٥]. فانتقلت روح الإنسان من واقعية العالم القديم إلى دائرة المثالي الخالص ووضعت نفسها في تناقض مع الوضعية الطبيعية التي تجاوزتها فتركتها خلفها[١٦]. إن العلاقة بين الحقبة المتقدّمة على المسيحية وحقبة المسيحية بين العصر القديم والعصر الحديث تمثّل عند سيزكوفسكي علاقة الموضوعة ونقيض الموضوعة والتأليف بينهما هو مهمة المستقبل، إن حقبة المسيحيّة تقبل الوصف المميّز بالتقدّم والإدبار وبالثنائية بين الله والعالم وبين النفس والحياة، إنّها حقبة العذاب العظيم للجنس البشري، وفيها في الحقيقة تخلّق مفهوم الحرية من باطن الروح. لكن ذلك لم يضمن أن «تقرير المصير الذاتي قد تحقق فعلاً (...) فصار موجوداً في الأعيان (متجاوزاً وجوده في الأذهان)»[١٧].

«إن ما تتطلّبه الحرية الحقيقة ليس مجرد الوجود الإمكاني (بالقوة) بل الوجود بالفعل وليس السلب بل الإيجاب وليس النشاز بل التناغم. إن الفعل المؤسّس للحسم ليس كافياً في الحرية بل إن ما تحتاجه الحرية هو الحياة الحرية العملية التامة والواقع المتناغم. ينبغي أن تكون الحرية فعلاً وليس مجرد نية»[١٨].

والعصر الثالث ينبغي أن يكون حقبة الفعل التي تكون فيها الإرادة سيدةً والشعور والفكر متصالحين كما ينبغي أن يتصالح فيه عصر المسيحية والعصر اليوناني:

«(لا بد) من جعل الحياة الروحية والباطنة للمسيحية قائمةً بفاعلية تامة، ولكن لا ينبغي أن يكون ذلك على حساب العناية بالوجة البدني

(١٤) Cieszkowski. *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), s. 101.

(١٥) Ebd., s. 127.

(١٦) Vgl. Ebd., s.128.

(١٧) Ciseszkowski, Vater Unser (1848), Bd. III, s.152.

(١٨) Ebd., s. 153.

والخارجي للحياة بل بالاعتراف بما له من حقوق بفضلها تحلّ في هذا المجال كما في كل المسائل التي حلّت سابقاً (. . .) العناصر المتصارعة من العالم القديم والعالم الحديث فيتم التوحيد بينها»[١٩].

إن الحقبة الثالثة هي المماثلة المتحقّقة بين الإنسان والإله بينه وبين تفكر الإنسان في إنسانيّته، فيستعاض عن التنبؤات والفكر التأملي بفضل الفعل أعني بفضل الممارسة الموالية للنظرية، وبذلك تصل الإنسانية إلى التناغم النهائي[٢٠]. إن المستقبل ينتسب إلى الحقبة الثالثة القريبة حقبة وحدة الإرادة والفعل التي (ص ٣٨٢) يتوسّط فيها العقل وحدتهما المستعادة وحدة التأليف، وبهذا المنظور يبتعد سيزكوفسكي عن هيغل ويتبنّى مفهوم فيشته للفعل «فعل العمل» حتى ينجز المرور من الفلسفة إلى الممارسة إلى فلسفة الفعل وإلى فلسفة المستقبل:

«قد يكون العقل عند هيغل هو الأكثر موضوعيةً ومطلق التجلّي. لكنّه يبقى دائماً مجرد عقل، وهو الأسمى بالنسبة إلى الفلسفة لكنه ليس هو كذلك بالنسبة إلى الروح المطلق من حيث هو روح مطلق. وعلى الإرادة المطلقة أن تسمو إلى مثل هذه السمو من التأمّل كما حصل بعد للعقل، حيث نجد إشارات عميقةً (لسمو الإرادة هذا) عند فيشته في بداية عمله لكنّها تبقى مع ذلك إشارات أياً كانت أهميتها (. . .)»[٢١].

ولا يشارك الإنسان بوصفه فرداً مشاركة فعلية في الحياة الاجتماعية إلا في الحقبة الثالثة، فالشخص باعتباره ذاتاً عضو في المجتمع وليس إنساناً عاماً ومجرداً. والخاصية الاجتماعية هي المستوى الثالث من الحرية المستوى الذي لم يكن فيه القانون والأخلاق إلا درجات إعدادية. والحقبة الثالثة هي كذلك الحقبة التي تسمى حقبة الروح القدس وهي بالنسبة إلى سيزكوفسكي حقبة الفعل حقبة الاجتماعي الذي يتجلّى في التقدّم الاجتماعي والحضاري والعلمي[٢٢].

---

(١٩) Ebd., s.173.

(٢٠) Ebd., s. 140.

(٢١) Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), s.114.

(٢٢) Ebd., s. 158-159.

إن خطاطة سيزكوفسكي لكتابة التاريخ تغتذي في إبداعها سواء من فكر الشلياستيين (أماليك من باني ويواكيم من فيوري)، أو كذلك من الفكر الألماني (لسنغ وشللر وشلنغ وهيغل) ومن الفكر الفرنسي (فورييه وسان سيمون والسانسيمونيين). فالعملية التاريخية بحسب المنظور الشلياستي تطابق (فكرة) هيغل باعتبارها تمثّل الموضوعة ونقيض الموضوعة والتأليف بينهما أعني نفي النفي. سيزكوفسكي استعار من هيغل فكرة الوعي الشقي ومن شلنغ فكرتي الحقبة المسيحية باعتبارها حقبة اللاتناغم والدين الميثولوجي الحديث الذي وحد حسب رأيه بين المثالية المسيحية والطبعانية اليونانية. أمّا تأثير اليتوبيين الفرنسيين فيظهر من خلال عرض الحقبة الموالية للحقبة المسيحية باعتبارها حقبة الوحدة والتناغم التي أعادت الاعتبار إلى الطبيعة والحاجات البدنية(*)، فقد كتب سيزوفسكي في كتابه **الرب أبونا**:

«يوجد رجلان عظيمان ستضمهم الإنسانية إلى قديسيها بصرف النظر عن أخطائهما هما سان سيمون وفورييه اللذان هما رائدا الإصلاح العظيم»[٢٣].

وكان سيزكوفسكي يتوق إلى إرجاع الرب إلى المحايثة، ففي عمله الرئيس **الله أبونا** جزم بأنّ إعادة إدماج الإنسانية هي في آن خلق التناسق في حياة الرب ذاته، ومع الحقبة الثالثة التي هي حقبة رب البشرية يتمّ تحقق وعد اتحاد الله بالإنسانية:

«وهكذا فنحن نقول هنا إننا لا نقدم شكلاً سياسياً جديداً ولا دستوراً طري الصوغ (...) بل كل التمام بالنسبة إلى كل العلاقات السياسية التي تسمو إلى الوحدة المتناغمة (...) للاشتراك في الروح القدس ومملكة الرب»[٢٤].

إن الأمم تبقى عاجزةً عن تحقيق فكرة السلم الدائمة ما ظلت غير

(*) من اليسير أن نبيّن أن كل هذه المحاولات ليست إلا مساعي لسرقة ثورة الإسلام المتمثّلة في جعل التاريخ الإنساني مسعى فعلياً لتحقيق قيم الدين التي هي عينها قيم العقل الراشد المدرك لحدوده. لكن ذلك لو أقدمنا عليه لاعتبره كثير من السطحيين مجرد رد فعل من جنس بيان فضل العرب على الغرب. لذلك فنحن نكتفي بالمقارنة العلمية الدقيقة في المجالات التي اخترناها للتعليق في الضميمة.

(٢٣) Ebd., Bd.III, s. 180; vgl. Walicki, 1970, s.9-88.

(٢٤) Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), s. 122.

مترابطة دينياً ولم تتكوّن من حيث هي إنسانية[٢٥]. ففي حقبة الروح القدس تنشأ كنيسة كونية للبشرية وبفضلها تتكوّن الإنسانيّة العضوية التي لا تعني إلغاء الشعوب بل ولادتها الجديدة في الروح وهي وحدة التنوع. وقد كتب سيزكوفسكي في كتابه **الرب أبونا** «إن احترام كل أمة واستقلال الشعوب وكذلك حقوق كل إنسان وكذلك الحرية الفردية هي شرط اتحاد الإنسانية»[٢٦].

وقد اختار سيزكوفسكي صف الرؤية الليبرالية للاقتصاد في نظرته إلى مملكة الرب في الأرض الرؤية التي ينبغي أن تستند إلى الملكية الخاصة والضمانات العامة. ومن ثَمّ فهو قد كان شديد البعد عن النزعة اليتوبية وهو يقبل بـ «انجازات الحضارة»، وقد استثنى في رؤيته للتناغم الاجتماعي المستقبلي معركة المصالح. وهو قد وضع الإنسانية في منزلة الذات الواعية والفاعلة للتاريخ في رؤيته التي طوّرها في كتابه **الرب أبونا** في مركز رؤيته لليبرالية الاجتماعية كما تعمل في مجتمع صناعي تمّ إصلاحه. وكان يدافع بصورة حاسمة ضد الثورة واختار صف التقدّم الرأسمالي، وهكذا فهو يعتقد أن تطوّر المجتمع سيؤدّي بالتدريج على طريق الإصلاح المتدرج في الغاية إلى مملكة الرب على الأرض[٢٧]. وفي وصفه للتاريخ نجد المنظور التاريخي (الدنيوي) ممزوجاً دائماً بالمنظور الأخروي. وهو من علامات النزعة الألفية التي هي من ناحية أولى أخروية الفهم للتاريخ، ومن ناحية ثانية نوع خاص من علمنة النظرة الأخروية أعني أنّها تتمثّل في وضع الأمور الأخيرة في ماوراء هذا العالم. يمكن أن يعتبر كتاب العمر لسيزكوفسكي **الرب أبونا** «تنسيقاً فلسفياً فريد نوعه للتبشيرية البولونية»[٢٨].

ماسياج بوتيبا

(ص ٣٨٣).

---

(٢٥) Ebd., s. 69.

(٢٦) Ebd., s. 118.

(٢٧) Waliki, 1973, s. 74.

(٢٨) Ebd., s. 85

٦ ـ التلقّي الباكر لكنط وهيغل في فنلندا[٢٩]

إن تلقّي المثالية الألمانية في فنلندا اقتصرت ـ جوهرياً ـ على تلقّي كنط وهيغل، ويخص ذلك المرحلة الأهم والأقدم من التلقي التي تشمل تقريباً الفترة الممتدة بين ١٧٩٥ و١٨٦٥. والرومانسية التي كانت حوالى بداية القرن التاسع عشر ذات أهمية كبيرة والهيغلية المرتبطة بها لم ينالا إلا القليل من الحظوة في فنلندا.

وفي الزمن الذي كان فيها التأثير في مستواه الأكثر كثافةً كانت السويدية هي اللغة التي تستعملها النخبة المتعلّمة في الطبقات العليا. ومن ثَمّ فهي قد كانت كذلك لغة الفلسفة. وبالرغم من ضم فنلندا إلى روسيا فإن اللغة السويدية بقيت لمدةٍ طويلة لغة الجامعة. ولم يتمّ التعبير عن نزعة قومية فنلندية ومعها المطالبة بثقافة سامية باللغة الفنلندية إلا خلال فترة التلقي الباكر للمثالية الألمانية.

إن التلقّي الباكر وثيق الصلة بالمسألة القومية الفنلندية مع المطالبة بالهوية اللغوية والقومية. ولهذا الأمر صلة خاصة بأول معارض كبير لكنط أعني هنريك غبريال بورتهان الذي كان بوصفه أول من أدخل كتابة التاريخ النقدية التنويرية في فنلندا وله صلة كذلك بذروة الهيغلية الفنلندية أعني يوهان فيلهلم سنالمان الذي كثيراً ما يعتبر فيلسوف فنلندا القومي.

تُعدّ الفترة الممتدة بين ١٧٩٠ وعقد الستينيات من القرن التاسع عشر ذات أهمية كبرى في التاريخ القومي لفنلندا. ففي سنة ١٨٠٩ أصبح البلد الذي كان إلى ذلك الحين جزءاً لا يتجزّأ من المملكة السويدية إمارةً كبرى روسية، لذلك فسنة ١٨٠٩ غالباً ما توصف بكونها بداية التاريخ الخاص بفنلندا[٣٠]، والعلّة في ذلك هي استقلال الدولة الذي نالته فنلندا تحت السيادة الروسية، ونظرياً، كان من المفروض أن يمارس المجلس الوطني السلطة العليا في الإمارة الكبرى لكنّ في الممارسة كان

---

(٢٩) Dieser Abschnitt wurde gemeinsam mit Vesa Oittinen verfasst; der Teil zur finnisschen Kant-Rezeption basiert auf seinen Forschungen. Die Asuführungen zur Hegel-Rezeption stützten sich weithin auf Forschungen Juha Mnninens.

(٣٠) Ylikangas, 1986, s. 110.

الاستقلال يعمل بصورة سيئة، فخلال السنوات ١٨٠٩ ـ ١٨٦٣ لم يدع المجلس الوطني للاجتماع ولا مرة واحدة، وصاحب السلطة الحقيقي كانت المسؤولية الإدارية السامية («=المندوبية السامية») التي تدين بالولاء للقيصر الروسي[٣١]، كما حصلت تغييرات في وضعية الجامعة، فالجامعة الفنلندية الوحيدة ـ الأكاديمية الملكية ـ كان موقعها منذ ١٦٤٠ في توركو المدينة الأهم في فنلندا خلال الحقبة السويدية. وبعد صعود هلسنكي إلى منزلة العاصمة لإمارة فنلندا الكبيرة سنة ١٨١٢ وبعد احتراق مدينة توركو سنة ١٨٢٧ نقل ما كان حينئذٍ الأكاديمية الملكية لتوركو إلى هلسنكي سنة ١٨٢٨.

وكنط كما هيغل كلاهما تمّ تلقّيه في فنلندا باكراً بصورة جديرة بالملاحظة. ويمكن أن نميّز الحقبة الواصلة بين تسعينيات القرن الثامن عشر وسنة ١٨١٥ تقريباً بعصر التأثير الكنطي. وقد وجدت في المقام الأول معارضة شديدة ضدّ فلسفة كنط التي عرفت في السويد بدايةً من ثمانينيات القرن الثامن عشر. لكن هذه المعارضة لم تدم طويلاً.

لا يمكن أن نحدّد نقطة انطلاق المرحلة الثانية من التلقي عصر الهيغلية في فنلندا تحديداً لا لبس فيه[٣٢]. فبالرغم من أن فكر هيغل كان يُدَرّس منذ عقد العشرينيّات من القرن التاسع عشر في توركو، فإن الهيغلية لم تبدأ بالازدهار إلا في هلسنكي. فحوالى سنة ١٨٤٠ أصبحت الفلسفة في فنلندا هيغلية مباشرة وبصورة بينة بنفسها، إلا أنه مباشرة وبعد فترة قصيرة من بلوغ الذروة بدأت الهيغلية في خمسينيات القرن التاسع عشر في فقدان الثقل الذي كان لها لتترك مكانها للتأثير الإنكليزي.

٦ ـ ١ تلقي كنط الباكر في فنلندا

كانت جامعة أبسالا معمل التربية التقليدي لتكوين النخبة الفنلندية إلى جانب توركو. ومنذ بداية عقد التسعينيات من القرن الثامن عشر تُلقّي كنط في أبسالا. وكانت الوجوه الرئيسة للكنطية الباكرة هناك هم دانيال

(٣١) Ebd., s. 105f.

(٣٢) Manninen, 1979; 1983.

بوتيوس الذي ألقى دروساً حول كنط منذ ١٧٨٨ وبنيامين هويزر الذي كان بعد منذ بدايات العقد التاسع من القرن الثامن عشر منتسباً إلى الفلسفة المتعالية ما بعد الكنطية أعني فلسفة فيشته وخاصةً فلسفة شلنغ(٣٣). وكانت كنطية أبسالا متّهمة في أعين السلطة السياسية إذ قد اعتبرت في منزلة النزعة اليعقوبية. وقد آلت ميول هويغر الكنطية إلى تحطيم مهنته الأكاديمية.

وفي زمن التأثير الكنطي في أبسالا كان هنريك غبريال بورتهان أستاذ الخطابة (أستاذ البلاغة والشعر) أحد الشخصيات القائدة في أكاديمية (مدينة) توروك. وقد كان له تأثير ذو سلطان على ثقافة عصره بحيث اعتبرت هذه الفترة «عهد بورتهان». وبالرغم من رتبته كأستاذ كان بورتهار مؤرّخاً كتب من بين ما كتب دراسات حول الشعر الشعبي للفنلنديين القدامى. ولم يكن بورتهان الذي نقد فلسفة كنط بنوع فكره فيلسوفاً. وكانت أراؤه الفلسفية تابعة حينئذٍ للتنوير السويدي الذي كان متجهاً وجهة جون لوك(٣٤).

كان بورتهان جيد التكوين بخصوص أحداث أبسالا، ففي رسالة بتاريخ ٩ أيار/ مايو ١٧٩٦ كتب إلى نيل رونشتاين في ستوكهولم:

«اسمع أنه يقال في أبسالا إن الشباب يشغب عليه بالخصومات الكنطية (ص ٣٨٤). والمعلوم أني لا أملك لا فائض الوقت ولا المتعة لكي آخذ مأخذ الجد التعرّف إلى مثل هذه الأسرار التي جعل أصحابها الولوج إلى فهمها إلى هذا الحد صعباً ومخيفاً، بحيث لا أستطيع أن أقوم هذه الفرقة بمعرفة تامة لأقول بثقة تامة إن الشباب يمكن أن يشغب عليه بها (. . .) أما ما أنا واثق منه تقريباً فهو أنها (الكنطية) لن تكون بعد حوالى خمسين سنة (. . .) معبودة كالحال اليوم مع نزعة فولف. ذلك أن ما يتحرف عن الحس المشترك مهما كان لطيفاً ومحلّى لا يمكن أن يدوم طويلاً في أي مكان»(٣٥).

---

(٣٣) Oittinen, 1999, s. 45.

(٣٤) Oittinen,1996 a, s. 18.

(٣٥) Zitiert nach der Übersetzung von Oittinen, Ebd., s. 22.

وبعد سنتين نشر بورتهان سنة ١٧٩٨ ثلاث رسائل ضد كنط:

Animadversiones nonnullae de obscuritate orationis

Cogitationes nonnullae de dominiõ

Cogintationes quaedam de philosophia populari complexa

ويتبين من العناوين بعد أن هدف بورتهان ليس أبداً نقداً نسقياً لكنط. ففي كتاب **دو دومينيو** يهاجم برتهان محاولة فيشته تأسيس حقّ الملكية باستنتاجه انطلاقاً من الأنا الخالص في كتابه **المساهمات في بيان جدارة حكم العموم حول محاولة الثورة الفرنسية**. وقد قابل بورتهان مسار فكر فيشته الذي يعتبره كنطياً كذلك بموقف لوك الذي أرجع حقّ الملكية إلى العمل. أما الرسالتان الأخريان فهما بالتدقيق تتعلّقان برسالة الفلسفة، ففي **دو أوبسكوريتاتي أوراسيونيس** ينقد بورتهان كنط وتلامذته بخصوص الطابع الغامض للغتهم. فالكلام الغامض للكنطيين يقابله بورتهان في (دي فيلوسوفيا بوبيلاري كومبلاكسا) بالفلسفة الشعبية: فهذه الفلسفة حسب رأيه لها فضل الوضوح في كيفية عرضها للأمور كيفية تمكّن من نشر **نور العلم**، فحسب بورتهان ينبغي أن نجعل الفلسفة مستجيبةً لحاجات الشعب(٣٦).

إن نظرة بورتهان للفلسفة ونقده لكنط يتبعان بوضوح منوال الفلسفة الألمانية الشعبية التي كان لبورتهان صلةً بها قابلة للإثبات(٣٧). فكما هو الشأن بالنسبة إلى الفلسفة الشعبية فإن مهمة التنوير هي تربية الشعب وتحريره من المعتقدات الخرافية والجهل(٣٨). وعنده أن كنط بدلاً من الدفاع عن العقل ضد الظلامية ـ بصورة لا تقبل الملاءمة مع أهداف التنوير ـ هاجم العقل نفسه(٣٩)، وفي ذلك قدّم بورتهان مادةً فنلندية خاصةً ضد الكنطية(٤٠). فعنده أن فنلندا بلد كبير لكنّها (ذات) إمكانات غير مستغلة إنها «كندا أوروبية». وحتى نجعلها مزدهرة فإنّه لا بد حسب

---

(٣٦) Oittinen 1999, s. 48-56.

(٣٧) Vgl., z. B. Oittinen 1996 a, s.24f.

(٣٨) Ebd., s. 56.

(٣٩) Ebd.

(٤٠) Ebd., s. 57.

نظرته من أن نفضل تحقيق برنامج التنوير[٤١]. وبخصوص هذا الهدف يبدو كنط حسب بورتهان مشوِّشاً على السعي إليه.

إن نقد بورتهان لكنط دافعه هو بالأولى دافع سياسي بدلاً من أن يكون فلسفياً، لكن ذلك لا يخصّ غبريال إسرائيل هرتمن (١٧٧٤ ـ ١٨٠٩) معارض كنط الآخر المتقدّم على بورتهان، فغالباً ما يشار إلى هرتمن باعتباره الفيلسوف الفنلندي الأول القائم بالذات، وفي حين كان بورتهان لم يبذل إلا القليل من الجهد في علاج فلسفة كنط يعتبر هرتمن عمله في نسقه الذاتي حصيلة نقد العقل الكنطي ـ وإن بصورة انتخابية لا غير[٤٢]. فعنده أن الكنطية ينبغي أن يتمّ تخطّيها بسلاحها الذاتي لها[٤٣]. لكن بورتهان وهرتمن يشتركان في العجز عن التمييز بالصورة المناسبة بين الفلسفة الكنطية وفلسفة فيشته، ومن هنا جاء تأويلهما لفلسفة كنط باعتبارها مثاليةً ذاتويةً خالصةً تنفي واقعية العالم الخارجي. فالهدف الرئيس من العمل الفلسفي الذي كتبه هرتمن سنتي ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨ نظرية المعرفة (كونستكابسليرا) هو أن يحمي واقعية فلسفة التنوير مع التقدير المتزامن تحول كنط الكوبرنيكي[٤٤].

إن علاقة الترابط بين (فكر) هرتمن والمناقشة الفلسفية الألمانية الموالية للكنطية بينة[٤٥]، إنها تكمن في التماثل البين بين فعل الوعي (مدفيتاندي) الذي هو عند هرتمن أقصى مبدأ الوعي الأقصى و«مبدأ الوعي» مبدأ بسيط الفلسفة لراينهولد، وسواء فعل الوعي (هرتمن) أو كذلك مبدأ الوعي (راينهولد) تتألّف أجزاء ثلاثة هي: التصوّر الواصل انطلاقاً من الذات والموضوع ثمّ الذات والموضوع. وبذلك يجادل هرتمن ضدّ محاولة «شاب فيشته وصديق شلنغ»[٤٦] بنيامين هويغر بناء الأنا، كما سعى إلى ذلك في كتابه الرئيس مصنف **لعلاج البناء**

(٤١) Ebd.
(٤٢) Oittinen, 1996b, s. 19.
(٤٣) Oittinen, 1979, s. 104.
(٤٤) Ebd.
(٤٥) Vgl. Oittinen 1979; 1996 a; 1996 b; 1999.
(٤٦) Oittinen, 1996 a, s. 12.

الفلسفي (باللغة السويدية سنة ١٧٩٩ وباللسان الألماني ١٨٠١).

بالرغم من مقاومة بورتهان القوية لم يمر زمن طويل حتى أمكن للكنطية أن تنبسط في فنلندا، بل إن الأعمال الأولى التي لصالح الكنطية نشرها أحب تلامذة بورتهان له أعني الشاعر فرنزن ميكائيل فرنزن سنة ١٧٩٨، ففرنزن الذي أصبح أستاذ الأدب في توركو، واصل دراسته في أبسالا عملاً بنصيحة بورتهان[٤٧]، وهناك تعرف إلى أهم الكنطيين (مثل) هويغر وبويتيوس وتحمّس للفلسفة الجديدة[٤٨]، لكن كنطية فرنزن كانت ضعيفة القدرة على المقاومة. ومنذ ١٨٠٣ كان فرنزن قد نشر في مجلة **توركو أبو تيدنينج** قصيدةً بعنوان (تفيفلارن = الشكاك) تفصى فيها من الكنطية[٤٩]، وفي تفيفلارن تصور آراء الكنطيين (ص ٣٨٥) بشكل يذكر بأسلوب بورتهان وهرتمن: «فالأرض والسماء كل ما هو جميل ليست إلا أحلام النفس وألعابها»[٥٠]. ويبدو أنه قد وجدت شائعات حول معركة الإلحاد شارك فيها فيشته الصدمة التي سببت ابتعاد فرنزن عن الفلسفة النقدية[٥١]. ولعله كان ذا دلالة أن يكون بروتهان قد كتب رسالةً سنة ١٨٠١ حول جريمة الإلحاد (دي كريميني آتييسمي) وفيها كان له بوضوح موقف سلبي وقفه إزاء المعركة الألمانية[٥٢].

إن أول كنطي حقيقي في فنلندا هو أندرياس يوهان لاغوس (١٧٧٥ ـ ١٨٣١) الذي كان في البداية مساعداً في الأدب اليوناني بجامعة توركو، وفي سنة ١٨٠٤ نجح لاغوس ضد منافسه هرتمن فأصبح أستاذ الفلسفة النظرية، وقد سبق أن دافع في رسالة ترشحه[٥٣] عن الفلسفة النقدية ضد مثالية فيشته وشلنغ، وبالمقابل مع قراء كنط السابقين أدرك لاغوس الفرق بين فيشته وكنط، وقد أكّد ضد فيشته وهويغر الفصل بالمعنى الكنطي بين

---

(٤٧) Ebd., s. 61.

(٤٨) Ebd.

(٤٩) Ebd. s. 61.

(٥٠) Ebd.

(٥١) Ebd., s. 62f.

(٥٢) Ebd.

(٥٣) A. J. Lagus, *Immanuel Kantis de tempore doctrina* (1804).

الشكل والمضمون، فالمعرفة تتكوّن حسب لاغوس من مادة تصدر دائماً عن الحاسية غير المضمونة وشكل ثابت أصله في الذات، ولما أصبح أستاذ لاهوت سنة ١٨٢٤ طبّق فلسفة كنط التي كانت حينئذٍ قد بُرئت من الإلحاد في اللاهوت، وكان لاغوس يعلم فلسفة كنط علماً ملحوظاً، لكنه لم يكن بذاته فيلسوفاً. والأمر الذي كان ممثلاً له خاصةً هو مقارنته بين فلسفة كنط والسلط العلمية اليونانية على سبيل المثال محاولته التقريب بين فلسفة كنط الخلقية وفلسفة الرواق(٥٤).

وإلى جانب فرنزن ولاغوس يوجد فلاسفة آخرون متأثرون بكنط في مدينة توركو. والجدير منهم بالذكر على سبيل المثال ي. ف. توديروس الذي ترجم سنة ١٨٠٦ منطق كيزوفاتر إلى اللغة السويدية وغبريال بالاندر الذي كان منذ ١٨١٤ أستاذ الفلسفة النظرية وقدم طيلة سنة كاملة دروساً حول فلسفة كنط ويوهان هنريك أفيلان أستاذ التاريخ منذ ١٨١٢، فأفيلان كان قد نشر سنة ١٨٠٢ **رسالة حول الجميل** استند فيها إلى كتاب كنط **نقد ملكة الحكم**. وبصورة خارقة لعادة أفيلان فإنه لم يقتصر على كنط، بل أخذ علماً لاحقاً كذلك (من) الأنساق الألمانية، وفي ما عدا ذلك ظلّ تلقّي المثالية المتعالية الموالية للكنطية في فنلندا هامشياً وكانت الفترة الممتدة بين ١٨١٥ و١٨٢٥ فترةً انتقاليةً من دون تيارات فلسفية واضحة كالحال في التغيّرات الاجتماعية(٥٥).

٦ ـ ٢ ازدهار الهيغلية في فنلندا

كتب يوهان فيلهلم سنالمان حول وضعية الفلسفة في فنلندا في تصدير عمله الرئيس الناطق بالألمانية **محاولة في تطوير تأملي لفكرة الشخصية**:

«تزدهر في هذا الوقت الرومانسية والشلنغية في السويد مع ما يسمى بالمدرسة التاريخية. لكن انفصال فنلندا أضعف تأثير الشلنغية بحيث صارت الرومانسية بالنسبة إلى السويد ثورةً أدبيةً مهمة، لكنها لم تُظهر

(٥٤) Oittinen 1999, s. 64-73.

(٥٥) Oittinen, 1996 b, s. 21.

في فنلندا إلا قليلاً من الفاعلية، وهكذا فقد حصل أن الفلسفة في السويد لم تتجاوز فلسفة شلنغ، وصار التأمل الهيغلي في فنلندا منذ السنتين ١٨٢٤ و١٨٢٥ مسيطراً على الجامعة، وهذا التقدّم يدين به البلد خاصةً لأستاذ الفلسفة الحالي يوهان يعقوب تنغستروم، وبفضل جهوده وصل الأمر إلى أن صار كل من سيكون موظفاً عليه أن يتعلّم حصراً فلسفة القانون الهيغلية لإعداد امتحانه العادي في القانون الطبيعي وفي الأخلاق والقانون العام وعلى كل دكاترة الفلسفة أن يدرسوا على الأقل جزءاً من نسق هيغل بكل تفاصيله، وبالإضافة إلى الأستاذ الذي سميناه الذي يقدم عادة كل سنة دروساً جديرة بالاعتبار حول المنطق الهيغلي وعلم النفس وفلسفة القانون يقدّم دراسة فلسفية عميقة في كلية اللاهوت الأستاذان ماتياس زندفال وأكسال أدولف لاورال (. . .)»[٥٦].

إن وصف سنالمان لوضعية الفلسفة في فنلندا خلال عقد الأربعينيات من القرن التاسع عشر لم يكن وصفاً مبالغاً فيه، بتأثير من يوهان يعقوب تنغسترومس - الذي كان أستاذ الفلسفة النظرية منذ ١٨٢٨ والأستاذ الوحيد في البلد كله منذ ١٨٣٠ - كانت تقريباً كل الرسائل في الفلسفة لعقد كامل هيغلية المنحى بزيادة أو بنقصان، وحتى عندما يؤكّد سنالمان أهمية معلمه تنغستروم فإنه لم يكن الوحيد الذي درّس هيغل في عشرينيات القرن التاسع عشر في فنلندا[٥٧].

ظهر اسم هيغل لأول مرة في علاقة مع غبريال بالاندر الذي قدّم دروساً حول كنط خلال السنوات ١٨١٦ - ١٨١٩. وقد ذكر تلميذه في الدكتوراه إسرائيل هواسر أنه ناقش في صائفة ١٨١٩ مع بالاندر منطق هيغل. وأولى الكتابات الفلسفية التي أشارت إلى هيغل صدرت عن يوهان ماتياس سندفال أحد تلاميذ بالاندر. وكانت رسالة سندفال **دو يوريديكوم أناليتيكوروك آت سنتتيتكوروم ديسكريميناآي** سنة ١٨٢٢ التي حاول بواسطتها الحصول على كرسي الأستاذ المتوفى بالاندر كانت تبدأ بشاهد من هيغل. وفي سنة ١٨٢٣ (ص ٣٨٦) أخبر سندفال أنه يريد الشروع في

---

(٥٦) Snellman, SA II, s. 197f.

(٥٧) Vgl. Manninen, 1979; 1983.

تقديم سلسلة من الدروس حول المنطق حسب (نظرة) هيغل.كما إن أستاذ التاريخ ي. هـ. أفيلان المشار إليه أعلاه قد كان عليه في سلسلة الرسائل (حول) المذهب القائل بالحرية المطلقة الإحالة إلى هيغل ونقد مع هيغل كنط من بين آخرين غيره(٥٨).

ويقدّم لنا بعض المعلومات حول تلقّي هيغل الباكر وصف إيمانويل إلمونيس أحد أساتذة الطب وصفه للقائه بهيغل في برلين سنة ١٨٢٩، وحسب قول إلمونيس فإن هيغل قد ظهر له بقلنسوته وقميص نوم من الجلد لكأنه حارس عمارة (بواب)، وتبعاً لمعرفته بوضع الفلسفة في فنلندا علّق الفيلسوف المتأثر (بحضوره إليه) إلى حد الانبهار قائلاً ببساطة «لا شك في أنه توجد دروس تلقى حسب نسق فكري في أبو (يعني توركو)»(٥٩).

وبالرغم من أن تنغستروم قد يكون قرأ بعد هيغل في توركو، إلا أنه لم يبدأ الانشغال به بجدية إلا في هلسنكي(٦٠)، وقد تمّت الإشارة في جديد البحث إلى أهمية دروسه المصطبغة اصطباغاً كلياً بالهيغلية دروسه حول نظرية الدولة في السنة الأكاديمية ١٨٣٠ ـ ١٨٣١(٦١). وفي الوقت نفسه عمل معه ج.ف. أمينوف وأكسال أدولف لورال على فلسفه هيغل(٦٢). وقد ألّف تنغستروم سنة ١٨١٧ فيتوركو مقالاً بعنوان «في بعض المعوقات للأدب والثقافة في فنلندا» في مجلة **الرومانسية التوركوية** التي لم تعش طويلاً، والإجراءات العملية التي طلبت لا تختلف كثيراً عما كان بورتهان قد سبق إلى طلبه. (وتوجد خلفية مهمة لنزعة تنغستروم القومية هي تأثير أحد أقربائه المباشرين هو القسيس يعقوب تنغستروم الذي هو صديق وتلميذ وشريك في العمل مع بورتهان). وقد كان الموقف الفلسفي من العلم جديداً والثقافة والدولة وهو موقف بين الاختلاف مع موقف الفكر الرومانسي وكذلك موقف الفكر التنويري، وحتى وإن كان موقف تنغستروم ليس ناضجاً، فإن هذا النص يعلن عن خاصية مميزة له تميزها

---

(٥٨) Manninen, 1983, s. 1983, s. 132ff.

(٥٩) Heinricus, 1912. s. 113.

(٦٠) Manninen, 1983, s. 136.

(٦١) Manninen, 2003.

(٦٢) Ebd., s. 144.

لسنالمان: الترابط بين الهيغلية والقومية(٦٣)، ولأول مرة، تمّ الشرح النظري للفرق في هذه الرسالة بين الشعبين الفنلندي والسويدي بعد انفصال فنلندا عن السويد(٦٤).

ومع دروسه حول هيغل شرع تنغستروم إلى سنة ١٨٣٢ في قراءة أقسام مختلفة من نسق هيغل: **الموسوعة وفلسفة القانون والمنطق**(٦٥)، وفي الحقيقة فإن تنغستروم لم يكن فيلسوفاً مبدعاً(٦٦). كما إن دوره باعتباره من شخصيات الحياة الثقافية يكمن في بقائه في الخلفية ودعم التيارات الجديدة باعتباره وجهاً رئيساً للنزعة الراديكالية، كما إنه قد كان له حينئذٍ تأثير كبير على الحياة الثقافية، وعندما تقاعد تنغستروم سنة ١٨٤٧ لم يتمّ اعتبار سنالمان خلفاً له لأسباب سياسية، فورث الوظيفة ج. ف. أمينوف. إلا أن الهيغلية لم تهمش لأنّه لا توجد في فنلندا إلا الفلسفة الهيغلية(٦٧).

وعندما كان يوهان فيلهلم سنالمان يدرس الهيغلية كانت هذه قد أصبحت مسيطرة في فنلندا، وكان العلم القاعدي يعلم على النهج الهيغلي(٦٨). وقد سبق له قبل أعماله الفلسفية الرئيسة التي صدرت سنتي ١٨٤١ و١٨٤٢ أن كتب مصنفات بسيطة حول فلسفة هيغل وألقى دروسا حولها، وبالرغم من أن سنالمان كان يسعى في شبابه إلى المهنة الجامعية فإنه من الخطأ وصفه بكونه فيلسوفاً أكاديمياً، فبسبب صراعات مبدئيةً مع الإدارة الجامعية والهيئة الدينية قطعت مهنة سنالمان الأكاديمية لعدة سنوات(٦٩). وقبل أن يسمى أخيراً أستاذاً عمل من بين الأعمال التي قام بها عميد مدرسة وأسس مجلة **سايما** التي كانت تشجع تحسين منزلة اللغة الفنلندية، وبالرغم من القطائع الطويلة لمهنته الجامعية فإن مفهوم نسق سنالمان ظلّ ثابتاً في الجملة.

---

(٦٣) Pulkkinen, 1989, s. 52.

(٦٤) Manninen, 1983, s. 125ff.

(٦٥) Ebd., s. 138.

(٦٦) Ebd., s. 146.

(٦٧) Ebd., s. 140-143.

(٦٨) Pulkkinen, 1989, S. 5.

(٦٩) Ebd., s. 51.

كان كتابه الذي صدر في توبنغن سنة ١٨٤١ **محاولة لتطوير تأملي لفكرة الشخصية** بنحو ما موقفاً متأخراً من معركة الفلسفة الدينية التي اندلعت في المدرسة الهيغلية بعد موت هيغل. ويتمثّل المشكل الرئيس في النقاش المتصل بتأويل الدين المطلق في دور الذاتية على مستوى الدرجة الأخيرة من الوعي الديني[٧٠]، فبين اليمين الهيغلي الذي يدافع عن عقيدة الرب المتعالي وخلود النفس والمسيح التاريخي باعتباره الوحدة الجوهرية الوحيدة بين الله والإنسان واليسار الهيغلي الذي ينازع في هذه العقائد كان موقف سنالمان يتّصف بالانتساب إلى موقف كارل لودفيغ ميشليه باعتباره يمثل يسار الوسط بين الموقفين[٧١]. وما كان يميزه هو التشديد على المنطق والتوق إلى احترام مبدأ الاستنتاج المحايث بكامل الدقة إلى أقصى حدود الإمكان[٧٢]، إلا أن سنالمان يختلف عن كلا الموقفين اللذين وليا هيغل، فحسب كارل فريدريش غوشل تبلغ النفس البشرية إلى تحدّدها الأسمى في توحد واع مع الروح المطلق، وفي هذه الوحدة ترى النفس بوصفها شخصية. وقد تعلّق نقد سنالمان لهذا الموقف في التشديد على الاتصال أو ديمومة النفس التي لها عند غوشل وظيفة حماية خلود النفس البشرية، لكن سنالمان يقبل بوضوح (ص ٣٨٧) مفهوماً لخلود النفس يناسب الحس المشترك ويتجاهل من ثَمّ مقتضيات المنهج التأملي الذي يقضي بمفهوم ينطلق من تطور محايث لمبدأ منطقي صارم، وبالمقابل مع ذلك أثار أهمّية تجاوز مرحلة الروح المتناهي واللامتناهي، وعنده أنه لا يمكن التعالي على التناهي وكذلك على خلود النفس إلا بالفكر الكلي والموضوعي[٧٣].

كان قصد سنالمان من فكرة الشخصية أن يصوغ بدقة مفهوم الشخصية ومن ثَمّ كذلك العلاقة بين الإلهي والإنساني[٧٤]، وحسب نظرته فإن مفهوم الشخصية يكوّن ـ علماً بأن الوعي بالذات باعتباره العلم

---

(٧٠) Manninen, 1980, s. 5.

(٧١) Manninen, 1981, s. 12.

(٧٢) Vgl. Manninen, 1980, Oittinen, 2004.

(٧٣) Oittinen, 2004, s. 15-22.

(٧٤) Ebd., s. 11.

المطلق الذي يكون فيه الذات والموضوع الشيء نفسه ـ المركز المنطقي للفلسفة الهيغلية(٧٥). فموضوعة التماهي بين الله والإنسان ومن ثَمّ النفي المرتبط به لتعالي الرب، قرّبا سنالمان إلى المواقف القائلة بوحدة الوجود عند جماعة اليسار الهيغلي من جنس لودفيغ فيورباخ وداوود فريدريش شتراوس الذي ينقده كذلك بوضوح. فعنده أن شتراوس قد ماهى بين الرب والشخصية الكلية مع الإنسانية بكليتها، بحيث إن الشخصية الكلية موجودة عنده في وعي كل فرد إنساني(٧٦). لكن سنالمان يرى ذلك غير كافٍ إذ هو يطلب تماهياً بين الشخصية الفردية والشخصية الكلية اللتين ليستا إلا وجهين مختلفين من الشخصية(٧٧). وكان يؤكد أن العملية في مفهوم الشخصية الحقيقي ينبغي أن يكون لها وجهتان(٧٨). فالمتناهي عنده ليس مقصوراً على نفي اللامتناهي بل هو كذلك وضع للذات صادر عن المتناهي(٧٩). أما فيورباخ فإنه قد عاد إلى الفهم المنطقي الكنطي ما دام قد اعتبر الرب دالاً على مفهوم جنس البشرية والعلاقة بين الرب والشخصية الإنسانية لا يمكن أن تتطوّر تأملياً(٨٠).

وبالرغم من التوق إلى قراءة هيغل قراءة حرفية فإن سنالمان قد تجاوز هيغل بمفهوم الشخصية، وأحد الفروق بينه وبين هيغل يمثله تشديده على أحاسيس الفرد وفكره. وقد آل به ذلك إلى تأويل قضية التماهي الهيغلية تأويلاً يجعلها طلباً خلقياً للأفراد لإدراك أنهم يمثّلون حضور روح العالم. فالعلم المطلق حسب سنالمان هو الطلب الخلقي لكيفية ذات حضور صارم. إنه يخصّ كل إنسان عاقل في كل زمان بحيث يدرك الإنسان ذاته باعتباره مطلقاً وخالداً، وما يجعل سنالمان طريفاً من وجه فيه بالأولى نظر هو مماهاته بين الروح الجوهري وروح الشعب. وبالرغم من كلامه على روح العالم فإن سنالمان يعترض بإلحاح على «النزعة

---

(٧٥) Ebd., s. 20.

(٧٦) Ebd., s. 25.

(٧٧) Ebd.

(٧٨) Ebd., s. 26.

(٧٩) Ebd.

(٨٠) Vgl. Oittinen, 2004.

العالمية الجوفاء»: فروح العالم لا تؤثر إلا في تاريخ الدول المختلفة[٨١].

والعمل الرئيس الثاني لسنالمان هو **نظرية الدولة** ظهر سنة ١٨٤٢ بستوكهولم، وكان القصد من الكتاب تقديم عرض شعبي لفلسفة المجتمع الهيغلية أعني فلسفة القانون، لكن سنالمان يختلف عن هيغل من عدة وجوه نقتصر هنا على الإشارة إلى بعض منها يتعلّق بتطوير سنالمان لفلسفة الدين، وإحدى الخصوصيات التي حصلت بعد في كتابه **فكرة الشخصية** هي التشديد على موقف الفرد، فعنده أن الذات الاجتماعية ينبغي أن يكون الشخص العامل وأن يكون عمله واعياً، وهو يؤول العادات الخلقية فيعتبرها الوعي الخلقي[٨٢]. ولمفهوم الدولة صلة وثيقة بمفهوم روح الشعب[٨٣]. وهو يعقل الدولة وكذلك روح الشعب بوصفهما كلاهما عملية جارية؛ فالدولة علمية مستقلة للتشريع حيث تضع أمة من الأمم قانونها، أما روح الشعب فهو الترابط المتغير والواعي للثقافة القومية، فالأمة عند سنالمان فاعلة بكليتها، وعنده أن شرط الحرية السياسية والمساواة هو أن يكون لكل فرد إمكانية أن يحصل على التكوين والتربية، والتربية والتعرف إلى الثقافة الماضية شرط بالنسبة إلى المشاركة المباشرة في سياسة الدولة. ويربط سنالمان هذه القناعات بمطلبه الجمهوري سعياً لتحسين منزلة اللغة الفنلندية[٨٤].

ويرى سنالمان أنه لا وجود لتربية إنسانية كلية، وهو يؤكّد الترابط بين الثقافة واللغة وترابط اللغة والفكر، والتربية الكونية تظهر دائماً في شكل قومي. والأمة عند سنالمان هي جوهرياً وحدة التربية، لكنه يرى كذلك إمكانية اضمحلال القومية اضمحلالها الذي يحصل عندما تبلغ الأمم السمو نفسه في مستوى التربية الكونية وبذلك تزول الفروق القومية[٨٥].

بلغت الهيغلية الفنلندية ذروتها مع سنالمان، وبعد بلوغها نقطتها

---

(٨١) Vgl. Mannien, 1980, s. 27-30.

(٨٢) Ebd., s. 27.

(٨٣) Pulkkinen, 1989, s. 17.

(٨٤) Manninen, 1981, s. 7; Mulkkinen, 1989, s. 7-19.

(٨٥) Ebd., s. 20ff.

الرفيعة ضعفت هذه السنة بسرعة، ففي السنوات ١٨٥٢ ـ ١٨٥٦ منع القيصر نيقولا الأول تدريس الفلسفة باعتبارها خطراً على المجتمع، وقد تمّ تلقّي أفكاراً جديدة في الجيل الجديد، أفكاراً ابتعدت عن نسق الفكر التأملي، ففي الفكر السياسي أصبحت الليبرالية منذ أربعينيات القرن التاسع عشر حاضرة[٨٦]. ولمّا ارتقى سنالمان إلى درجة الأستاذية في الفلسفة سنة ١٨٥٦ كان عصر الازدهار بالنسبة إلى المثالية الألمانية قد زال بعد من الحياة الأكاديمية[٨٧].

وبصرف النظر عن الزوال المتدرج من الحياة الأكاديمية لا يزال للهيغلية أهمية. فخلال الفترة الطويلة (ص ٣٨٨) التي ظلّت فيها الطبقات (المنازل الاجتماعية) غير مدعوة كان تأثير فلسفة القانون الهيغلية سنداً لتوق الحدّ من سلطة الحكام دستورياً. وذلك ما كان يرغب فيه سنالمان الذي تطابق نظرته في الدولة الرأي الهيغلي القائل إن على مهمة الملكية أن تكون «وضع النقطة الشكلية». ولما اجتمع مجلس الشعب أخيراً سنة ١٨٦٣ كان سنالمان بعد قد ترك وراءه مسار الأستاذية، وبذلك شغل وظيفة أحد أعضاء مجلس الشيوخ، وبرغبة من قيصر روسيا الاسكندر الثاني خطّط سنالمان خطاب العرض الذي وعد فيه القيصر بحكم فنلندا على أساس سلطة يحدّها الدستور[٨٨].

هنرييكا تافي

أدبيات للتوسع في البحث

حول بريطانيا العظمى

Ashton, Rosemary. *The German Idea: Four English Writers and the Reception of German Thought, 1800-1860.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1980.

---

(٨٦) Ebd., s. 111.

(٨٧) Pulkkinen 1989, s. 5.

(٨٨) Manninen, 1981, s. 11.

Boucher, David. (ed.). *The British Idealists*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1997. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Bradley, James. «Origins of Hegelianism in Britain, Parts I and II.» *Heythorp Journal*: vol. 39, 1979.

Budge, Gavin, W. J. Mander and Alan P. F. Sell (eds.). *The Dictionary of Nineteenth-Century British Philosophers*. Bristol: Thoemmes Continuum, 2002.

Micheli, Giuseppe. *The Early Reception of Kant's Thought in England, 1785-1805*. London: Routledge/Thoemmes Press, 1993.

Muirhead, John H. *The Platonic tradition in Anglo-Saxon Philosophy; Studies in the History of Idealism in England and America*. London; New York: Humanities Press, 1965. (Muirhead Library of Philosophy)

Passmore, John Arthur. *A Hundred Years of Philosophy*. London: Duckworth, 1957.

Smeed, John W. *German Influence on Thomas Carlyle (Green Prize Essay)*. Edinburgh: Carlyle Society, 1964.

Wellek, Reneì. *Kant in England 1793-1838*. London: Routledge/Thoemmes Press, 1993.

Yolton, John W., John Valdimir Price and John Stephens (eds.). *Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*. Bristol: Thoemmes Continuum, 1999. 2 vols.

حول إيرلندا

Duddy, Thomas (ed.). *Dictionnary of Irish Philosophers*. Bristol: Thoemmes Continuum, 2004.

Furlong, E. J. «Philosophie in Trinity College 1866.» *Hermathena: Dublin University Review*: no. 115, Summer 1973.

Luce, John V. *Trinity College Dublin: The First 400 Years*. Dublin, Ireland: Trinity College Dublin Press, 1992. (Trinity College Dublin Quatercentenary Series; no. 7.)

حول فرنسا

Azouvi, François et Dominique Bourel. *De Kà Paris: La Réception de Kant en France, 1788-1804*. Paris: Vrin, 1991.

Bourgeois, Bernard. *L'Idéalisme allemande: Alternatives et progrès*. Paris: Vrin, 2000. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Espagne, Michel «Die Rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich.» *Fichte-Studien*: vol. 2, 1990.

Huisman, Denis. *Histoire de la philosophie française*. Paris: Perrin, 2002. (Saint-Amand-Mortrond)

Radrizzani, Ives. «Die gegenwärtige Fichte-Forschung in Frankreich.» in: Erich Fuchs und Ives Radrizzani (eds.). *Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995*. Neuried: Ars Una, 1996.

Radrizzani, Ives (ed.). *Fichte et la France*. Paris: Beauchesne, 1997.

Salvadori, Roberto. *Hegel in Francia: Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*. Bari: De Donato, 1974

Vallois, Maximilien. La Formation de l'influence kantienne en France. Paris: Felix Alcan, 1924.

حول إيطاليا

Bausola, Adriano [et al.]. *Il Neoidealismo italiano*. a cura di Piero Di Giovanni. Roma: Laterza, 1988. (Biblioteca di cultura moderna; 956)

Cesa, Claudio. «Die Rezeption der Philosophie Fiches in Italien.» in: Erich Fuchs, Marco Ivaldo und Giovanni Moretto (eds.). *Der transzendentale Zugang zur Wirklichkeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman/Holzboog, 2001.

Ciliberto, Michele. *Croce e Gentile: Fra tradizione nazionale e filosofia europea*. Roma: Riuniti, 1993. (Accademia)

Di Giovanni, Piero. *Kant ed Hegel in Italia: Alle origini del*. Bari: Laterza, 1996.

Garin, Eugenio. *Storia della filosofia italiana*. Bari: Einaudi, 1966.

Guzzo, Augusto. Cinquant'anni di esperienza idealistica in Italia. Padova: Cedam, 1964.

Nunzio, Incardona. *Idealismo tedesco e neo-idealismo italiano*. Palermo: L'Epos, 1995.

Verra, Valerio. *La Filosofia dal '45 ad oggi*. Torino: ERI, 1976. (Saggi; 65)

حول إسبانيا

Abellan, Jose Luis. *Historia del pensamiento espanol: De Seneca a nuestros dias*. Madrid: Espasa, 1996.

Angel, Miguel [et al.]. (eds.). *Espay Alemania: Percepciones mutuas de cinco siglos de historia*. Madrid: Castellano, 2002.

Diìaz Diìaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofia Espanola*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto de Filosofia «Luis Vives,» Departamento de Filosofia Espanola, 1980-2003. 7 vols.

Dotti, Jorge Eugenio, Harald Holz und Hans Radermacher (eds.). *Kant in der Hispanidad*. Bern; New York: Lang, 1988.

Ferrater Mora, J. und Josep Maria Terricabras. *Diccionario de filosofia*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002.

HIvo. *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*. München; Basel: Reinhardt, 1967.

Lacasta Zabalza, Jose Ignacio. *Hegel en Espana: Un estudio sobre la mentalidad social del hegelismo hispanico*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

حول بولندا

Kuderowicz, Zbigniew. *Das philosophische ideengut pollens*. Bonn: Bouvier, 1988.

Potpa, Maciej und Wolfgang Schrader (eds.). *Reflexion und Tat: Begegnung zwischen der deutschen und polnischen Philosophie im XIX und XX Jahrhundert*. Frankfurt/M; Berlin; Bern: Perter Lang Publisher, 2002.

حول فنلندا

Manninen, J. «The Essence of Spirit: J. W. Snellman and the Post-Hegelian Debate.» *Ajatus*: vol. 38, 1980.

Oittinen, Vesa. *Der Akt Fundament des Bewu*βtseins?. Frankfurt/M; Berlin; Bern: Perter Lang Publisher, 1996. (Nordeuropäische Beiträge aus den Human- und Gesellschaftswissenschaften; Bd.; 9)

Oittinen, Vesa. «Ein nordischer Bewusstseiensphilosoph: «Reinholdianische» Themen bei G.I. Hartman.» in: Martin Bondeli und Wolfgang H. Schrader, eds., *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2003. (Fichte-Studien Supplementa; 16)

Oittinen, Vesa. «Spinosa atque exilis oratio»- Wie Kant in Finnland rzipiert wurde (1791-1810).» in: Carola Häntsch, ed., *Philosophieren im Ostseeraum: Beiträge des Nord- und osteuropäischen Forums für Philosophie Greifswald.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

الببلوغرافيا العامة

مصادر تاريخية فلسفي وأدبيات تخص المثالية الألمانية والرومانسيية الألمانية الباكرة وهلدرلن Philosophiegeschichtliche Quellen und Literatur zum Deutschen Idealismus, zurdeutschen Frühromantik und zu HölderlinAbellan, J. L., 1996, Historia del pensamiento es-panol, Madrid.

Ahlers, R. (Hrsg.), 2004, System and Context/Systernund Kontext. Early Romantic and Early IdealisticConstellations. Frühromantische und Frühideali- stische Konstellationen, LewistonlQueenstonlLampeter.

Ahlers, R., 2004, Reinhold and Hegeion Systematicy. The conception of Reinhold's system, seen in itsreliance upon and confrontation with Iacobi,-Fichte, Bardili and Schelling; and his influence onHegel. In: Ahlers (Hrsg.) 2004.

Allison, H.E., 1980, Kant's Critique ofSpinoza. In: R.Kennington (Hrsg.), The Philosophy of BaruchSpinoza, Washington.

Allison, H.E., 1990, Kant's Theory of Freedom. Cambridge.

Utmann, A., 1973, Moses Mendelssohn, A Biograph-ical Study; Alabama.

Ameriks, K. (Hrsg.), 2000, Cambridge Companionto German Idealism, Cambridge.

Ameriks, K., 2000, Kant and the Fate of Autonomy,Camhridge.

Arneriks, K., 2003, Interpreting Kant's «Critiques», Oxford.

Arneriks, K. P., 2004, Reinhold on Systematicy, Popu-larity, and the Historical Turn. In: Ahlers (Hrsg.) 2004.

Ameriks, K./D. Sturma (Hrsg.), 2004, Kants Ethik,Paderborn.

Armales de philosophie politique 4 (1962): La philo-sophie politique de Kant.

Angel, M. (Hrsg.), 2002, Espaüa y Alemania. Percep-tiones mutuas de ein co siglos de historia, Madrid.

Aristoteles, 1907, Historia animalium. Hrsg. v. L. Dittmeyer, Leipzig.

Aristoteles, 1907, De partibus animalium. Hrsg. v. L. Dittmeyer, Leipzig.

Aristoteles, 1913, De incessu animalium. Hrsg. v. W. [aeger, Leipzig.

Aristoteles, 1965, De generatione animalium. Hrsg. v. H. J. Drossaart Lulofs, Oxford.

Aristoteles, 1978, De motu animalium. Hrsg. v. M. Nussbaum, Princeton, N. J.

Arndt, A., 2000, Naturgesetze der menschlichen Bil-dung. Zum geschichtsphilosophischen Programmder Frühromantik bei Friedrich Schlegel. In: Deut-

sche Zschr. f. Philosophie, Jg. 48.

Artola, J. M., 1996, Religion y teologia en el origendel pensamiento filosofico de Fichte. In: o. Markt(Hrsg.), Elinicio del Idealismo aleman, Madrid.

Ashton, R., 1980, The German Idea: four Englishwriters and the reception of German Thought,1800-1860, Cambridge.

Asmuth, Ch., 1999, Das Begreifen des Unbegreifli-chen. Philosophie und Religion bei Johann Gott-lieb Fichte 1800-1806, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Asmuth, Ch., 2000, Der Anfang und das Eine. DieSystemgestalt bei Fichte, Schelling und Hegel. In:Asmuth, C./A. Denker/M. Vater (Hrsg.), Schelling.

Zwischen Fichte und Hegel. Betwcen Fichte andHegel, Amsterdam/Philadelphia (Pa.).

Aurelius Augustinus, $3_1$991, Vom Gottesstaat. übers.

v. W. Thimme, hrsg. v. C. Andresen, München.

Avineri S., 1972, Hegel's Theory of the modern State,Cambridge.

Axinn, S., 1994, The Logic of Hope: Extensions ofKant's View of Religion, Amsterdam/Atlanta.

Azouvi, F./D. Bourel, 1991, De Königsberg a Paris. Lareception de Kant en France (1788-1804), Paris.

Bacon, F., 1990, Neues Organon. Lat.-dt., hrsg, v. W.Krohn, 2 Bde., Hamburg.

Bannach, K., 1995, Schellings Philosophie der Offen-barung. Gehalt und theologiegeschichtliche Be-deutung. In: Neue Zsehr. f. systematische Theo-logie u. Religionsphilos. 37 (1995).

Barth, B., 1991, Schellings Philosophie der Kunst.

Göttliche Imagination und ästhetische Einbil-dungskraft, Freiburg/München.

Barth, K., 1947, Die protestantische Theologie im 19.

Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Ge-schichte, Zürich.

Barth, K., 1978, Die Theologie Schleiermachers (Vor-lesungen Göttingen 1923124), hrsg. v. D. Ritschi,Zürich.

Batscha, Z., 1970, Gesellschaft und Staat in der politi-schen Philosophie Fichtes, Frankfurt/M.Batscha, Z. (Hrsg.), 1976, Materialen zu Kants-Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.

Baum, H., 1998, Kant: Moral und Religion, St. Au-gustin.

Baum M./K. Meist, 1977, Durch Philosophie lebenlernen. Hegels Konzeption der Philosophie nachden neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten. In:He-gel-Studien 22, Bonn.

Baumanns, P., 1972, Fichtes ursprüngliches System.

Sein Standort zwischen Kant und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Baumanns, P., 1974, Fichtes Wissenschaftslehre. Pro-bleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der .Grundlage der gesamten Wissenschafts-lehre, Bonn.

Baumanns, P., 1990, J. G. Fichte. Kritische Gesamt-darstellung seiner Philosophie, Freiburg/Mün-ehen.

Baumanns, P., 1997, Kants Philosophie der Erkennt-nis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptka-piteln der «Kritik der reinen Vernunft», Würzburg.

Baumanns, P., 2000, Kants Ethik. Die Grundlehre,Würzburg.

Baumgartner, H.M., 1981, Vernunft im übergang zuGeschichte. Bemerkungen zur Entwicklung vonSchellings Philosophie als Geschichtsphilosophie. In: L. Hasler (Hrsg.), Schelling. Seine Bedeutungfür eine Philosophie der Natur und der Ge-schichte, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Baumgartner, H.M., 1987, Philosophie der Ge-schichte nach dem Ende der Geschichtsphiloso-phie. In: Allgemeine Zschr. f. Philosophie, 12 (1987).

Baumgartner, H.M., 21991, Kants «Kritik der reinenVernunft». Anleitung zur Lektüre, Freiburg/Mün-ehen.

Baumgartner, H. M./H. Korten, 1996, F. W. J. Schel-ling, München.

Bausola, A. (Hrsg.), 1988, Il neoidealismo italiano,Milano/Bari.

Bautz, T., 1988, Hegels Lehre von der Weltgeschichte,München.

Bayle, P., 1974 [1695-1697], Historisches und Cri-tisches Wörterbuch, nach der neuesten Auflage1740 ins Deutsche übersetzt von loharm Christoph Gottsched, vierter und letzter Theil 0-Z (1740),Reprint Hildesheim.

Beccaria, c., 1764, Dei delitti e delle pene. Livorno,Neuausgabe, hrsg. v. M. Maestro, Milano 1977, dt.: Über Verbrechen und Strafen, nach der Ausga-bevon 1766 hrsg. u. übers. v. W. Alff, Frankfurt/M. 1966, Nachdruck: Aa-len 1990.

Beck, L. W., 1960, A Commentary on Kant's «Cri-tique of Practical Reason», Chicago (dt., München1974,31995).

Becker, C. L., 1932, The Heavenly City of the Eight-eenth-Century Philoso-phers, New Haven, CT.

Behler, E., 1987, Friedrich Schlcgels Theorie des Ver-stehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion? In:Behler/Hörisch (Hrsg.) 1987.

Behler, E., 1988, Studien zur Romantik und zur idea-listischen Philosophie, Bd. 1, Paderborn/Mün-ehen/Wien.

Behler, E., 1989, Unendliche Perfektibilität. Europä-ische Romantik und Französische Revolution, Pa-derborn/M ünchen.

Behler, E., 1992, Frühromantik, Berlin/New York.

Behler, E., 1993, Studien zur Romantik und zur idea-listischen Philosophie (Bd.2), Paderborn/Mün-chen/Wien.

Behler, E., 1997, Ironie und literarische Moderne, Pa-derborn/München/Wien.

Behler, E./J. Hörisch (Hrsg.), 1987, Die Aktualität derFrühromantik, Pader-born.

Beierwaltes, W., 1980, Absolute Identität. Neuplato-nische Implikationen in Schellings «Bruno». In:ders., Identität und Differenz, Frankfurt/M.

Beierwaltes, W., 1982, Einleitung. In: E W. J. Schel-ling: Texte zur Philosophie der Kunst. Ausgew. u.ein gel. v. W. Beierwaltes, Stuttgart.

Beierwaltes, W., 22004, Platonismus und Idealismus,Frankfurt/M.

Beiser, E, 1987, The Fate of Reason: German Philos-ophy from Kant to Fichte, Cambridge, MA/Lon-don.

Beiser, F., 1992, Enlightenment, Revolution and Ro-manticism: The Genesis of Modern German Polit-ical Thought, 1790-1800, Cambridge, MA/Lon-don.

Beiser, F. c., 2002, German Idealism. The StruggleAgainst Subjectivism, 1781-1801, Cambridge,MAILondon.

Bell, D., 1984, Spinoza in Germany frorn 1670 to theAge of Goethe, London.

Benjamin, w., 1991 [1920], Der Begriff der Kunst-kritik in der deutschen Romantik. In: GesammelteSchriften, Bd. LI, Frankfurt/M.

Berlin, 1., 1976, Vico and Herder, London.

Beyer, u., 1993, Mythologie und Vernunft. Vier phi-losophische Studien zu Friedrich Hölderlin, Tü-bingen.

Bichat, X., 41822, Recherehes physiologiques sur lavie et la mort, Paris.

Bittner, R., 1980, Hypothetische Imperative. In:Zeitschr. f. philos. Forschung 34.

Blumenbach, J. F., 21789, Über den Bildungstrieb unddas Zeugungsgeschäfte, Göttingen.

Blumenbach, J. H., 11₁825, Handbuch der Naturge-schichte, Göttingen.

Blumenberg, H., 1966, Die Legitimität der Neuzeit,Frankfurt/M.

Blumenberg, H., 1981, Die Lesbarkeit der Welt,Frankfurt/M.

Blumenberg, H., 1996, Arbeit am Mythos, Frankfurt/M.

Bohman, J./M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), 1997, Perpet-ual peace. Essays on Kant's cosmopolitan ideal,Cambridge, MA/London.

Bonnet, c., 1745, Traite d'insectologie, ou Observa-tions sur les pucerons, sur quelques especes de versd' eau douce qui, coup es par moceaux, deviennentautant d'animaux complets, Bd. 1-2, Paris.

Bonnet, c., 1779-1783, Contemplation de la nature,in: CEuvres, vol. 1-10, Neuchatel.

Bonsiepen, W., 1985, Hegels Raum-Zeit-Lehre. In:Hegel-Studien, 20.

Bonsiepen, w., 1988, Einleitung. In: G.w.F. Hegel,Phänomenologie des Geistes, neu hrsg. v. H.-F. Wessels/H. Clairmont, Hamburg.

Bossuet, J.-B., 1966 [1681), Discours sur l'histoireuniverselle, Paris.

Boucher, D. (Hrsg.), 1997, Introduction, The BritishIdealists, Cambridge.

Bourgeois B., 1992, Etudes hegeliennes. Raison et de-cision, Paris.

Bourgeois, B., 1992, Le prince hegelien, In: ders. 1992.

Bourgeois, B., 1996, Geschichtsphilosophie im deut-schen Idealismus. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Bourgeois, B., 2000, L'idealisme allemand: alternati-ves et progres, Paris.

Bourgeois, B., 2000, Philosophie de l'histoire rnon-diale. In: ders., L'idealisme allemand: alternativeset progres, Paris.

Bracken, J.A., 1972, Freiheit und Kausalität beiSchelling, Freiburg/München 1972.

Bradl, B., 1998, Die Rationalität des Schönen beiKant und Hegel, München.

Bradley, J., 1979, Origins of Hegelianism in Britain,parts I and 11. In: Heythorp Journal-a quarterlyreview of philosophy and theology, 39.

Bras, G., 1989, Hegel et l'art, Paris.

Braun, H., 1982, Materialismus-Idealismus. In: Ge-schichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikonzur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, Bd. 3, Stuttgart.

Braun, J., 1991 ,Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes, Tübingen.

Breazeale, D./T. Rockmore (Hrsg.), 1994, Fichte: His-torical Contexts/Contemporary Controversies, NewYork.

Breidbach, 0., 1982, Das Organische in Hegels Den-ken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800, Würzburg.

Brinkmann, R. (Hrsg.), 1978, Romantik in Deutsch- land. Ein interdisziplinäres Kolloquium, Stuttgart.

Brown, J., 1780, Elementa Medicinae, Edinburg (dt., 1795, Grundsätze der Arzneylehre. Aus dem Lat. übers. v. M. A. Weikard, Frankfurt/M.

Brown, J., 1796, System der Heilkunde. Nach der letzteren, vom Verfasser sehr vermehrten und mit Anmerkungen bereicherten Englischen Ausgabe übersetzt, und mit einer kritischen Abhandlung über die Brownischen Grundsätze begleitet von C H. Pfaff, Kopenhagen.

Brüggen, M., 1979, Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassun-gen, Hamburg.

Bubner, R. (Hrsg.), 1978, Deutscher Idealismus, Stuttgart.

Bubner, R./W. Mesch, 2001, Die Weltgeschichte-das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999, Stuttgart.

Budge, G./W. J. Mander, 2002, The dictionary of nine-teenth-century British philosophers, Bristol.

Buffon, G.L.L. de, 1785, Histoire des animaux, T. III, Paris.

Buhr, M./P. Burg/I. D'Hondt (Hrsg.), 1989, Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie, Köln.

Busch, W., 1979, Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants, Berlin/New York.

Cappelletti, v., 1965, Entelechia. Saggi sulle dottrine del secolo XIX, Roma.

Cassirer, E., 1972 [1944), An Essay on Man. An in-troduction to a philosophy ofhuman culture, New Haven/London.

Cassirer, E., 1999, Ziele und Wege der Wirklichkeits-erkenntnis. In: ECN 2.

Cassirer, E., 2000 [1920), Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. In: ECW 3.

Cassirer, E., 2002 [1925], Philosophie der syrnboli-schen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Den-ken. In: ECW 12.

Cavallar, G., 1992, Pax Kantiana. Systematisch-histo-rische Untersuchung des Entwurfs Zum ewigenFrieden (1795) von Immanuel Kant, Wien/Köln/Weimar.

Cesa, C, 1982, Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt. In: Henrich/ Horstmann 1982.

Cesa, C, 1986, E W. J. Schelling. In: Pipers Handbuch der politischen Ideen. Hrsg. v. 1. Fetscher und H. Münlder, Bd. 4, München/Zürich.

Cesa, C, 1997, System und Geschichte im Span-nungsfeld zwischen Schelling und Hegel. In: Prag-matik. Handbuch Pragmatischen Denkens, Bd. 1: Pragmatisches Denken von den Urprüngen bis

zum 18. Jahrhundert, hrsg. v. H. Stachowiak unter Mitarb. v. C Baldus, Darmstadt.

Cesa, C, 2001, Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien. In: E. Fuchs (Hrsg.), Der transzenden-tale Zugang zur Wirklichkeit, Stuttgart/Bad Cannstatt.

Christ, K., 1988, Iacobi und Mendelssohn: Eine Ana-lyse des Spinozastreits, Würzburg.

Cieszkowski, A. v., 1987, Prolegomena zur Historio-sophie, Hamburg.

Cieszkowski, A. v., 1996, Vater Unser, 3 Bde., Stutt-gart.

Ciliberto, M., 1999, Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea, Roma.

Claesges, u., 1981, Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phä-nomenologie des Geistes, Bonn.

Clark, R., 1955, Herder: His Life and Thought, Berke-ley, CA.

Condillac, E. B. de, 1959, Die Logik oder die Anfänge der Kunst des Denkens. Die Sprache des Rechnens, hrsg. v. G. Klaus, Berlin. Condillac, E. B. de, 1977, Essai über die Natur der menschlichen Erkenntnisse, hrsg. v. U. Ricken, Leipzig.

Condillac, E. B. de, 1983, Abhandlung über die Emp- findungen, hrsg. v. L. Kreimendahl, Hamburg (frz. Ausg, Paris 1984).

Courtine, J.- E, 1996, La philosophie pratique de Schelling. In: M. Canto-Sperber (Hrsg.), Diction-naire d'ethique et de philosophie morale, Paris.

Cramer, K., 1972, Hypothetische Imperative? In: M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Freiburg/Br.

Cusanus, N. de, 1970 [1440], De Docta Ignorantia, Liber Primus, lat.-dt. hrsg. v. P. Wilpert und H. G. Senger, Hamburg.

Cusanus, N. de, 1971 [14401444], De Coniecturis, lat.-dt. hrsg. v. J. Koch und W. Happ, Hamburg.

D'Alembert, J. le Rond, 1986, Essai sur les elements de philosophie ou Sur les principes des connais-sances humaines, Paris.

D'Alembert, J. le Rond, 1989, Einleitung zur -Enzy-klopädie-, hrsg. v. G. Mensching, Frankfurt/M.

Dällenbach, i: «: L. Hart Nibbrig (Hrsg.), 1984, Fragment und Totalität, Frankfurt/M.

Danz, Ch., 1996, Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

Danz, Ch., 1998, Die Philosophie der Offenbarung. In: Sandkühler, H. J. (Hrsg.), E W. J. Schelling, Stuttgart.

Danz, Ch./C. Dierksmeier/Ch. Seysen, 2001, System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings «Systern des transzendentalen Idealismus». Kritisches Jahrbuch der Philosophie Bd. 6, Würzburg.

David, P., 1998, Schelling de l' absolu ä l'histoire, Paris.

Degerando, J.-M., 1806, Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnis, 2 Bde., Marburg.

Delbos, v., 31969 [1905], La philosophie pratique de Kant, Paris.

Derbolav, J., 1965, Hegels Theorie der Handlung. In: Hegel-Studien 3.

de Vos, L., 2000, Das Ideal. Anmerkungen zum spe- kulativen Begriff des Schönen. In: Hegels Ästhetik.

Die Kunst der Politik-Die Politik der Kunst. Hrsg. v. A. Arndt/K. Bal/H. Ottmann. Hegel-Iahr-buch 2000, Berlin.

Diderot, D./J. le Rond D' Alembert, 1751-1780, Ency-clopedie, ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers, par une Societe de gens de lettres. Mis en ordre et publie par M. Diderot, et, quant ä la partie rnathematique, par M. D'Alem- bert, Paris.

Di Giovanni, P., 1996, Kant eHegel in Italia. Alle origini del neoidealismo, Bari.

D'Hondt, J., 1989, Was hat Hegel aus der Französi-schen Revolution gelernt. In: Buhr/Burg/D'Hondt 1989.

Diaz Diaz, G., 1980-2003, Hombres y documentos de la filosofia espaüola, Bde. 1-7, Madrid.

Dierksmeier, c., 1998, Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants, Berlin/ New York.

Dierksmeier, c., 2003, Der Absolute Grund des Rechts. K. Ch. E Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling, Stuttgart.

Dotti, J. E./H. Holz/H. Radermacher (Hrsg.), 1988, Kant in der Hispanidad, Frankfurt/M. et al.

Du Marsais. C.Ch. [P.- H. D. Baron d'Holbach], 1972, Essay über die Vorurteile, hrsg. v. W. Schröder, Leipzig.

Duddy, T. (Hrsg.), 2004, Dictionary of Irish philos- ophers, Chicago.

Düsing, E., 1986, Intersubjektivität und Selbstbe- wuβtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel, Köln.

Düsing, K., 1980, Idealistische Substanzmetaphysik: Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: Hegel-Studien Band 20: Hegel in Jena, Bonn.

Düsing, K., 1983, Hegel und die Geschichte der Phi-losophie, Darmstadt.

Düsing, K., 1988, Schellings und Hegels erste abso-lute Metaphysik (1801-1802), hrsg., eingel. und mit Interpretationen versehen, Köln.

Duque, E, 1998, Historia de la Filosofia Moderna. La Era de la Critica, Madrid.

Duque, E, 1999, Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schel-ling. In: Transzendentale Logik. Fichte-Studien Bd. 15.

Duque, E, 1999, Die Rolle der Vernunft in der sym-bolischen Kunstform bei Hegel. In: Hegel-Studien, Bd. 34, Hamburg.

Durner, M./E Moiso/J. Iantzen, 1994, Wissenschafts-historischer Bericht zu Schellings naturphilosophi-schen Schriften 1797-1800. E W. J. Schelling, Hi-storisch-kritische Ausgabe. Ergänzungsbd. zu Werke 5-9, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Ebbinghaus, J., 1948, Deutung und Mißdeutung des katcgorischen Imperativs. In: ders., Gesammelte Schriften. Bd. 1: Sittlichkeit und Recht. Hrsg. v. G. Geismann und H. Oberer, Bonn 1986.

Ebbinghaus, J., 1959, Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bcstimm-ter Pflichten. In: ders., Gesammelte Schriften. Bd. 2: Philosophie der Freiheit. Hrsg. v. G. Geismann und H. Oberer, Bonn 1988.

Eidam, H., 1996, Die vergessene Zukunft. Anmer-kungen zur Hegel- Rezeption in August von Ciesz-kowskis Prolegomena zur Historiosophie (1838).

In: Hegel-Studien 31 (1996).

Ehrhardt, W. E., 1990, Freiheit ist unsere Gottheit. In: Zschr. f. Philosophie 6 (1990).

Ehrhardt, W. E., 2000, Schellings Gottesbegriff. In: A. Franz/W. G. Iacobs (Hrsg.), Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn/München/ Wien.

Emundts, D./R.-P. Horstmann, 2002, G.W.E Hegel. Eine Einführung, Stuttgart.

Engelhardt, D. v., 1976, Hegel und die Chemie. Stu-dic zur Philosophie und Wissenschaft der Naturum 1800, Wiesbaden.

Engelhardt, D. v., 1979, Historisches Bewußtsein in der Naturwissenschaft von der Aufklärung bis zum Positivismus, Freiburg/Br. 396

Engelhardt, D. V., 1985, Die organische Natur und die Lebenswissenschaft in Schellings Naturphiloso-phie. In: R. Heckmann et al. (Hrsg.), 1985, Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Engelhardt, D. V., 2004, Bildung, Politik und Gesell-schaft im Denken der romantischen Naturforscher um 1800. In: Acta Historica Leopoldina 43 (2004).

Espagne, M., 1990, Die Rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich. In: Fichte-Stu-dien, 1990.

Esser, A. (Hrsg.), 1995, Autonomie der Kunst: zur Aktualität von Kants Ästhetik, Berlin.

Esser, A. M., 2004, Eine Ethik für Endliche. Kants Tu- gendlehre in der Gegenwart, Stuttgart-Bad Cann-statt.

Faivre, A., 1974, La philosophie de la nature dans le romantisme allemand. In: Y. Belaval (Hrsg.), Hi- stoire de la philosophie, T. 3, Paris.

Ferrater Mora, J./J.-M. Terricabras, 2002, Diccionario de filosofia, Barcelona.

Ferrini, c., 1994, On Newton's Demonstration ofKe-pler's Second Law in Hegel's De orbitis planetarum (1801). In: Philosophia naturalis, 31.

Feuerbach, L., 1950, Kleine philosophische Schriften (1842-1845). Hrsg. v. M. G. Lange, Leipzig.

Fichte, J. G., 1961, Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, hrsg. v. E Medicus, Hamburg.

Fichte, J. G., 1798/99, Wissenschaftslehre nova me- thodo, Kollegnachschrift K.Chr.Fr. Krause, hrsg. v. E. Fuchs, Hamburg 1982.

Fichte, J. G., 1969, System der Sittenlehre, hrsg. v. M. Zahn, Harnburg.

Piriley, M., 1988, The Rorriarrtic Irony of Serrriot ics. Friedrich Schlegel and the Crisis of Representa-tion, Berlin/New YorkiAmsterdam.

Flechtheim, O. K., 21975 [1936], Hegels Strafrechts-theorie, Berlin.

Förster, W. (Hrsg.), 1988, Klassische deutsche Philo-sophie in Berlin, Berlin.

Frank, M., 1977, Das individuelle Allgemeine. Text-strukturierung und -interpretation nach Schleier-macher, Frankfurt/M.

Frank, M., 1977/2001, Einleitung des Herausgebers.

In: ED.E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kri-tik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers hrsg. und eingeleitet v. M. Frank, Frankfurt/M.

Frank, M., 1980, Der Text und sein Stil. Schleierma-chers Sprachtheorie. In: ders., Das Sagbare und das Unsagbare, Frankfurt/M.

Frank, M., 1982, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt/M.

Frank, M., 1985, Eine Einführung in ScheUings Phi-losophie, Frankfurt/M.

Frank, M., 1989, Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt/M.

Frank, M., 1991, Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt/M.

Frank, M., 1997, «Unendliche Annäherung». Die An-fänge der philosophischen Frühromantik, Frank-furt/Mo

Franz, A., 1992, Philosophische Religion. Eine Aus-einandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie E W. J. Schellings, Arnsterdam/ Atlanta.

Franz, A./W. G. Iacobs (Hrsg.), 2000, Religion und Gott im Denken der Neuzeit, München/Wien/Zürich.

Franzini, E., 1999, Estetica e filosofia dell'arte, Mi-lano.

Frischmann, B., 2004, Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr.

Schlegel, Paderborn/München/Wien.

Frischmann, B., 2005, Fichte's Theory of Gender Re-lation in the Naturrecht. In: Rockmore/Breazeale 2005.

Frischmann, B., 2005, Fichte über den Rechtsstaat als Sozialstaat. In: Fichte-Studien Frischmann, B./G. Mohr, 2001, Leib und Person bei Descartes und Fichte. In: V Schürmann (Hrsg.), Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft, Frankfurt a. M./ New York.

Fuchs, E. (Hrsg.), 1978-1992, J. G. Fichte im Ge-spräch. Berichte von Zeitgenossen, 6 in 7 Bänden, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Fuchs, E./W. G. Jacobs/W. Schieche, 1995, J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Fuhrmans H., 1940, Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin.

Fuhrmans, H., 1956/57, Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie. In: Kant-Studien 48.

Fuhrmans, H., 1959/60, Dokumente zur Schelling-forschung IV Schellings Verfügung über seinen li-terarisehen Nachlaβ. In: Kant-Studien 51. Ig.

Fuhrmans, H., 1965, Der Gottesbegriff in der Schel-lingschen positiven Philosophie. In: Koktanek A. M. (Hrsg.), Schelling-Studien. Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag, München/Wien.

Fulda H.F, 1968, Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts, Frankfurt/M.

Fulda, H. E, 1991 a, Spekulative Logik als die «eigent- liehe Metaphysik». Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses. In: D. 2

Pätzold/A. Vanderjagt (Hrsg.), Hegels Transforma-tion der Metaphysik, Köln.

Fulda, H. E, 1991b, Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik. In: D. Pätzold und Arjo Vanderjagt (Hrsg.), Hegels Transformation der Metaphysik, Köln.

Fulda, H. E, 2001, La theorie kantienne de la separa-tion des pouvoirs. In: Les Etudes philosophiques. 1/2001.

Fulda, H. E, 2003, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, München.

Fulda, H. E, 21 975, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt/M.

Fulda, H. E/R.-P.Horstmann/M. Theunissen, 1980, Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Dis-kusssion über Hegels «Logik», Frankfurt/M.

Furlong's, J. N., 1973, Philosophy in Trinity College 1866. In: Hermathena. A Dublin University Review, No. CA'V, Summer 1973.

Galilei, G., 1987, Schriften, Briefe, Dokumente, hrsg. v. A Mudry, 2 Bde., Berlin.

Gamm, G., 1997, Der Deutsche Idealismus. Eine Ein-führung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling, Stuttgart.

Garewicz, J., 1999, Der mysteriöse Cieszkowski. In: Hrabia August Cieszkowski. W kregu niemieckiej i polskiej tradycji filozoficznej (Im Kreis der deutschen und polnischen philosophischen Tradition), Folia Philosophica, fl6dz.

Garin, E., 1966, Storia della filosofia italiana, Bari.

Gawoll, H.-J.I Ch. J amme (Hrsg.), 1994, Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften, München.

Geismann, G., 1997, Kants Weg zum Frieden. Spät-lese von Seels «Neulesung« des Definitivartikels zum Völkerrecht. In: H. Oberer (Hrsg.), Kant. Analysen-Probleme-Kritik, Bd. 3, Würzburg.

Gentz, E v., 1818, Über den Unterschied zwischen den landständischen und Repräsentativ- Verfassun-gen. In: J. Klüber/C. Welcker, Wichtige Urkunden-für den Rechtszustand der deutschen Nation, Mannheim 21845.

Georgii-Georgenau, E. E. (Hrsg.), 1886, Herzog Karl von Württemberg, Rede gehalten in der [...] Karlsschule [...] zur Zeit der Schreckensherrschaft in Frankreich, o. O.

Gethmann-Siefert, A, 1984, Die Funktion der Kunst in der Geschichte: Untersuchungen zu Hegels Äs-thetik, Bonn.

Gethmann-Siefert, A., 1984, Hegels These vom Ende der Kunst und der .Klassizismus. der Ästhetik. In: Hegel-Studien, Bd. 19, Bonn.

Gethmann-Siefert, A./O. Pöggeler (Hrsg.), 1986, Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik, Bonn.

Gigliotti, G., 2001, Il rispetto di un tulipano. Rifles-sioni sul sistema kantiano delle facoltä. In: Rivista di storia della filosofia, L\~ 1.

Giordanetti, P., 2001, l' estetica fisiologica di Kant, Milano.

Gloy, K., 1982, Der Streit um den Zugang zum Ab-soluten. Fichtes indirekte Hegel- Kritik. In: Zschr. f. philosophische Forschung, 36. Band (1982), Heft 1.

Gloyna, T., 2002, Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Gockel, H., 1981, Mythos und Poesie. Zum Mythos-begriff in Aufklärung und Frühromantik, Frank-furt/Mo

Goethe, J. W. V., 1790, Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären, Gotha.

Gombrich, E. H., 1969, In Search of Cultural History, Oxford.

Goyard-Fabre, S., Kant et le problerne du droit, Pa-ns.

Graf, F. W./E Wagner (Hrsg.), 1982, Die Flucht inden Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilo-sophie, Stuttgart.

Granja Castro, D. M. (Hrsg.), 1994, Kant: de la Cri-tica a la filosofia de la religion, Barcelona.

Griffero, T., 1994, Senso e immagine Simbolo e mito nel primo Schelling, Milano.

Grosos, P., 1996, Systeme et subjectivite. Etude sur la signification et l'enjeu du concept de systeme: Fichte, Hegel, Schelling, Paris.

Gulyga, A., 1989, Schelling. Leben und Werk, Stutt-gart.

Gurwitsch, G., 1924, Fichtes System der konkretenEthik. Tübingen; Nachdruck Hildeheim 1984.

Guyer, P., 1987, Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge, MA.

Guyer, P. (Hrsg.), 1988, Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays, Lanham.

Guzzo, A., 1964, Cinquant'anni di esperienza ideali-stica in Italia, Firenze.

Haas, B., 2003, Die freie Kunst. Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiö-sen. Mit einem Anhang über die Analyse von Mu-sik des 17. bis zum frühen 19. Jahrhunderts, Ber-lin.

Habermas, J., 1963, Naturrecht und Revolution. In: Ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied/Berlin.

Habermas, J., 1992, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.

Haller, A. v., 1757-1763, Elementa physiologiae COI-poris humani, Bd. 1-8, Lausanne.

Haller, A. v., 1758, Sur la formation du coeur dans le Poulet, sur l'Oeil, sur la Structure du Iaune, et sur 39. le developpement. Premier Memoire, Expose des faits. Second Memoire, Precis des observations, suivi de reflexions sur le developpement, avec un Memoire sur plusieurs phenomenes de la respiration.Bd. 1-2, Lausanne

Hammacher, K., 1997, Herders Stellung im Spinoza-streit. In: M. Heinz (Hrsg.), Herder und die Philo-sophie des Deutschen Idealismus, Amsterdarn/ At-lanta.

Hansen, E-P., 1989, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation, Berlin/New York.

Hart, H.1.A., 1973, Der Begriff des Rechts, Frank-furt/Mo

Hartmann, N., 1923/1929, Die Philosophie des Deut-schen Idealismus. 2 Bde, Berlin.

Hartmann, N., 21960, Die Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin.

Harvey, W., lf551, Exercitationes de generatione ani-malium ... , London. (Anatomical Exercitationsconcerning the Generation of living Creatures ....In: W. Harvey, The Works. Translated from the Lat-in by R. Willis, London 1847 (Nachdruck: Lon-don/New York 1965).

Hasler, 1. (Hrsg.), 1981, Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Ge-schichte. Referate und Kolloquien der Internatio-nalen Schelling- Tagung Zürich 1979, Stuttgart.

Haym, R., 21906 [1870], Die romantische Schule.

Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin.

Haym, R., 1928, Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, besorgt v. O. Walzel, Berlin.

Heer, E, 1966, The Intellectual History of Europe, Cleveland,OH.

Hegel, G.W.E, 1927, Enzyklopädie der philosophi-schen Wissenschaften im Grundrisse [1817]. Mit einem Vorwort v. H. Glockner, Stuttgart.

Hegel, G.W.E, 1970, Philosophy ofNature, translated by M. J. Petry, London/ New York.

Hegel, G.W.E, 1983, Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19). Hrsg. v. K.-H. Il-ting, Stuttgart.

Hegel, G.W.E, 1983a, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt/M. Hegel, G.W.E, 1986, Dissertatio Philosophica de Or-bitis Planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert v. W. Neuser, Weinheim.

Hegel, G.W.F., 2005, Philosophie des Rechts. Vorle-sung von 1821/22. Hrsg. v. H. Hoppe, Frankfurt/M.

Heidegger, M., 1951, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M.

Heinricius, G., 1912, Anteckningar om Immanuel Il-moni enligt bref och dagböcker af G. Henricius. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors.

Heinz, M./E Kuster, 1998, Vollkommene Vereini-gung. Fichtes Eherecht in der Perspektive femini-stischer Philosophie. In: Dt. Ztschr. f. Philos., H. 5, 1998.

Heise, J., 1998, Iohann Gottfried Herder zur Einfüh- rung, Hamburg.

Helferich, Ch., 1976, Kunst und Subjektivität in He- gels Ästhetik, Kronberg/Ts.

Helvetius, C.-A, 1773, De l'homme, de ses facultes intellectuelles et de son education, London (dt., 177 4, Vom Mensehen, von dessen Geisteskräften und der Erziehung desselben, Breslau).

Helvetius, C.-A, 1973, Vom Geist, Berlin/Weimar.

Helvetius, C.-A., 1976, Vom Menschen, seinen gei-stigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, Berlin/Weimar.

Hennigfeld, J., 1973, Mythos und Poesie. Interpreta-tionen zu Schellings «Philosophie der Kunst« und «Philosophie der Mythologie», Meisenheim/Glan.

Henrich, D., 1957/58, Hutcheson und Kant. In: Kant-Studien 49.

Henrich, D., 1960, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. FS Gadamer, Tübingen. Wiederabgedruckt in: G. Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973.

Henrich, D., 1963, Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealis-mus. In: P. Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos.

Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz. Henrich, D., 1971, Hegel und Hölderlin. In: ders., Hegel im Kontext, Frankfurt/M.

Henrich, D., 1975, Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Ab- schnitts von Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». In: A Schwan (Hrsg.), Denken im Schatten des Nihilismus. FS Weischedel, Darm- stadt.

Henrich, D., 1976, Aufklärung der Herkunft des Ma- nuskripte «Das älteste Systemprogramm des deut- schen Idealismus». In: Zschr. f. philos. Forsch. 30 (1976).

Henrich, D., 1978, Formen der Negation in Hegels Logik. In: R.-P. Horstmann (Hrsg.), Seminar: Dia-lektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt/M.

Henrich, D., 1982, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart.

Henrich, D., 1982, Ethik der Autonomie. In: ders. Selbstverhältnisse, Stuttgart.

Henrich, D., 1991, Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philoso-phie (1789-1795), Stuttgart.

Henrich, D., 1992, Der Grund im Bewuβtsein. Unter-suchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart.

Henrich, D., 2003, Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst; Frankfurt/M.

Henrich D./R-P. Horstmann (Hrsg.), 1982, Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechts-formen und ihre Logik, Stuttgart.

Herz, A., 1996, Dunkler Spiegel- helles Dasein: Na-tur, Geschichte, Kunst im Werk Iohann Gottfried Herders, Heidelberg.

Hespe, E, 1991, «Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewuβtsein der Freiheit». Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte. In: Hegel-Studien, Bd. 26.

Hespe, E, 1991, Hegels Vorlesungen zur -Philosophie der Weltgeschichte < von 1822/23. In: Hegel-Stu-dien, Bd. 26.

Heuser-Keβler, M.-L./G. W. Iacobs (Hrsg.), 1994, Schelling und die Selbstorganisation. Neue For-schungsperspektiven. In: Selbstorganisation. Jahr-buch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Bd. 5, Berlin.

Hirsch, E., 1914, Die Religionsphilosophie Fichtes zur Zeit des Atheismusstreites in ihrem Zusam-menhange mit der Wissenschaftslehre und Ethik, Göttingen (Diss.).

Hirsch, E., 1930, Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation, Göttingen.

Hirschman, A.O., 1977, The Passions and the Inter-ests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph, Princeton, NT.

Höffe, 0., 1993, La philosophie pratique de Kant, Paris.

Höffe, O. (Hrsg.), 1999, Kant. Metaphysische An-fangsgründe der Rcchtslchrc, Berlin.

Höffe, 0., 32000, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.

Höffe, 0., 2002, Immanuel Kant. Kritik der prakti-schen Vernunft, Berlin.

Höffe, 0., 2003, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München.

Hofmann, M., 1999, Über den Staat hinaus. Eine hi-storisch-systematische Untersuchung zu E W. J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie, Zürich.

Hogrebe, W., 1994, Sehnsucht und Erkenntnis, Er-langen/Jena.

Hogrebe, W. (Hrsg.), 1995, Fichtes Wissenschafts-lehre 1794. Philosophische Resonanzen, Frankfurt/M.

Holbach. P.Th., 1770, Systeme de la nature, ou, des Lais du monde physique et du monde morale, London (dt., 1773, System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt, Li egni tz/Leipzig).

Holbach, P.Th., 1960, System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, Berlin.

Hölderlin, E, 1968, Sämtliche Werke, hrsg. v. F. Beiβ-ner, Bd. 7.1: Briefe an Hölderlin. Dokumente 1770-1793, hrsg. v. A. Beck, Stuttgart.

Höllhuber, 1., 1967, Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich. München/Basel.

Hollerbach, A., 1957, Der Rechtsgedanke bei Schel-ling. Quellenstudien zu seiner Rechts und Sozial- philosophie, Frankfurt/M.

Holz, H., 1994, Geist in Geschichte: Idealismus-Stu-dien. Halbbd. 1: Immanuel Kant: Die systemati-sche Kernidee in der Geschichte, Würzburg.

Honneth A., 2001, Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphiloso-phie, Stuttgart.

Horstmann, R-P., 1972, Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption. In: Philosophi-sche Rundschau 19.

Horstmann, R-P., 32004, Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, Weinheim.

Horstmann, R-P., 2000, The early philosophy of Fichte and Schelling. In: K. Ameriks (Hrsg.), The Cambridge Companion to German Idealism, Cambridge.

Horstmann, R.-P./M.J. Petry (Hrsg.),1986, Hegels Philosophie der Natur, Stuttgart.

Hösle, V., 1988, Hegels System, Hamburg.

Hösle, V. (Hrsg.), 1989, Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus, Hamburg.

Hühn, L., 1994, Fichte und Schelling oder: Über die Grenzen menschlichen Wissens, Stuttgart/Wei-mar.

Huisman, D. (Hrsg.), 2002, Histoire de la philoso-phie francaise, Saint-Amand-Mortrond.

Hurne, D., 1982, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, hrsg. v. H. Herring, Stuttgart.

Hüntelmann, R, 1995, Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbe- griffs, Dettelbach.

Husserl, E., 1910111, Philosophie als strenge Wissen-schaft. In: Logos, Bd. 1 (1910/11).

Hyppolite, J., 1973, Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: Das Absolute ist Subjekt. In: H. E Fulda/D. Henrich (Hrsg.), Materialien zu Hegels -Phänomenologie des Geistes., Frankfurt/M.

Hyppolite, J., 21978, Genese et structure de la Phe-nomenologie de l'Esprit de Hegel, Paris.

Hyppolite, J., 1983 [1948), Introduction a la Philo-sophie de l'histoire de Hegel, Paris.

Ihmig, K.-N., 1989, Hegels Deutung der Gravitation, Frankfurt/M.

Illetterati, L., 1995, Natura e Ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel, Trento.

Incardona, N., 1995 Idealismo tedesco e neoidea-lismo italiano, Palermo.

Jacobs, W. G., 1993, Gottesbegriff und Geschichtsphi- losophie in der Sicht Schellings, Stuttgart- Bad Cannstatt 1993.

Jacobs, W. G., 1996, Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Jacobs, W. G., 1998, Das Universum als Geschichte, als moralisches Reich. Zum Verhältnis von Ethik und Geschichte bei Schelling. In: D. Losurdo (Hrsg.): Ethik und Geschichtsphilosophie, Frank- furt a. M./Berlin/Bern.

Jacobs, W. G., 2000, Fichtes Gottesanschauung. In: A. Franz/W. G. Iacobs (Hrsg.), Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn/München/ Wien.

Jacobs, W. G., 2004, Schelling lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Jaeschke, W., 1983, Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt.

Jaeschke, W., 1986, Die Vernunft in der Religion, Stuttgart.

Jaeschke, W. (Hrsg.), 1999, Der Streit um die gött-lichen Dinge (1799-1812), Hamburg.

Jaeschke, W. (Hrsg.), 1999, Der Streit um die Grund-lagen der Ästhetik (1795-1805), Hamburg.

Jaeschke, W., 2003, Hegel-Handbuch. Leben-Werk- Schule, Stuttgart.

Jaeschke, W./H. Holzhey (Hrsg.), 1990, Früher Idea-lismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805), Hamburg.

Iähnig, D., 196611969, Schelling. Die Kunst in der Pbilosophie. Bd. 1: Schellings Begründung von Natur und Gescbichte. Bd. 2: Die Wahrheitsfunk-tion der Kunst. Pfullingen.

lamme, Ch., 1991, Einführung in die Philosophie des Mythos, Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart, Darm-stadt.

Iamme, Ch./E Völkel (Hrsg.), 2003, Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kom-mentare zu Hölderlins philosophischer Entwick-lung und den philosophisch-kulturellen Kontextenseiner Zeit, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Lanke, W., 1993, Vom Bilde des Absoluten. Grund-züge der Phänomenologie Fichtes, Berlin/NewYork.

Iantzen, J. (Hrsg.), 1997, Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling. Mit einer Einl., Stuttgart-Bad Cann- statt.

Iantzen, J., 1998, Die Philosophie der Natur. In: H. J. Sandkühler (Hrsg.), E W. J. Schelling, Stuttgart/Weimar.

Iapp, u., 21999, Theorie der Ironic, Frankfurt/M. Kahlo, M./E. A.Wolff/R. Zaczyk (Hrsg.), 1992, Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der § 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.

Kaminsky, J., 1962, Hegel on Art. An Interpretation of Hegel's Aesthetics, New York.

Kant, 1., 2001, Kritik der Urteilskraft. Mit einer Ein-leitung und Bibliographie hrsg. v. H. EKlemme. Mit Sachanmerkungcn v. P. Giordanetti, Ham-burg.

Kasper, W., 1965, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz.

Kaulbach, E, 1975, Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie? In: Karrt-Studien 66.

Kersting, W., 1984, Wohlgeordnete Freiheit, Berlinl New York.

Kervegan J.-E, 1990, Le problerne de la fondation de l' cthique: Kant, Hegel. In: Revue de Metaphysique et de Morale, 111990.

Kervegan J.-E, 2005, L'effectif et le rationnel. Per-spectives sur la «philosophie pratique« de Hegel, Paris.

Kile, F. 0., 1965, Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit, Leiden 1965.

Kimmerle, H., 1970, Das Problem der Abgeschlos-senheit des Denkens, Bonn.

Kitcher, P. (Hrsg.), 1998, Kant's -Critique of PureReason Critical Essays, Lanham.

Klesczewski, D., 1991, Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine syste-matische Analyse des Verbrechens- und des Strafbegriffs in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin

Kleingeld, P., 1994, Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.

Klenner, H., 1988, Berliner Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. In: Förster 1988.

Knatz, L., 1996, Schellings Welt der Geschichte. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Knatz, L., 1998, Die Philosophic der Kunst. In: H.J. Sandkühler (Hrsg.), F. w.J. Schelling, Stuttgart/Weimar.

Knatz, L., 1999, Geschichte-Kunst-Mythos. Schel-lings Philosophie und die Perspektive einer philo-sophischen Mythostheorie. Würzburg.

Koch, A. F., 2004, Subjekt und Natur. Zur Rolle des «Ich denke» bei Descartes und Kant, Paderborn.

Koch, A. F./F. Schick (Hrsg.), 2002, G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Berlin.

Köhler, D./O. Pöggeler (Hrsg.), 1998, G.w.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin.

Koepke, W. (Hrsg.), 1996, Iohann Gottfried Herder. Academic Disciplines and the Pursuit of Knowl- edge, Columbia, Sc.

Kojeve, A., 2005, Hegel. Hrsg. v. 1. Fetscher, Frank-furt/Mo

Kopper, M., 1991, Die Systemfrage in der transzen-dentalen Methodenlehre der Kritik der reinen Ver-nunft und ihre Bedeutung für die Reflexion des Wissens in sich bei Hegel, Würzburg.

Korsch, D., 1980, Der Grund der Freiheit. Eine Un-tersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christen- tums im Spätwerk F. W.J. Schellings, München.

Kraus, E., 1991 [1916], Der Systemgedanke bei Kant und Fichte. Unveränd. Nachdr. der Ausg., Berlin, 1916, Vaduz.

Kreimel, J., 1989, Die Wirklichkeit Gottes. Eine Un-tersuchung über die Metaphysik und die Religi-onsphilosophie des späten Schelling, Regensburg.

Kreuzer, J. (Hrsg.), 1998, J. Ch. F. Hölderlin. Theo-retische Schriften, Hamburg.

Krohn, W., 1987, Francis Bacon, München.

Kuderowicz, Z., 1988, Adam Mickiewicz als Theo-retiker des Messianismus In: Das philosophische Ideengut Polens, Bonn.

Kuderowicz, Z., 1988, Das philosophische Ideengut Polens, Bonn.

Kühn, M., 2003, Kant, München.

Kulenkampff, J. (Hrsg.), 1974, Materialien zu Kants-Kritik der Urteilskraft., Frankfurt/M.

La Mettrie, J. Offray de, 1748, L'Homme machine, Leiden.

La Rocca, c., 1995, Ästhetische Erfahrung und ästhe- tisches Bewuβtsein: Das Lustgefühl in Kants Äs- thetik. In Proceedings of the 8. International Kant Congress (Memphis 1-5 März 1995), Milwaukee.

Lacasta Zabalza, J.1., 1984, Hegel in Espafia. Un estu-dio sobre la mentalidad sicual del hegelismo hispa-nico, Madrid.

Lanfranconi, A., 1992, Krisis. Eine Lektüre der «Welt-alter«- Texte F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Lanfranconi, A., 1996, Die Weltalter lesen. In: Sand-kühler (Hrsg.) 1996.

Lange, F. A., 1974, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (1865). Hrsg. und eingel. V. A. Schmidt, 2 Bde., Frankfurt/M.

Lauth, R., 1978, Spinoza vu par Fichte. In: Archives de Philosophie, tome 41 (1978), no.l.

Lauth, R., 1984, Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschafts-lehre, Hamburg.

Lauth, R., 1984, Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschafts-lehre, Hamburg.

Lauth, R., 1987, Hegel vor der Wissenschaftslehre, Stuttgart.

Leguan, M., 2001, La philosophie morale de Kant, Paris.

Leitner, H., 1994, Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie, Würzburg.

Lepenies, W., 1976, Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, München/Wien.

Liebich, A. L., 1979, Between Ideology and Utopia. The Politices and philosophy of August Cieszkow- ski, Dordrecht/Boston/London.

Loheide, B., 2000, Fichte und Novalis. Transzenden-talphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs, Amsterdam/ Atlanta.

Losurdo D., 1989, Hegel und das deutsche Erbe, Köln.

Losurdo, D., 1989, Hegel, die Französische Revolu-tion und die liberale Tradition. In: Buhr/Burg/D'Hondt 1989.

Lovejoy, A. 0.,1936, The Great Chain ofBeing, Cam-bridge, MA.

Lovejoy, A.O., 1961, Reflections on Human Nature, Baltimore, MD.

Löwith, K., 1949, Meaning in History: The Theologi- cal Implications if the Philosophy of History, Chi-cago,IL.

Löwith, K., 1983 [1949/1953], Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzun- gen der Geschichtsphilosophie. In: ders., Sämtliche Schriften, Bd. 2, Stuttgart.

Lucas, H.-Ch. (Hrsg.), 1989, Logik und Geschichte in Hegels System, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Luce, J. v., 1992, Trinity College Dublin: The First 400 Years, Dublin.

Ludwig, B., 1988, Kants Rechtslehre, Hamburg.

Ludwig, B., 1999, Warum es keine .hypothetischen Imperative- gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Sätze sind. In: H. Klemme U. a. (Hrsg.), Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis, Würzburg.

Lukäcs G., 1986 [1948], Der junge Hege] und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin.

Lutz-Bachmann, M./J. Bohman (Hrsg.), 1996, Frie-den durch Recht. Kants Friedensidee und das Pro-blem einer neuen Weltordnung. Frankfurt/M.

Lyotard, J.-F., 1979, La condition postmoderne, Pa-ns.

Lyotard, J.-F., 1983, Le Differend, Paris.

Lypp, B., 1972, Ästhetischer Absolutismus und politi-sche Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im Deutschen Idealismus, Frank-furt/M.

Maesschalck, M., 1984, La religion dans les Grund-züge de Fichte. Revue Philosophique de Louvain, 89 (1984).

Manganaro, P., 1974-1975, Estetica e antropologia nelle lezioni kantiane. I preliminari. In: Studi di estetica, 2.

Manninen, J., 1979, Hegelianismen i Finland pä 1800-talet. In: Lychnos, Lärdomshistoriska Sam-fundets Ärsbok 1977-1978, Stockholm.

Manninen, J., 1979, Snellman ja rnyöhäisroman-tiikka. In: S. Knuuttila/J. Manninen/I. Niiniluoto (Hrsg.), Aate ja maailmankuva, Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme, Porvoo.

Manninen, J., 1980, The Essence of Spirit. J. V Snell-man and the Post-Hegelian Debate. In: Ajatus 38. Philosophical Society of Finland.

Manninen, J., 1981, Erbe und Aktualität Iohan Vil-helm Snellmans. In: Patoluoto, I. (Hrsg.), J. V Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta.

Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kan-sainvälinen kollokvio Helsinki 4.- 5. 12. 1981. Hel-singin filosofian laitoksen julkaisuja, Helsinki.

Manninen, J., 1981, The essence of spirit: J. VSnell-man and the post-Hegelian debate. In: Ajatus 38, Helsinki.

Manninen, J., 1983, se voitti itselleen vain sivistyk-sen voitot-: Suomen hegeliläisyyden perusteemoja. In: Ajatus 40, Helsinki. Manuel, F. E., 1965,. Shapes of Philosophical History, Stanford, CA.

Manz, H.-G. v., 1992, Fairneβ und Vernunftrecht. Rawls' Fichte

Marcuse, H., 1976, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Darmstadt/N euwied.

Marquard, 0., 1971, Hegel und das Sollen. In: Schwierigkeiten mit der Geschiehtsphilosophie, Frankfurt/M.

Marquard, 0., 1986, Apologie des Zufälligen. Philo-sophische Studien, Stuttgart.

Marquard, 0., 1989, Aesthetica und Anaesthetica, Frankfurt/M.

Marquet, J. F., 1968, Systeme et Sujet chez Hege] et Schelling. In: Revue de Metaphysique et de Morale 73 (1968).

Marx, W., 1977, Aufgabe und Methode der Philo-sophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: D. Henrich (Hrsg.), 1977, Ist systema-tische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongreβ 1975, Stuttgart.

Marx, W., 1981, Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsab-handlung. In: Hasler 1981.

Marx, W., 1982, Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings. In: Philosophisches Iahrb. d. Görresgesellschaft 89 (1982).

Matsuyama, J./H. J. Sandkühler (Hrsg.), 2000, Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F. W. J. Schellings in Japan, Frankfurt/M. et al.

Maurer, R, 21980, Hegel und das Ende der Ge-schichte, Freiburg.

Mauthner, E, 1910, Idealismus. In: ders., Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, München.

McCarney, J., 2000, Hegel on history, London.

McCloskey, M.A., 1987, Kant's Aesthetics, Albany.

Meek, R L., 1976, Social Science and the Ignoble Sav-age, Cambridge.

Merkel, R (Hrsg.), 1996, «Zum ewigen Frieden». Grundlagen. Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant. Frankfurt/M.

Merker, B./G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), 2004, Sub-jektivität und Anerkennung, Paderborn.

Merle, J.-Ch. (Hrsg.), 2001, Iohann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts, Berlin

Merle, J.-Ch., 2001b, Eigentumsrecht (§§ 18-19). In: Merle 2001.

Merle, J.-Ch., 2001c, Fichte's Theory of Punishment: Out-Kanting Kant in Criminal Law. In: D. Brea-zeale/T. Rockmore (Hrsg.), New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre, Evanston, Ill.

Merleau-Ponry, M., 1995, La Nature. Notes. Co urs du College de France. Etabli et annote par da Dorni-nique Seglard, Paris. (dt.: Die Natur. Aufzeichnun-gen von Vorlesungen am College de France 1956-1960. Aus dem Franz. V M. Köller, München 2000).

Michel, W., 1982, Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik. Friedrich Schlegels frag- mentarische Entwürfe, Rezensionen, Charakteri- stiken und Kritiken (1795-1801), Göttingen.

Micheli, G., 1993, The Early Reception of Kant's Thought in England, Padova.

Model, A., 1986/87, Zu Bedeutung und Ursprung von «Übersinnlich» bei Immanuel Kant. In: Archiv für Begriffsgeschichte Bd. XXX (1986/87).

Mohr, G., 1995, Freedom and the Self. From Intro-spection to Intersubjectivity: Wolff, Kant, Fichte. In: K. Ameriks/D. Sturma (Hrsg.), The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical Ger-

man Philosophy, Mohr, G., 1997, Unrecht und Strafe, §§ 82-104, 132, 214,218-220). In: Siep 1997.

Mohr, G., 1999, Imperativ. In: Enzyklopädie Philo-sophie. Hrsg. v. H. J. Sandkühler, Hamburg, Bd. l.

Mohr, G., 2001, Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel. In: D. Sturma (Hrsg.), Person. Philosophiegeschichte-Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie, Paderborn.

Mohr, G., 2004, Kants Grundlegung der kritischen Philosophie, Frankfurt/M.

Mohr, G., 2004, Recht als Anerkennung und Strafe als .Abbüβung.. Trifft Hegels Kritik der Präven- tionstheorie Fichtes Begründung der -peinlichen Gesetzgebungs? In: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, Pader- born.

Mohr, G. (Hrsg.), 2004, Immanuel Kant, Theoreti- sche Philosophie, Texte und Kommentar, 3 Bde., Frankfurt/M.

Mohr, G./M. Willaschek (Hrsg.), 1998, Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Berlin.

Moiso, F., 1990, Vita natura, libertä. Schelling (1795-1809), Milano.

Moiso, F., 1992, Preformazione ed epigenesi nell'etä goethiana. In: V. Verra (Hrsg.), Il problema del vi-vente tra Settecento e Ottocento. Aspetti filosofici, biologici e medici, Roma.

Moiso, F., 1995, Spekulation und empirische Wissen-schaften in Schellings Naturphilosophie. In: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften, Frank-furt/Mo

Mues A. (Hrsg.), Transzendentalphilosophie als Sy-stem. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806, Hamburg.

Muglioni, J. M., 1993, La philosophie de l'histoire de Kant, Paris.

Muirhead, J. H., 1965, The Platonic Tradition in An-glo-Saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America, London.

Mulholland 1. A., 1990, Kant's System of Rights, Columbia.

Naschert, G., 1996/1997, Friedrich Schlegel über Wechselerweis und Ironie (2 Teile). In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik, 6./7. Jg..

Naumann, M. (Hrsg.), 1972, Artikel aus der von Di-derot und D'Alembert herausgegebenen Enzyklo-pädie, Leipzig.

Needham, J. T., 1750, A Summary of some late Ob-scrvations upon the Generation, Composition, and Dccomposition of Animal and vegetable Substances. In: Philosophical Transactions, Vol. XL (1748), London.

Neuhouser, F., 2000, Foundations of Hegers social thcory: actualising freedom, Cambridge Mass.

Neuser, W., 1995, Natur und Begriff. Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von

Newton bis Hegel, Stuttgart/Weimar.

Nisbet, H. B., 1970, Herder and the Philosophy and History of Science, Cambridge.

Oberer, B. (Hrsg.), 1997, Kant. Analysen-Problemc- Kritik. Bd. III, Würzburg.

Oberer, H., 1997a, Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori. In: Oberer 1997.

Oberer, H., 2002, Das Grundgesetz praktischer Gel-tung. In: H. Linneweber/G. Mohr (Hrsg.), Inter-pretation und Argument, Würzburg.

Oesch, M. (Hrsg.), 1987, Aus der Frühzeit des deut-schen Idealismus: Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes 1794/1804. Von F. W. J. Schelling, F. Höl-derlin, J. Fries, F. Iacobi, Würzburg.

Oesterreich, P.1., 1996, Geschichtsphilosophie und historische Kunst. Zum mythosnahen Sprachstil der Weltalter Schellings. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Oesterreich, P.1., 2000, Fichtes philosophische Reli- gion in der Anweisung zum seligen Leben. In: A. Franz/W. G. Iacobs (Hrsg.), Religion und Gott im Denkcn der Neuzeit, Paderborn/München/Wien.

Offermann, D., 1969, Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre, Berlin.

Oittinen, V., 1979, G.1. Hartman ja filosofian perus-kysyrnys. In: S. Knuuttila/I. Manninen/I. Niini-luoto, Aate ja maailmankuva, Suomen f.tlosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme, Porvoo.

Oittinen, V., 1996, Der Akt als Fundament des Be-wuβtseins? Nordeuropäische Beiträge aus den Hu-man- und Gesellschaftswissenschaften Bd. 9, Frankfurt/M.

Oittinen, V., 1996a, Der Akt als Fundament des Be-wuβtseins. Zur Differenz zwischen G.I. Hartman und der nachkantischen Philosophie, Frankfurt/M.

Oittinen, V., 1996b, Kant, Hartman ja Suomi-vali-stusajattelun uusi vaihe. In: Tieteessä tapahtuu 4/96.Yliopistopaino, Helsinki,

Oittinen, V., 1999, Suomen ensimmäiset kantilaiset. In: Ajatus 56, Helsinki.

Oittinen, V., 2003, Ein nordischer Bewuβtseinsphilo-soph. «Reinholdianische« Themen bei G. r. Hart-man. In: M. BondelilW. Sehrader (Hrsg.), Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds. Fichte-Studien Supplementa 16, Amsterdam/New York.

Oittinen. v., 2004, «Spinosa atque exilis oratio» Wie Kant in Finnland rezipiert wurde (1790-1810). In: C. Häntsch (Hrsg.), Philosophieren im Ostseeraum. Beiträge des Nord- und osteuropä-ischen Forums für Philosophie Greifswald, Wies-baden.

O'Neill, 0., 1997, Kant on Reason and Religion. The Tanner Lectures on Human Values, 18, hrsg. v. B. G. Peterson, Sah Lake City.

Osterrnann, E., 1994, Fragment/Aphorismus. In: Schanze (Hrsg.) 1994.

Otto, R., 1994, Studien zur Spinozarezeption 111 Deutschland im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.

Paetzold, H., 1983, Ästhetik des deutschen Idealis-mus: zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baum-garten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer Wiesbaden.

Parret, H. (Hrsg.), 1998, Kants Ästhetik /Kant's Aes-thetics /L'esthetique de Kant, Berlin/New York.

Pascal, R., 1939, Herder and the Scottish Historical School. In: Publications of the English Goethe So-ciety, New Series XIV.

Pascal, R., 1953, The German Sturm und Drang, Manchester.

Passrnore, J., 1957, A Hundred Years of Philosophy, London.

Pätzold, D., 1988, Hegels Metaphysikbegriff im Lichte seiner Darstellung der aristotelischen und der scholastischen Metaphysik. In: D. Henrich/R.-P. Horstmann (Hrsg.), Metaphysik nach Kant?, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Pätzold, D., 2002, Spinoza-Aufklärung-Idealis-mus. Die Substanz der Moderne. Zweite, erwei-terte Auflage, Assen.

Pätzold, D./A. Vanderjagt (Hrsg.), 1991, Hegels Transformation der Metaphysik, Köln.

Paton, H. J., 1947, The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy, London; dt.: Der kategorische Imperativ, Berlin 1962.

Pawlowski, H.-M./R. Smid/R. Specht (Hrsg.), 1989, Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Peetz, S., 1995, Die Freiheit im Wissen. Eine Unter-suchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt/M.

Peetz, S., 1996, Produktivität versus Reflexivität: Zu einem methodologischen Dilemma in Schellings Weltaltern. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Peperzak A., 1960, Le jeune Hegel et la vision morale du mondc, Den Haag.

Peres, c., 1983, Die Struktur der Kunst in Hegels Äs-thetik, Bonn.

Perkins, R. L. (Hrsg.), History and System. Hegel's Philosophy of History, Albany, NY.

Petersen, Th., 1995, Die Freiheit des Einzelnen und die Notwendigkeit des Staates. In: Ch. Fricke/P, König/Th. Pctersen (Hrsg.), Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen

und Handeln, Stuttgart.

Petry, M.J. (Hrsg.), 1993, Hegel and Newtonianism, Dordrecht. Philonenko, A., 1984, L'oeuvre de Fichte. A la recher-che de la verite, Paris.

Philonenko, A., 31988, L'oeuvre de Kant. La philo-sophie critique. Tome II: Morale et politique, Pa-ns.

Pieper, A., 1977, «Ethik ä la Spinoza»: Historisch-sy-stematischc Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling. In: Zeitsehr. f. philos. Forschung 31 (1977).

Pieper, A., 1985, Der Ursprung des Bösen. Schellings Versuch einer Rekonstruktion des transzenden-talen Anfangs von Geschichte. In: Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift f. H. A. Salmony, hrsg. v. A. Cesana/O. Rubitschon, Basel/Boston/Stuttgart.

Pikulik, 1., 1992, Frühromantik. Epoche-Werk -Wirkung, München.

Piper, 0., 1920, Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermachersehen Reden über die Religion, Göttingen.

Pippin, R. B., 1989, Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness, Cambridge.

Pippin, R. B., 1996, Idealism as Modernism: Hegelian Variations, Chicago.

Plinius, 1967, Naturalis historiae libri XXXVII. Hrsg. v. Ian-Mayhoff, Leipzig.

Primoratz, 1., 1986, Banquos Geist. Hegels Theorie der Strafe, Bonn (= Hegel-Studien, Beiheft 29).

Pippin, R. B., 2004, Die Verwirklichung der Freiheit. _Der Idealismus als Diskurs der Moderne, Frank-furt/M.

Plc ger, W. H., 1988, Schleiermachers Philosophie, Berlin/New York.

Pöggeler, o. (Hrsg.), 1977, Hegel. Einführung 111 seine Philosophie, Freiburg/München.

Poggi, S./M. Bossi (Hrsg.), 1994, Romanticism in Science. Science in Europe, 1790-1840, Dor-drecht.

Poggi, S., 2000, n genio e l'unitä della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830), Bologna.

Poser, H., 1979, Philosophie und Mythos, Berlin/NewYork.

Potepa, M./W. H. Sehrader (Hrsg.), 2002, Reflexion und Tat. Begegnung zwischen der deutschen und polnischen Philosophie im XIX. und xx. Jahrhun-dert, Frankfurt/M. et al.

Pozzo, R., 2004, La scienza della conoscenza edel.

linguaggio. Kant sul rapporto tra grammatica, 10-gica e retorica. In: Cinzia Ferrini (Hrsg.), Eredità kantiane (1804-2004). Questioni emergenti e pro-blemi irrisolti, Napoli.

Proβ, W., 2002, Einführung und Kommentar. In: J. G. Herder, Geschichtsphilosophie, Werke Bd. 3, Münehen.

Pulkkinen T., 1989, Valtio ja vapaus, Iyväskylä.

Pulkkinen T., 1999, J. v. Snellman Hegelin Oikeusfi-losofian tulkitsijana. In: Politiikka 1/1999.

Raddrizzani, 1., 1996, Die gegenwärtige Fichte-For-schung in Frankreich. In: E. Fuchs/I. Raddrizzani (Hrsg.), Tagung des Internationalen Kooperations-organs der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995, Ncuried.

Raddrizzani, I. (Hrsg.), 1997, Fichte et la France, Paris.

Rathmann, J., 1978, Zur Geschichtsphilosophie Jo-hann Gottfried Herders, Budapest.

Raulet, G., 1996, Kant, histoire et citoyennetc, Paris

Recki, B., 2001, Ästhctik der Sitten: die Affmität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.

Reinhold, K. L., 1790, Beiträge zur Berichtigung bis-heriger Mißverständnisse der Philosophie. Erster Bd., das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena.

Renault, A., 1998, Transzendentale Dialektik, Einlei-tung und Buch I. In: G. Mohr/M. Willaschek (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der reinen Ver-nunft, Berlin.

Renaut, A., 1986, Le systeme du droit.Pans Ricken, E/E Marty (Hrsg.), 1992, Kant über Reli-gion, Stuttgart.

Rickert, H., 1922/23, Die philosophischen Grundla-gen von Fichtes Sozialismus. In: Logos 11.

Riedel M., 1970, Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur von Hegels Rechts-philosophie, Neuwied/Berlin.

Riedel M., 1982 [1969], Zwischen Tradition und Re-volution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie.. Stuttgart.

Ritter, J., 1965, Hegel und die französische Revolu-tion, Frankfurt/M.

Ritter J., 1969, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M.

Ritter J., 1969, Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik. In: ders. 1969.

Rockmore, T./D. Breazeale (Hrsg.) 2005, Rights, Bod-ies, and Recognition, New Essays on Pichte's Foun-dation of Natural Right, Ashgate Publishing.

Rockmore, T./D. Breazeale (Hrsg.), 1996, New Per-spectives on Fichte, Atlantic Highlands.

Rössler, M., 1994, Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie (Schleiermacher-Ar-chiv Band 14), Berlin/New York.

Rohs, P., 1991, Iohann Gottlieb Fichte, München.

Rorty, R., 1989, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M.

Rosen, M., 1982, Hegers Dialectic and its Criticism, Cambridge.

Rosen, M., 1996, On Voluntary Servitude: False Con-sciousness and the Theory of Ideology, Cam-bridge.

Rosenau, H., 1985, Die Differenz im christologischen Denken Schellings, Frankfurt/M.

Rosenzweig E, 1920, Hegel und der Staat, Berlin.

Rousseau, J.-J., Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1762). Übers. und hrsg. v. H. Brockard/E. Pietzcker, Stuttgart 1994.

Roux, A./M. Vetö (Hrsg.), 2001, Schelling et l'elan du Systeme de l'Idealisme transcendental, Paris.

Roy, J., 1982, Systeme et liberte chez Kant et Schel-ling. In: Phi Zero. Revue d'ctudes philosophiques [Montreal], no. 2-3 (1982).

Sack, K., 1822, Rezensionen der dritten Auflage der Reden, Heidelb. Jahrb. der Literatur.

Salvadori, R., 1974, Hegel in Francia. Filosofia e poli-tica nella cultura francese del novecento, Bari.

Sandkaulcn. B., 2004, > Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verlorene Problematische Transformationen in der klassi-schen deutschen Philosophie. In: Ahlers (Hrsg.) 2004.

Sandkühler. H.J., 1991a, Materialismus. In: ders. (Hrsg.), Europäische Enzyk-lopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 3, Hamburg.

Sandkühler. H. J., 1991 b, Die Wirklichkeit des Wis-sens. Geschichtliche Ein-führung in die Epistemo-logie und Theorie der Erkenntnis, Frankfurt/M.

Sandkühler. H. J. (Hrsg.), 1996, Weltalter-Schelling im Kontext der Gcschicht-sphilosophie, Hamburg.

Sandkühler, H. J. (Hrsg.), 1998, E W. J. Schelling. Mit Beiträgen v. Ch. Danz u. a., Stuttgart.

Sandkühler, H. J., 1998, Die Philosophie der Ge-schichte. In: ders. (Hrsg.) 1998.

Sandkühler. H. J., 2003, Natur und Wissenskulturen.

Sorbonne- Vorlesungen über Pluralismus und Epi-stemologie, Stuttgart/Wei-mar.

Sandkühler. H. J., 2001, Die Geschichte, das Recht und der Staat als «zweite Natur». Zu Schellings po- litischer Philosophie. In: Zeitsehr. f. philos. For-schung 55 (2001), H. 2.

Sandkühler, H. J., 2004, Revolution, bürgerliche Ge-sellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel. In: Der Begriff des Staates. Internationales Jahr-buch des Deutschen Idealismus, 2/2004.

Sänger, M., 1982, Die kategoriale Systematik in den «rnetaphysischen Anfangs-gründen der Rechts-lehre». Ein Beitrag zur Methodenlehre Kants, Ber-lin/ New York Scaravelli, L., 1968, Scritti kantiani. In: Opere, Bd. 2, Firenze.

Schaeffler, R, 2000, Kritik und Neubegründung der Religion hei Karrt. In: A Franz/W. G. Iacobs (Hrsg.), Religion und Gott im Denken der Neu-zeit, Paderborn/München/Wien.

Schanze, H., 1966, Romantik und Aufklärung. Unter-suchurigen zu Friedrich Schlegel und Novalis, . Nürnberg.

Schaper, S., 1994, Ironie und Absurdität als philo-sophische Standpunkte, Würzburg.

Schelling, E W. J., 1994, «Timaeus» (1794), hrsg. v. H. Buchner, Mit einem Beitrag v. H. Krings: Genesis und Materie-Zur Bedeutung der «Timaeus»-Handschrift für Schellings Naturphilosophie, Stuttgart- Bad Cannstatt.

Schelling, E W. J" 2002, Weltalter-Fragmente. Hrsg. v. K. Grotsch. Mit einer EinL v. W Schmidt-Bigge-mann, 2 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schelsky, H., 1935, Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes .Naturrecht- von 1796, Berlin, Schleiermacher, ED.E., 1942, Dialektik, hrsg. v. R Odebrecht, Leipzig.

Schleiermacher, ED.E., 1958 [1799], Reden über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Ver-ächtern (1799), hrsg. v. H.}. Rother, Harnburg.

Sehleiermacher, ED.E., 1960, Der christliche Glaube, hrsg. v. H. Redeker, Berlin.

Schlobach, J., 1980, Zyklentheorie und Epochenme-taphorik. Studien zur bildliehen Sprache der Ge-schichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung, München.

Schmid, D., 1995, Religion und Christentum in Fich-tes Spätphilosophie 1810-1813, Berlin.

Schmied-Kowarzik, W., 1996, «Von der wirklichen, von der seyenden Natur», Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schmucker, J., 1961, Die Ursprünge der Ethik Kants, Meisenheim.

Schnädelbach, H. (Hrsg.), 2000, Hegels Philosophie. Kommentar zu den Hauptwerken, Frankfurt/M.

Schneewind, J. B., 1998, The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy, Cam-bridge.

Schneider, W., 1983, Ästhetische Ontologie. Schel-lings Weg des Denkens zur Identitätsphilosophie, Frankfurt a. M./Bern.

Schönborn, A. v., 2004, Fichte and Reinhold on the Delimitation of Philosophy. In: Ahlers (Hrsg.) 2004.

Schänecker, D., 1999, Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Frei-burg/München.

Schönecker, D./A Wood, 2002, Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar, Stuttgart.

Scholtz, G., 1984, Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt.

Scholz, G., 1995, Ethik und Hermeneutik. Schleier-machers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt/M.

Scholz, H., 1916, Die Hauptschriften zum Pantheis-musstreit zwischen Iacobi und Mendelssohn, Ber-lin.

Schopenhauer, A, 21916, Die Welt als Wille und Vor-stellung. In: A Schopenhauer's sämmtliche Werke, hrsg. v. J. Frauenstädt, 2. u. 3. Bd., Leipzig.

Schottky, R., 1962, Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes-Locke - Rousseau-Fichte), München (Diss.).

Schottky, R., 1981, Internationale Beziehungen als ethisches und juridisches Problem bei Fichte. In: Hamacher, K., (Hrsg.), Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philoso-phie Fichtes, Hamburg . Schraven, M., 1989, Philosophie und Revolution.

Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolu-tionsjahr 1848, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schraven, M., 1998, Recht, Staat und Politik beiSchelling. In: H. J. Sandkühler (Hrsg.), E W. J. Schelling, Stuttgart.

Schulz, G., 1996, Romantik. Geschichte und Begriff, München.

Schulz, W., 1955/21975, Die Vollendung des Deut-schen Idealismus in der Spätphilosophie Schel-lings, Stuttgart/Köln (2. Aufl. Pfullingen).

Schulz, W, 1977, Freiheit und Geschichte in Schel-lings Philosophie. In: Schellings Philosophie der Freiheit. Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geb. des Philosophen, Stuttgart.

Schumacher, E., 2000, Die Ironie der Unverständlich-keit, Frankfurt/M.

Schüttauf, K., 1984, Die Kunst und die bildenden Künste: eine Auseinandersetzung mit Hegels Ästhetik, Bonn.

Schwaiger, c., 1999, Kategorische und andere Impe-rative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schwering, M., 1994, Symbol und Allegorie in der deutschen Romantik. In: Schanze (Hrsg.) 1994.

Seel, G., 1989, Sind hypothetische Imperative analy-tische praktische Sätze? In: O. Höffe (Hrsg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein ko-operativer Kommentar, Frankfurt/M.

Seel, G., 1998, Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze. In: G. Mohr/M. Willaschek (Hrsg.). Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Bcr-lin.

Seelmann, K., 1995, Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien, Freiburgl München.

Semerari, G., 1956, L'etica di Schelling sino al -Si-sterna dell' idealismo trascendentale« In: Giornale critico della Filosofia Italiana 35 (1956).

Seysen, c., 2001, System und Methode. Zur Form der Transzendentalphilosophie bei Schelling und Schleiermacher. In: Danz, C.!c. Dierksmeier/C.

Seysen (Hrsg.), System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings «System des transzendentalen Idealis-mus-», Würzburg.

Siep, 1., 1979, Anerkennung als Prinzip der prakti-schen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Je-naer Philosophie des Geistes, Freiburg/München.

Siep, 1., 1981, Hegels und Schellings praktische Phi-losophie in Jena (bis 1803). In: Philosophisches Iahrb. d. Görresgesellschaft 88 (1981).

Siep L., 1982, Was heiβt: Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie? In: Hegel-Studien 17.

Siep, L., 1986, Hegels Theorie der Gewaltenteilung. In: Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart 1986.

Siep, L., 1992, Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt/M.

Siep, L., 1992, Autonomie und Vereinigung. Hegels und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800. In: ders. 1992.

Siep, L., 1993, Leiblichkeit bei Fichte. In: K. Held/I. Hennigfeld (Hrsg.), Kategorien der Existenz. Fest-

schrift f. Wolfgang [anke, Würzburg. Siep, L. (Hrsg.), 1997, G.W.E Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin.

Simmel, G., 1997 [1905/07], Die Probleme der Ge-schichtsphilosophie. In: ders., Gesamtausgabe, Bd. 9: Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M.

Smeed, I. W., 1964, German Influence on Thomas Carlyle, Green Prize Essay, Carlyle Society.

Smith, A., 1976, The Theory of Moral Sentiments, The Glasgow Edit ion of the Works and Corre-spondence of Adam Smith, Vol. 1, Hrsg. v. D. D. Raphael/ A. L. Macfie, Oxford.

Snelders, H.A.M., 1970, Romanticism and Naturphi-losophie and the Inorganic Natural Science 1797-1840. In: Studies in Romanticism 9 (1970).

Snellman, J. v., Versuch einer speculativen Entwick-lung der Idee der persönlichkeit. Samlade Arbeten II 1840-1842. Statsrädets kansli, Helsingfors. (=SAII).

Solomon, R. C.!K.M. Higgins (Hrsg.), 1993, The Age of German Idealism. Vol. VI ofThe Routledge His-tory of Philosophy, London/New York.

Sorrentino, S., 2000, Religione e religioni a partire dai Discorsi di Schleiermacher, Assisi.

Speck, J. (Hrsg.), 1988, Grundprobleme der groβen Philosophen. Pbilosophie der Neuzeit 2: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Göt-tingen.

Spinoza, B. de, 1999 [1677], Ethica Oridine Geome- trico demonstrata, lat.-dt. hrsg. v. W. Bartuschat, Hamburg.

Spremberg, H., 1999, Zur Aktualität der Ästhetik Im-manuel Kants, Frankfurt a. M.!Berlin.

Snellman, I. v., 1992, Samlade arbeten 2: 1840-42, Helsingfors.

Stekeler-Weithofer, P., 2005, Pbilosophie des Selbst-bewuβtseins. Hegels System als Analyse von Wis-sen und Autonomie, Frankfurt/M.

Stephan, H., 1925, Der neue Kampf um Schleierma-cher. In: Zschr. f. Theologie und Kirche.

Stolzenberg, J., 1995, Ursprung und System, Göttin-gen.

Stolzenberg, J., 1996, Selbstbewuβtsein. Ein Problem der Philosophie nach Kant. Zum Verhältnis Rein-hold- Hölderlin- Fichte. In: Revue Internationale de Philosophie 50.

Stolzenberg, J., 2001, Autonomie. Zu Schellings Be-gründung der praktischen Philosophie im System des transzendentalen Idealismus von 1800. In: Danz/Dierksmeier/Seysen 2001.

Stolzenberg, J.!H. E Fulda, 2001, Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg.

Strauss, L., 1959, What is political philosophy? And. other studies, Chicago.

Strawson, P. E, 1992, Die Grenzen des Sinns: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus dem Engl. v. E. M. Lange, Frankfurt/M.

Strohschneider-Kehrs, 1., 1960, Die romantische Iro-nie in Theorie und Gestaltung, Tübingen.

Sziborsky, 1., 1983, Einleitung. In: E W. I. Schelling: über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, hrsg. v. L. Sziborsky, Hamburg.

Sziborsky, L., 1996, Übereinstimmungen und Diver-genzen in der Kunstphilosophie Schellings und Adornos. In: Philosophisches Jahrbuch, 103.

Taylor c., 1979, Hegel and modern Society, Cam-bridge/New York.

Teichert, D., 1992, Immanuel Kant,.Kritik der Ur-teilskraft« Ein einführender Kommentar, Pader-horn.

Theophrastos, 1916, Historia plantarum, de odori-bus, de signibus tempestatum. Hrsg. v. A. F. Hort, London/Cambridge, MA ..

Theunissen, M., 1970, Hegels Lehre des absoluten Geistes als theologisch-politischer Traktat, Berlin/NewYork.

Thiel, M., 1994, Methode, IV: Fr.W.J. Schelling. Eine analytische Darstellung, Heidelberg.

Tilliette, X., 1966, Schelling contre Hegel. In: Archi-ves de Philosophie, 29 (1966).

Tilliette, X., 1970, Schelling. Une philosophie en de-venir. 1: Le systerne vivant, 1794-1821. II: La der-niere philosophie, 1821-1854, Paris.

Tilliette, X., 1987, Gott und die Geschichte der posi-tiven Philosophie Schellings. In: A. Halder, K. Kienzier und J. Aller (Hrsg.), Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Rele-vanz neuzeitlichen Denkens, Düsseldorf.

Tilliette, X., 1999, Schelling. Biographie, Paris.

Tilliette, X., Gott und die Geschichte der positiven Philosophie Schellings. In: A. Halder, K. Kienzier und J. Aller (Hrsg.), Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neu-zeitlichen Denkens, Düsseldorf 1987.

Tilliette, X. (Hrsg.), 1974, Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Torino.

Tilliette, X. (Hrsg.), 1981, Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Ergänzungsband. Melchior Meyr über Schelling. Torino.

Tilliette, X. (Hrsg.), 1997, Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Bd. IV Nachklänge. Milano.

Tilliette, X. (Hrsg.), o. J., Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Bd. III. Zusatzband. Milano.

Timm, H., 1978, Die heilige Revolution. Schleierma-cher-Novalis-Friedrich Schlegel, Frankfurt/M.

Titzmann, M., 1978, Strukturwandel der philosophi-schen Ästhetik 1800-1880. Der Symbolbegriff als Paradigma. München.

Trembley, A., 1744, Memoires pour servir ä l'histoire d'un genre de Polypes d'eau douce, ä bra en forme de cornes, Leiden.

Troxler, I. P., 1988, Schellings und Hegels erste ab-solute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfas-sende Vorlesungsnachschriften von I. P. Troxler, hrsg., ein gel. und mit Interpretation versehen v. K. Düsing, Köln.

Uerlings, H., 1991, Friedrich von Hardenberg. ge-nannt Novalis. 'Verk und Forschung, Stuttgart.

Vallois, M., 1924, La formation de l'influence kan-tienne ein France, Paris.

van Leeuwenhoek, A., 1677, Observations concer-ning various little Animals, in great numbers dis-cover'd [...] in Rain- Well- Sea and Snow-watet, as also in water wherein Pepper had lain infused. In: Philosophical Transactions, Vol. XII, London..

Vaysee, J.-M., 1994, Totalite et subjectivite. Spinoza dans l'idealisrne allemand, Paris.

Vergauwen, G., 1975, Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall, Frei-burg.

Verra, V, 1976 La filosofia dal '45 ad oggi, Torino.

Verweyen, H., 1975, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg/München

Verweyen, H.-J., 1995, Fichtes Religionsphilosophie: Versuch eines Gesamtü-berblicks. Fichte-Studien 8 (1995).

Vieweg, K. (Hrsg.), 1998, Hegels Jenaer Naturphilo-sophie, München.

Vlachos, G., 1962, La pensee politique de Kant, Pa-ns.

Vossenkuhl, W., 1992, Schönheit als Symbol der Sitt-lichkeit. über die gemein-same Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant. In: Philosophisches Jahr-buch 99.

Voßkühler, F., 1996, Der Idealismus als Metaphysik der Moderne. Studien zur Selbstreflexion und Auf-hebung der Metaphysik bei Hölderlin, Hegel, Schelling, Marx und Heidegger, Würzburg.

Wagner, F., 1982, Einleitung. In: F. W. GrafiF. Wagner (Hrsg.), Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart.

Wagner, E, 1982, Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Re-ligionsphilosophie und -Wissenschaft der Logik- am Beispiel der Tri-nität-slehre. In: Graf/Wagner 1982.

Wagner, E, 1984, Gefühl und Gottesbewuβtsein. In: Archivio di Filosofia (1984), N 1-3.

Wagner, E, 2000, Kommentar zu Hegel: Enzyklopä-die der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. §§ 553-555, 564-571: Die geoffen-barte Religion. In: H. Drüe/A. Gethmann-Siefert/Ch. Hackenesch et al. (Hrsg.), Hegels .Enzyklopä-die der philosophischen Wissenschaften. (1830), Frankfurt/M.

Wagner, H., 1980, Moralität und Religion bei Kant. In: ders., Kritische Philosophie, Würzburg.

Waibel, VL., 2000, Hölderlin und Fichte 1794-1800, Paderborn/München/Wien.

Walch, J. G., 21733, Philosophisches Lexicon: darin-nen die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysic.Physic, Pneumatic, Ethic, natürlichen Theologie und Rechts-Gelehrsamkeit, wie auch Politic fürkommenden Materien und Kunst- Wör- ter erkläret, und aus der Historie erläutert; die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzehlet, die dahin gehörigen Bücher und Schriff-ten angeführet, und alles nach Alphabetischer Ordnung vorgestellet worden, Leipzig.

Walicki, A., 1973, Filozofia i mesjanizm (Philosophie und Messianismus), Warszawa.

Walicki, A., 1983, I.M. Hoene-Wronski. In: Zarys dziej6w Filozofii Polskiej 1815-1918 (Abriβ der Geschichte der polnischen Philosophie 1815-1918), Warszawa.

Wandschneider, D., 1982, Raum, Zeit, Relativität, Frankfurt/M.

Wanning, B., 1988, Konstruktion und Geschichte. Das Identitätssystem als Grundlage der Kunstphi-losophie bei F. W. J. Schelling, Frankfurt/M.

Waszek N., 1988, The Scottish Enlightenment and Hegers Account of -Civil Society-, Dordrecht.

Weber, M., 1900, Fichtes Sozialismus und sein Ver-hältnis zur Marx'schen Doktrin. In: C. J. Fuchs/G. v. Schulze-Gävernitz/M. Weber (Hrsg.), Volkswirt-schaftliche Abhandlungen der Badischen Hoch-schulen, Bd. IV, Tübingen/Leipzig.

Wehrung, W., 1932, Theologie und deutscher Idea-lismus. In: Zschr. f. Systematische Theologie.

Weil, E., 1950, Hegel et l'Etat, Paris.

Weischedel, w., 21 972, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, München/Darmstadt.

Weischedel, w., 1973 [1939], Der frühe Fichte. Auf-bruch der Freiheit zur Gemeinschaft, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Wellek, R., 1993, Kant in England 1893-1838, Rout-ledge, London.

Westphal, M., 1973, Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung. In: H. F. Fulda/D. Henrich (Hrsg.), Materialien zu Hegels -Phänomenologie des Geistes., Frankfurt/M.

Westphal, M. (Hrsg.), 1982, Method and Speculation in Hegel's Phenomenology, Atlantic Highlands. N.J

Weyand, K., 1964, Kants Geschichtsphilosophie, Köln.

Wieland, W., 1956, Schellings Lehre von der Zeit, Heidelberg.

Wieland, W., 1973, Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit. In: H. F. Fulda/ D. Henrich (Hrsg.), Ma-terialien zu Hegels -Phänomenologie des Geistes., Frankfurt/M.

Wildfeuer, A., 1999, Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Iohann Gottlieb Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Wildt, A., 1982, Hegels Moralitätskritik im Lichte sei-ner Fichte-Rezeption, Stuttgart.

Willaschek, M., 1992, Praktische Vernunft. Hand-lungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart Willaschek, M., 1997, Why the «Doctrine of Rights» does not belong in the «Metaphysics of Morals». On some Basic Distinctions in Kant's Moral Philo-sophy. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 5.

Wilson, J. E., 1993, Schellings Mythologie. Zur Ausle-gung der Philosophie der Mythologie und der Of-fenbarung, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Wimmer, R., 1990, Kants kritische Religionsphiloso-phie, (Kan tstudien-Ergänzungshefte) Berlin/N ewYork.

Wölfflin, H., 31908, Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über das Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien, München.

Wolff, Chr., 4₁740, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt.

Wolff, Chr., 1981 [1744], B.v.S. Sittenlehre wider-leget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf. In: Gesammelte Werke, III. Abt., Bd. 15, hrsg. v. J. Ecole, Hildesheim.

Wolff, C. F., 1759, Theoria generationis. Ueber die Entwicklung der Pflanzen und Thiere, übers. u. hrsg. v. P. Samassa, mit einer Einl. v. O. Breidbach, Thun/Frankfurt a. M. 1999.

Wolff, M., 1981, Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Königstein/Ts.

Wolff, M., 1984, Hegels staatstheoretischer Organi-zismus. In: Hegel-Studien 19 (1984).

Wood, A., 1999, Kant's Ethical Thought, Cam-bridge.

Ylikangas, H., 1986, Käännekohdat Suomen histo-riassa: pohdiskeluja kehity-slinjoista ja niiden muu-toksista uudella ajalla, Porvoo.

Yolton, J. W. (Hrsg.), 1999, The dictionary of eight-eenth-century British philosophers, Bristol.

Zaczyk, R., 1981, Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes, Berlin

Zammito, J. H., 1997, Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des Deutschen Idealismus. In: M. Heinz (Hrsg.), Herder und die Philosophie des Deutschen Idealismus, Amsterdam/ Atlanta.

Zedler, J. H., 1734-1754, Grosses vollständiges Uni-versal- Lexicon aller Wissenschaften und Künste,64 Bde. und 4 Supplementbde., Halle/Leipzig.

Zöller, G., 1998, Fichte's Transeendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will, Cambridge.

Zöller, G., 2001, Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts. In: Merle 2001.

Zovko, J., 1990, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik, Stuttgart.

ضميمة للبيلوغرافيا

معلومات عامة لدراسة المثالية الألمانية والرومانية الفلسفية الألمانية الباكرة

١ . بيلوغرافيات

ستعد ببلوغرافيا للمثالية الألمانية في مساق دراسة الفلسفة بجامعة بريمن وتتواصل العناية بها، وإلى حد الآن نجد ببلوغرافيا فشتة وشلنج في الموقع التالي: :http://WWV.1.philosophie.uni-bremen.de/bdi.htm

Herder

Herder-Bibliographie. Hrsg. v. G. GÜnther/A.A. Vol-gina/S. Seifert. Hrsg. v. d. Nationalen Forschungs-und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Li-teratur in Weimar und der Staatlichen Allunions-bibliothek für Ausländische Literatur in Moskau. -Berlin/Weimar 1978.

D. Kuhles, Herder- Bibliographie 1977/92, Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin-Anna-Amalia-Biblio-thek, Stuttgart et al. 1994.

Kant

Adickes, E., 1970, German Kantian Bibliography. Neudruck der Ausg. 1865/96, Würzburg.

Gabel, G. u., 1987, Immanuel Kant. Eine Bibliogra-phie der Dissertationen aus den deutschsprachigen Ländern 1900-1980, Köln.

Gabel, G. u., 1989, Kant. An Index to Theses and Dissertations accepted by Universities in Canada and the United States 1879-1985, Köln.

Kant Bibliography. The Bibliograph)' of Kant Litera-ture 1986-1999/2. Cumulative Issue. B)' M. Kühn. http://staff-www.uni-rnarburg.de/ = kuehnm/ Kant.html > .

Kopper, J., 1972, Die Kantliteratur 1965-1969. In: L. W. Beck (Hrsg.), Proceedings of the Thrid Inter-national Kant Congress. Held at the Univ. of Roehester, March 30-Apr. 4, 1970, Dordrecht, 3-15. [Im Anhang: R. Malter, Kant- Bibliographie 1965-1969].

Luther, A., 1924, Kaut-Bibliographie 1914-1923. In: Das Deutsche Buch 3/4 (1924).

Malter, R., 1969, Bibliographie der deutschsprachi-gen Kant-Literatur 1957-1967. Mit einem Ver-zeichnis älterer Bibliographien. In: Karrt-Studien 60 (1969).

Malter, R., Karrt-Bibliographie ab 1968. In: Kant-Stu-dien 61 (1970ff.). Fortgeführt v. M. Ruffing. In: Karrt-Studien 87 (1996ff.)

Ruffing, M. (Hrsg.), 1999, Kant-Bibliographie. 1945-1990. Begr. v. R. Malter, Frankfurt/M.

Totole, W., 1986, Immanuel Kant. In: ders., Hand-buch der Geschiehte der Philosophie V. Bibliogra-phie und 18. und 19. Jahrhundert. Unter Mitarb. v.H.-D. Finke u. a., Frankfurt/M.

Fichte

Baurngartner, H.M./W.G. Iacobs, 1968, J.G. Fichte-Bibliographie, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Breazeale, D., 1994, Fichte in English: A Complete Bibliograph)'. In: ders./T. Roclcmore (Hrsg.), Fichte: Historical Contexts/Contemporary Con-troversies, Atlantic Highlands (NJ).

Doye, S. (Hrsg.), 1993, J. G. Fichte-Bibliographie (1969-1992/93), Amsterdam/ Atlanta (GA).

J. G. Fichte. Hrsg. v. A. Iürgens, Studiengang Philo- sophie der Universität Bremen, Bremen 2005 I= Bibliographie Deutscher Idealismus. Bibliographische Dokumentation zum Deutschen Idealis-mus in Verbindung mit dem Philosophischen Se-minar der Universität Halle und dem Internationalen Jahrbuch für Deutschen Idealismus/Interna-tional Yearboole of German Idealism]: http://WWV:philosophie. uni-bremen.de/bdi.htm

Schelling

W. J. Schelling. Hrsg. v. A. Iürgens, Studiengang Philosophie der Universität Bremen, unter Mitw. v. H. J. Sandkühler, Bremen 2004 I= Bibliographie Deutscher Idealismus. Bibliographische Doku- mentation zum Deutschen Idealismus in Verbin- dung mit dem Philosophischen Seminar der Uni-versität Halle und dem Internationalen Jahrbuch für Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism]: http://www.philosophie.uni-bremen.de/bdi.htm

P. Hegel

A Hegel Bibliograph)'. Compiled by Arthur Chitty, University of Sussex: < http://www.sussex.ac. > uk/Users/sefdO/bib/hegel.htm

Gloy, K./R. Lambrecht (Hrsg.), 1995, Bibliographie zuHegels «Enzyklopädie der philosophischen Wis-senschaften im Grundrisse». Primär- und Sekundärliteratur 1917-1994, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Hasselberg, E./F. Radtlee (Hrsg.), 1993, Hegels «Wis-senschaft der Logik». Eine internationale Biblio-graphie ihrer Rezeption im XX. Jahrhundert. Bibliographie in drei Bänden, Wien.

Hegel- Institut Berlin e. V. Bibliographischer Aus-kunftservice: http://www.hegel-institut.de/Biblio-graphie/bibliographie.html

Schmidt, H., 31997, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. In: ders., Quellenlexikon zur deutschen Literatur-geschichte. Bibliograph)' of Studies on German Lit-erary History. Personal- und Einzelwerkbibliogra-phien der internationalen Sekundärliteratur 1945-1990 zur deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bibliogr. Mitarb. v. G. Albrecht u. a. Bd. 11. Überarb., wesentlich erw. u. auf den neuesten Stand gebrachte Aufl., Duisburg.

Steinhauer, K., 1980, Hegel Bibliograph)'. Back-ground Material on the International Reception ofHegel within the Context of the History of Philosophy/Hegel Bibliographie. Materialien zur Ge-schichte der internationalen Hegel-Rezeption und zur Philosophie-Geschichte. Compiled by/Zusammengestellt v. K. Steinhauer. Keyword Index by/Stichwortregister v. G. Hausen, München. [Up to/bis 1975].

Steinhauer, K., 1998, Hegel Bibliography. Back-ground Material on the International Reception of Hegel within the Context of the History of Philosophy. Part II, Vol. l/Hegel Bibliographie. Materia-lien zur Geschichte der internationalen Hegel-Re-zeption und zur Philosophie-Geschichte. Teil Ir, Bd. 1. Compiled by/Zusammengestellt v. K. Stein-hauer. Under the Assistance of/Unter Mitw. v. H.-D. Schlüter. Keyword Index by/Stichwortregister v. A. Sergl, München. [1976-1991. With Agenda and Corrigenda to Part I/Mit Nachträgen und Berichti-gungen zu Teil I].

Steinhauer, K., 1998a, Hegel Bibliography. Back-ground Material on the International Reception of Hege! within the Context of the History of Philosoph)'. Part II, Vol. 2/Hegel Bibliographie. Materia-lien zur Geschichte der internationalen Hegel-Re-zeption und zur Philosophie-Geschichte. Teil II, Bd. 2. Compiled by/Zusammengestellt v. K. Stein-hauer. Under the Assistance of/Unter Mitw. v. H.-D. Schlüter. Keyword Index by/Stichwortregister v.A. Sergl, München. [1976-1991. With Agenda and Corrigenda to Part liMit Nachträgen und Berichti-gungen zu Teil I].

Deutsche Frühromantik und Hälderlin

Deubel, v., Die Friedrich-Schlegel-Forschung 1945-1972. In: Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literatur-wissenschaft und Geistesgeschichte, Sonderheft Forschungsreferate, 47. Jg., Stuttgart 1973.

Novalis-Bibliographie. In: Uerlings, H., 1991, Fried-rich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung, Stuttgart.

Internationale Hölderlin-Bibliographie, hrsg. v. Höl-derlin-Archiv der Württembergischen Landesbi-bliothek Stuttgart, Erste Ausgabe (1804-1983), bearb. v. M. Kohler, Stuttgart 1985.

Internationale Hölderlin-Bibliographie auf der Grundlage der Neuerwerbungen des Hölderlin-Archivs, hrsg. v. Hölderlin-Archiv, bearb. v. W.Paul Sohnle/ M. Schütz, 10 Bde., Stuttgart-BadCannstatt 1991 ff.

Internationale Hölderlin- Bibliographie online: http://Ww\v.statistik-bw.de/ hoelderlin.

٢ . الدوريات

Deutscher Idealismus allgemein

Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus.

International Yearbook of German Idealism. Hrsg. v. K. Ameriks/]. Stolzenberg, Berlin 2003 ff.

Herder

Herder Jahrbuch /Herder Yearbook Hrsg. v. K. Men-ges/W. Koepke/R. Otto, Stuttgart/Weimar.

Kant

Karrt-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft. Begründet v. H. Vaihinger, neubegr. v. P. Menzer/G. Martin. Hrsg. v. G. Funke/M. Baum/B. Dörflinger/Th. M. Seebohm, Berlin/New York.

Fichte

Fichte-Studien-Beiträge zur Geschichte und Syste-matik der Transzendentalphilosophie. Begründet v. K. Hammacher /R. Schottky t /W. H. Sehrader t. Im Auftrage der Internationalen Iohann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft hrsg. v. M. Ivaldo/H. Traub,Amsterdam.

Schelling

Schellingiana. Quellen und Abhandlungen zur Philo-sophie F. W. J. Schellings. Im Auftrag der Interna-tionalen Schelling-Gesellschaft hrsg. v. W. E. Ehrhardt/I, Hennigfeld, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Hegel

Hegel-Studien. Hrsg. v. W. Jaeschke/L. Siep, Harn-burg.

Jahrbuch für Hegelforschung. Hrsg. v. H. Schneider, St. Augustin.

٣. مواقع البحث ولجانه

Kant-Forschungsstelle, Mainz: http.z/www.uni-mainz.de/ ˜ kant/kfs Kommission für die Herausgabe des Fichte-Nachlas-ses: http://www.badw.de/akad16.htm

Kommission für die Herausgabe der Schriften von Schelling, München: http://www.badw.de/deuweb/akad25.htm

Schelung- Forschungsstelle, Bremen: http://www.badw.de/deuweb/akad25.htm

Josophie. uni-brernen.de/inf-sche.htm

Hegel-Archiv, Bochum: http://www.ruhr-uni-bochum.de/phiJosophy/Hegelarc/homepage.htm

Stiftung für Romantikforschung: http://www.romantikforschung. dei stift/index -stift.htrn

٤ . الجمعيات الفلسفية

The Society for German Idealism: http://www.lclark.edu/%7Eidealism/SGLhtml

International Herder SocietylInternationale Herder-

Gesellschaft: http://german.ucdavis.edu/content/herder-society/german/German

Hölderlin-Gesellschaft: http://www.hoelderlin-gesellschaft.de

Kaut-Gesellschaft e. V: http://www.kant.uni-mainz.de/Kantgesellschaft.htm

The North Amercan Kant Society: http://naks.uscd.edu/

Internationale Iohann-Gottlieb- Fichte-Gesellschafte. V: http://www.lrz-muenchen.de/-Fichte-Gesell-schaft

The North American Fichte Society: http.z/www.phiJ-upenn.edu/ -cubowman/fichte

Internationale Schelling-Gesellsehaft e. V: http://www.schellingges.badw-< http://www.schellingges.badw- > muenchen.de

Internationale Hegel-Gesellschaft e. V: http://www.hegel-gesellschaft.de/Internationale Vereinigung zur Förderung des Stu-diums der Hegeischen Philosophie: http://www.philosophie.uni-hd.de/hegelvereinigung

Hegel Society of Great Britain: uk/misc/groups/hsgb/index.html

The Hegel Society of America: http://www.hegel.org

٥ . مصادر معلومات في الانترنات

Deutscher Idealismus allgemein: http://buecherei.phiJo.at/ideal.htm

Kant: http.r/www.uni-marburg.de/kant/

Kant: http://naks.uscd.edu/

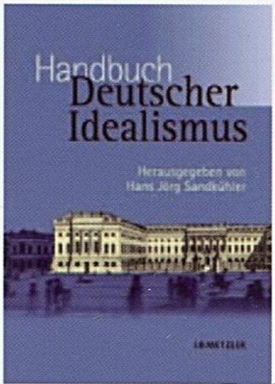
Fichte: http://wv.rw.lrz-muenchen.de/-Fichte-Gesell-schaft

Schelling: http://www.schellingges.badw-muenchen. d

Hegel: http://wv.rw.hegel-gesellschaft.de/

NBB

هذا الكتاب



«كانت **المثالية الألمانية** ولا تزال منظومة من الأفكار ذات التأثير القوي في تاريخ الفلسفة، وهي ذات مصادر مهمة في تاريخ الثقافة الألمانية، لكن التعامل معها باعتبارها ظاهرة تاريخية قومية في المقام الأول، يُعد من قصر النظر، بل ينبغي أن يُنظر إليها وأن يتم البحث فيها من خلال أفق متنوع الأشكال من التأثر والتلقي والتثاقف، أشكال تفاعلت خلالها مع تاريخ أوروبا الثقافي والروحي والعلمي والحقوقي والسياسي.

هذا الكتاب هو مسح دقيق وتفصيلي لأهم إشكاليات الفكر الفلسفي في كل مجالاته النظرية والعملية خلال أهم مراحل الفكر الغربي الحديث، القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وامتداداتهما في القرنين الأخيرين العشرين والحادي والعشرين.

إنه أول مصنف تمهيدي في تاريخ **المثالية الألمانية**، كتب بمنظور يضع المسائل في وضع نسقي، ويتوجه إلى دارسي المثالية الألمانية المتقدمين في درسها، وكذلك إلى المتعلمين والباحثين من غير أهل الاختصاص فيها.

يتوزع هذا الكتاب على اثني عشر فصلاً تركز جميعها في عرضها بصورة جوهرية على فلسفات كنط وفيشته، وشلنغ، وهيغل.. وقد كتبت جميعها بأسلوب تربوي مسهب يهدف إلى تقديم نص في لسان عربي مبين قابل للتوجه إلى القراء العرب عامة».

الثمن: ٧٠ دولاراً
(٣ مجلدات)

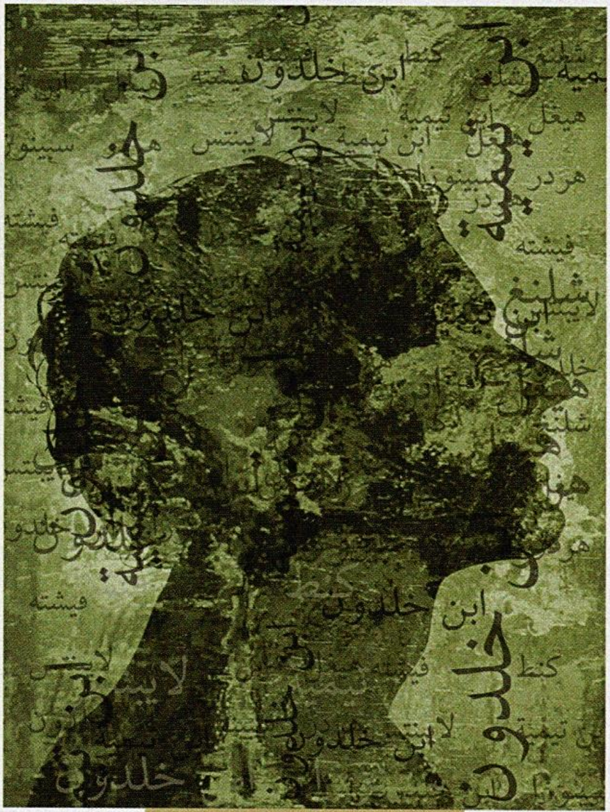
ISBN 978-9953-533-85-8

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية



د. أبو يعرب المرزوقي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

د. أبو يعرب المرزوقي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين

العربية والألمانية

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

د. أبو يعرب المرزوقي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
المرزوقي، أبو يعرب
دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية/ أبو يعرب المرزوقي.
٤٦٤ ص.
ببليوغرافية: ص٤٦٣-٤٦٤
ISBN 978-9953-533-88-9
١. الفلسفة العربية. ٢. الفلسفة الألمانية. أ. العنوان.

181

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) ـ ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

المقالة الرابعة

إشكالية تأسيس العلوم في الحضارة الإسلامية ومنطقه

المقالة الخامسة

تكوينية العامل المحدّد لمناخ الفكر النظري والعملي

عاقبة التزاحم بين شرائع الظاهر الفقهية وشرائع الباطن الصوفية

المقالة السادسة

عمارة وظائف العقل والنقل وظائفهما النظرية والعقدية

المقالة السابعة

أصل أصول الفنون المتزاحمة الأربعة

التفسير ومحاولات تحريره من الانحراف

(ما بعد كل العوالم)

المقالة الثامنة

نقد الإلهيات وبداية الخروج من المأزق النظري والعملي

المقالة التاسعة

نشأة المدرسيات العربية وحدها من فاعلية النقد

المقالة العاشرة

الثورة التيمية

النقد الجذري في النظر والعقد وفي العمل والشرع

المقالة الحادية عشرة

الثورة الخلدونية

النقد الجذري في العمل والشرع لإصلاح النظر والعقد

دور ابن خلدون النقدي الإيجابي في العمل والشرع

المقالة الثانية عشرة

الحصيلة الفكرية والروحية للنقد الجذري

المقالة الثالثة عشرة

حصيلة الموازنة بين الفكرين العربي والغربي

فاتحـــة

هدفنا في هذه المحاولة الجواب عن السؤال الآتي: كيف نفهم مسار الفكر الفلسفي عند المسلمين عامةً وعند العرب خاصة، وتكوينية المدرسة النقدية الفلسفية بدءاً من كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة** وختماً بذروتها في منجزات شيخ الإسلام ابن تيمية شرقاً وعلّامته ابن خلدون غرباً النقدية؟ فهذه التكوينية هي ما نسعى إلى فهمه والبحث في محدداته الفكرية والحضارية وفي منجزاته بصورة تمكن من الموازنة بينه وبين تكوينية مدرسة المثالية الألمانية من حيث المحددات والمنجزات نفسها. لكننا لا ننكر أن لهذا العمل دوافع عملية ونضالية: فالموازنة ليست مطلوبة لذاتها بل هي أداة تساعد على فهم هذه الإشكالية وتحليلها. ذلك أن الشباب الذين أقدموا على تشجيع هذا المشروع وتمويله من كد يمينهم[(١)] لهم دوافع تنتسب إلى العاجل العملي الذي يوجبه وضع فكر المسلمين الراهن، وخاصة بعد الثورات المتوالية في الوطن العربي، الثورات التي أخذ المواطنون بفضلها شؤونهم بأيديهم لجعلها شورى بينهم، وتحرير الأمة من الاستبدادين الفكري والسياسي وما يلازمهما من فساد واستعباد لخلق الله.

---

(١) لا بد هنا من تقديم عبارات الشكر للقاضي الفاضل الأستاذ عبد العزيز القاسم وصحبه لتشجيعهم إياي في سعيي إلى تحقيق الصلح بين الفكرين الفلسفي والديني، الصلح الذي أعتبره البداية الحقيقية للتحرّر من عوائق النهوض أولاً والشروع الفعلي في تحقيق شروطه الإيجابية، فالصدام بين هذين الفكرين تحوّل بتجاوزه التنافس في الخيرات إلى أكبر عائق أمام الإبداع في مجالي المعرفة الدينية والدنيوية ومن ثم فهو العائق الرئيس دونه تمكين المسلمين من أدوات الاستخلاف فضلاً عن الشهادة على العالمين.

لكن دوافعهم ليست مقصورة على العاجل العملي بل هي تمتد إلى الآجل النظري، مشاركة منهم في جهد البشرية لفهم الكون وتحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها ـ مقوِّمَي الأمانة التي عرضت على الإنسان فحملها ـ أعني ما كان الفشل في أدائه علّة الانحطاط الذي أتى على دورنا في التاريخ الكوني لسوء الحظ فصرنا مغلوبين ومستعمَرين. فقد أصبحنا بسبب هذا الفشل أكلة لكل آكل تُستباح أرضُنا وتُنتَهك حرماتُنا بعد أن تخلينا عن شروط استعمار الإنسان(٢) في الأرض واستخلافه فيها. وما كان ذلك ليحصل لو أتت الثورة الفكرية النقدية التي شخّصت أدواء الحضارة العربية الإسلامية فعينت علل المرض الذي كان ينخر كيانها ويؤذن بمآلها إلى الانحطاط لو أتت هذه الثورة أكلها فلم تكتف بالوجه السلبي من النقد:

في عمل ابن تيمية الموجه إلى إصلاح النظر والعقد لتحرير فكرنا مما أعاق النظر الفاعل (الذي سعى إلى تحرير الفكر الإسلامي من استبداد الخرافة الروحي المعيق الأساس لاستخلاف الإنسان في الأرض وأصل الفساد الخلقي والعقم النظري).

وفي عمل ابن خلدون النقدي في مجال العمل والشرع لتحرير إرادتنا مما أعاق العمل الفاعل (الذي سعى إلى تحرير الفكر الإسلامي من استبداد العنف المادي المعيق الأساس لاستعمار الإنسان في الأرض وأصل الفساد السياسي والعقم العملي).

لم يعمل المسلمون بتشخيص المدرسة النقدية عامة، وتشخيص هذين المفكريْن خاصة لعلاج أدواء حضارتنا ولم يطبقوا من حلولهما النظرية (ابن تيمية خاصة) وحلولهما العملية (ابن خلدون خاصة) التي توصّلا إليها

---

(٢) من عجائب كلمة «استعمار» أن استعمالها تطوّر فصار دالاّ على العكس من دلالة الكلمة مادة واشتقاقاً. فالزيادة الصدرية التي تفيد الطلب فقدت دورها فلم يعد مدلول الطلب موجوداً والمادة لم تعد مفيدةً التعمير بل التدمير لأنها استعملت لوصف النزعة الاستغلالية لجهد الإنسان وثروات الأرض لصالح صاحب القوة الذي يحتلها ويستعبد صاحبها. لكن القصد الإلهي من استعمار الإنسان في الأرض هو الطلب التكليفي بتعمير الأرض بخدمتها لاستمداد شروط قيامه منها من دون إفساد ولا سفك دماء وذلك بفضل ما احتج به الله رداً على اعتراض الملائكة على استخلاف آدم أعني القدرة على التسمية التي هي شرط الفاعلية النظرية المشروطة في التعامل مع الطبيعة من دون إفساد، والفاعلية التواصلية شروط التعامل بين البشر من دون سفك دماء.

إلا بعض ما شابها من شوائب سلبية، نتجت عن مناخ الردود الخصامية وما يترتب عليها من إفراط في تضخيم سلبيات خصومهما وتفريط في إيجابياتهم. وليس ذلك لتأخّر التشخيص وفوات أوان العلاج لعلل ذاتية للحضارة العربية هي ما سنحاول فحصه بكامل الدقة، فحسب بل لأن ظرفية عالمية جعلت الأمة الإسلامية عامة والشعب العربي خاصة يواجه هجمتين بربريتين تحالفتا عليها فأنهكتا قواها الروحية وقضتا على قوتها المادية بالرغم من كون إحداهما جاءت من برابرة آسيا (المغول) والثانية من برابرة أوروبا (الصليبية وحروب الاسترداد). ولولا ما في هذه الأمة من حصانة روحية وقوة خلقية لكان المآل زوالها من التاريخ الإنساني.

وإذاً، فسعينا الحالي هو من ثمرات عودة الأمة إلى الفعل في التاريخ الكوني إلا أن عودتها هذه تتهددها أخطار من الجنس نفسه، ومن ثَمّ فعليها تجنّب تكرار ما حصل لها في التعامل مع أدوات القوة والوجود الحر: الفكر المبدِع للغايات والمنتِج للأدوات التي من دونها لا معنى للوجود الإنساني لكونها محققة لشروط الوجود الحر والسامي. وفي هذا الإطار، يمثّل الإطلاع على تجارب الأمم في مجال الإبداع الفكري شرطاً لا غنىً عنه. وأهمّ طرق الإطلاع السويّ هو الترجمة الأمينة من المنبع، والمصحوبة بالتعليق المبيِّن لدور الأمة في المجال الذي تتعلق به هذه الترجمة، وإلى هذا الأمر قَصَدْنا في هذا العمل، وذلك بفضل ما أقدم عليه شباب مؤمن بهذه الأمة وبالقيم القرآنية التي هي ذروة القيم الإنسانية.

إن مشجعي المبادرة لترجمة **متن المثالية الألمانية** والموازنة بين ذُروتي الفكرين العربي والغربي في مراحلهما ذات الدلالة لفهم مسار نضوجهما التاريخي، ثلة من خيرة شباب الأمة اقتنعوا بأنّ تأسيس الفكر الفلسفي المؤمن يمثّل الشرط الضروري ولعله الكافي لكي تتحرّر الأمة من موقف ردّ الفعل؛ إذ كاد القيام أن يقتصر عندها على المقاومة التي هي بداية الانتقال من الفاعلية الموجبة إلى الانفعالية، قناعة بالاستعاضة عن بَعَائِد الأمور والفاعليات الحقيقية بقرائبها والانفعالات بفاعليات غزاتها. فالتأثر تقليد والمشاركة في الأثر مشروطة بالفهم المتجاوز الذي يحقق شروط استئناف الإبداع من منطلق جديد، وقد اجتمعت علل هذا الداء

المعطِّل للإبداع في مسألة وحيدة عادة ما اعتبر ابن تيمية وابن خلدون رمزي وضعها الوضع الموصل إلى الحل أعني مسألة الحرب السجال بين الفكرين الفلسفي والديني في بعديهما النظري (بين المتكلمين والفلاسفة) والعملي (بين الفقهاء والمتصوفة) أعني بين الغلوين[3] اللذين يؤولان إلى الفصل بين شروط تحقيق السعادتين في الدنيا والدين[4]. وتنقسم بعائد الأمور إلى العناصر الآتية:

١ ـ **البعائد النظرية ومتعالياتها** وأصلها الثورة العلمية وتطبيقاتها التقنية التي هي شرط استعمار الإنسان في الأرض ومعنى تسخيرها المشروط بألا يفسد فيها ولا يسفك الدماء.

٢ ـ **البعائد العملية ومتعالياتها** وأصلها الثورة الخلقية وتطبيقاتها الخلقية التي هي شرط استخلاف الإنسان ومعنى تكريمه الذي هو في آن امتحان لأهليته.

٣ ـ **البعائد الذوقية ومتعالياتها** وأصلها الثورة الجمالية في ذوق الحياة الدنيا والسمو بها إلى ما يتعالى عليها، وذلك هو شرط عدم تحوّل العلم والتقنية إلى فساد في الأرض وسفك للدماء.

٤ ـ **بعائد ما بعد قيام الوجود الإنساني العيني أو النسبي توقاً إلى متعالياته** (جمعاً لكل ما سبق في الأعيان أو القيام المادي) وأصلها الثورة

---

(٣) ومن عجائب هذا السجال الذي أصاب الفكر بالكساح لأن جلّ أصحابه أغفلوا جوهر الإشكال فحوّلوه إلى حرب بين جبهتين **إحداهما** جمعت بين الكلام والفقه، **والثانية** بين الفلسفة والتصوّف جمعاً تقدّم فيه الوجه الدعوي والأيديولوجي على الوجه التعليمي والمعرفي فكاد البحث عن الحقيقة بمبدأ التواصي بالحق والسعي إلى تحقيق القيم بمبدأ التواصي بالصبر يصبحان غريبين عن الدين الذي جعلهما جوهر التدين.

(٤) بالرغم من أن هذين الغلوين قد رفضهما القرآن من منطلق الحياة الإنسانية والتكليف الاستخلافي على شكل قص رمزي يمكن فهمه على النحو الآتي: فالملائكة احتجّت على استخلاف آدم بزعمها رفض الدنيا في رمزها (يسفك الدماء ويفسد في الأرض) وتمثيل الآخرة في رمزها (نسبح بحمدك ونقدّس لك). وإبليس احتجّ على الأمر بالسجود لآدم المستخلف بزعمه أفضلية رمز الدنيا (تراتب المعادي تراتبها الذي صنع منه الإنسان وإبليس) على رمز الآخرة (تراتب التقوى وطاعة أمر الله بالسجود لآدم)، وإذاً، فالقرآن قد حدّد منزلة الإنسان بكونه محقّق الصلح بين الدنيا والآخرة وهو معنى الاستخلاف: فهو يحقّق في الدنيا قيم الآخرة أو إن شئنا القيم الروحية في الوجود التاريخي وذلك بفضل ما أمدّه الله به من علم الأسماء كلها وذلك مشروط بالصلح الجامع بين المعرفتين الدينية والدنيوية.

العملية في مجالات الفلسفة العملية بمدلولها الخلدوني أي في بُعدَيْ صورة العمران وبُعدَيْ مادته وأصلها الأبعاد جميعاً أعني تكريم بني آدم (ما يسميه ابن خلدون بالإنسان الرئيس بالطبع) وأصلها ثورة في رؤية التاريخ وما بعده، وتلك هي علامات أهلية الاستخلاف.

٥ ـ بعائد ما بعد قيام الإنسان الكلي أو المطلق توقاً إلى متعالياته (جمعاً لكل ما سبق في الأذهان أو القيام الرمزي) وأصلها ثورة في رؤية الوجود وما بعده، وبتحقق هذه المعاني يكون الإنسان قد أثبت حقاً أنّه أهل للتكريم الذي هو الوحيد المسؤول عن تحقيقه ليكون وجوده الفعلي مطابقاً لحقيقته وفطرته كما علّمنا إياها القرآن الكريم.

وهكذا فهذه المحاولة[٥] المصاحِبة لترجمة **متن المثالية الألمانية[٦] تتألّف من ثلاث عشرة مقالة، كل واحدة منها ذات فصلين ولا تهدف إلى الموازنة مع الفلسفة الألمانية كما تعيّنت في حقبة المثالية الألمانية إلا بالقصد الثاني لأن القصد الأول هو فهم المنطق الذي حكم تكوينية فكرنا الديني والفلسفي عامة والنقدي منه خاصة، وما بين هذين الفكرين الديني والفلسفي من صلات تزاحم وتلاحم. والهدف هو في الغاية تأسيس الاستئناف المبدع لهذين الفكرين في حضارتنا ودعم محاولاتهما تحديد الوصل المبدع بالفلسفة اليونانية قبلهما وبالفكر الحديث بعدهما مع بيان وجوه الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي والألماني والتركيز خاصة على مقوِّمات الأسلوب النقدي الحديث:**

لذلك فالمسائل التأسيسية للاستئناف مطلوبة لذاتها، وهي تهدف إلى

---

(٥) سيكون هذا الكتاب بعون الله محاولةً في فلسفة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بمعناها الشامل المتحرّر من المقابلة بين العلوم العقلية والعلوم النقلية بالمنظور الذي توصل إليه في الغاية. وقد كانت علامة هذا الترابط بين صنفي العلوم الأولى تحوّل أبي الحسن الأشعري، لكنّه لم يتحقّق إلا بعد بلوغ الانحراف عن هذه الغاية ذورته، ومن اكتمال النقد الذي شرع فيه أبو الحسن أو علّل به موقفه من الاعتزال واقترابه من حل ابن حنبل الذي ليس هو ما سوّده الفهم الساذج: رفض العقل والتقيد بالحديث والسنن واكتمال النقد الذي يمثّله بطلا عملنا هذا أعني ابن تيمية وابن خلدون. وفي هذه المحاولة سيكون التركيز على ابن تيميه لكي نصل أعماق فكره كما فعلنا بالنسبة إلى فكر ابن خلدون إن شاء الله.

(٦) Handbuch, Deutscher Idealismus, Herausgegben von Hans J?rg Sandkühler; Verlag, J.B. Metzler Stuttgart.Weimar 2005.

التأسيس والفهم من خلال العودة الواعية إلى مراحل تاريخ فكرنا، عودةٌ تمكّن من دراسة تكوينية الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في عصره الأول (من البداية إلى نهاية القرن الثامن هجري الرابع عشر ميلادي) لتحديد أهم خصائصه: ثوابت ومتغيّرات، ومن ثَمّ لتنزيله في تاريخ الفكر الإنساني باعتباره إحدى المراحل المقوّمة لتكوينيته[٧]؛ وفي ذلك يتمثّل جوهر الموازنة مع الفكر الغربي قديمه وحديثه.

وأما الموازنة لبيان الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي والألماني فمطلوبة لبناء ما يشبه المدخل للفكر الفلسفي الحديث الذي يعدّ الشباب

(٧) فبعد المرحلة القديمة بأطوارها الخمسة: (١- ما قبل المرحلة اليونانية، ٢- ثم ما قبل سقراط، ٣- ثم أفلاطون وأرسطو، ٤- ثم ما بعدهما إلى نشأة الأفلاطونية المحدثة، ٥-ثم الأفلاطونية المحدثة اليونانية من حيث هي تأليف بين الأفلاطونية والأرسطية)، جاءت المرحلة العربية بأطوارها الخمسة: (١- فما قبل مرحلة الفلسفة العربية الإسلامية هي مرحلة التعلّم على اليونان ومن تأونن من الحضارات القائمة في الرقعة التي صارت دار الإسلام وخاصة في حاضرتي الخلافة دمشق وبغداد. ٢- ثم محاولات بناء فكر يكون قادراً على اللقاء مع الفكر اليوناني على قدم المساواة وتحقيق النقل إلى اللغة العربية ويمثلها الكندي بالرغم من أنه لم يكن مترجماً. ٣- ثمّ الفارابي وابن سينا وهما يمثّلان الاستيعاب الأوفى للفكر اليوناني كما تعيّن في الأفلاطونية المحدثة اليونانية، بل ونجد عندهما بذرات التجاوز بما يستمدّانه من الثقافة القرآنية. ٤- ثم ما بعدهما وهي مرحلة الاستيعاب النقدي أو مدرسة الغزالي التي جمعت بين الفلسفة والكلام والفقه والتصوف جمعاً بين الإشكالات الناتجة عن الصراع بين العلمين العمليين (الفقه والتصوف) وبين العلمين النظريين (الكلام والفلسفة) ومحاولات الصلح بينهما في كتابه إحياء علوم الدين. ٥- ثم الأفلاطونية المحدثة العربية التي اكتملت في الرابوع الذي نتكلّم عنه باعتباره مؤسس المدرسيات العربية الأربع ومرمّم الفلسفة التي تقدّمت على نقد الغزالي أعني ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي. أما ابن تيمية وابن خلدون فهما يمثّلان تجاوز الأفلاطونية المحدثة بمرحلتيها المتقدّمتين عليهما، وبعد المرحلة العربية الإسلامية مع بعض التساوق الزماني جاءت مرحلة الفلسفة اللاتينية المسيحية بالمراحل الخمس نفسها (١-ما قبل المرحلة اللاتينية وهي مرحلة تعلم على العرب ومن تعربت ثقافته من أقطار أوروبا في ذلك العصر٢ مثل إيطاليا وإسبانيا وجنوب فرنسا ٢-ثمّ مرحلة الترجمة والشروع في التصدي النقدي لتأثير الفكر العربي الإسلامي ٣- ثم ما يناظر الفارابي والكندي بعد تكوّن الجامعات الأوروبية من منتصف القرن الثالث عشر أي توما الإكويني والقديس اللطيف ٤- ثمّ حركة الإصلاح إلى بداية العصر الكلاسيكي ٥- ثمّ العصر الكلاسيكي الذي يمثّل غاية الأفلاطونية المحدثة اللاتينية. والمرحلة التي نقارن معها مرحلة تجاوزت ذلك كلّه وجمعت الأفلاطونيات المحدثة الثلاث السابقة أي اليونانية والعربية واللاتينية: إنها مرحلة الأفلاطونية المحدثة الجرمانية أو المثالية الألمانية، والمقارنة ستكون معها ومع ما يتجاوزها في الفكر الغربي الحديث. وهذا التوازي بين المراحل هو الإطار العام للموازنة ويمكن اعتباره أساس البحث في منطق تاريخ الفكر العربي الإسلامي مرجعية لفهم تاريخ الفكر الإنساني عامة.

المسلم للوصل مع التراث الإنساني الحديث والشروع في الإبداع لتحقيق الثورة العلمية والخلقية التي لا يمكن لاستعمار الأرض برسالة الاستخلاف أن يتحقّق بوجهه الذي حدّده القرآن من دونها من دون أن تكون وحدها كافيةً لتحقيقه.

وتلك هي علّة تقديمنا البحث في المطلوب لذاته، أعني معرفة تكوينية فكرنا عامة والمدرسة النقدية منه خاصة في وجهيهما الفكري الخالص وفي توجههما لجعل الفكر موصولاً بالعمل المحقّق لشروط استعمار الإنسان في الأرض بشروط الاستخلاف، تقديمنا إياه على المطلوب لغيره، أعني مقارنة الإنجازات الحاصلة في الفلسفتين العربية والألمانية؛ إذ فضلاً عن كون ذلك ضرورياً لتأسيس الموازنة بين الفلسفتين، فهو أيضاً ضروري لكشف الحساب مع الماضي كشفاً ييسر الشروع في مستقبل فلسفي واثق من نفسه وقادر على تحقيق قفزة نوعية من جنس يتجاوز المثالية الألمانية التي هي نكوص بالقياس إلى نقد الميتافيزيقا الكنطي شديد الشبه بنكوص الترميم الحاصل عندنا في القرن السادس بعد نقد الغزالي للميتافيزيقا(٨). لذلك فالهدف الأول من هذه المحاولة بحاجة إلى تأسيس مبدئي لمنهج القراءة التاريخية في المقالات التي سنعتمد عليها في فهم دور الفكر الإسلامي عامة ودور ابن تيمية(٩) وابن خلدون(١٠) خاصة، ودور هذا الفكر في تاريخ الفكر الإنساني ليس

---

(٨) ومعنى ذلك أن المقارنة ليست بين الفلسفة العربية والمثالية الألمانية، بل هي موازنة بين المسارين الفلسفيين الحاصلين في الفكرين العربي الإسلامي والغربي الحديث عامة، حيث يتنزل ابن تيمية وابن خلدون بوصفهما متقدمين على النكوص الحاصل في ترميم القرن السادس الهجري (ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي)، وكذلك النكوص الحاصل في المثالية الألمانية، لأنهما ذهبا إلى غاية هذين الترميمين ليتمّا علاج الغزالي فيكون عملهما علاجاً مباشراً لإشكالية النظر والعقد والوجود والعمل والشرع والتاريخ في حوار مع وضعها عند أرسطو وأفلاطون من وراء خليط الفكر القديم المتأخر وبقاياه خلال العصور الوسطى كلّها، وكل عودة إليه بتوسط الأفلاطونية المحدثة سواء كانت صريحةً (كما في ترميم المثالية الألمانية) أو ضمنيةً (كما في ترميم القرن السادس عندنا).

(٩) بعبارة وحيدة يمكن حصر الدور في ردّ كل القضايا إلى قضية المنطق وما بعده للردّ على الكلام والفلسفة والتصوّف، مع إضمار مسألة التاريخ وما بعده أعني أسسه الميتاتاريخية.

(١٠) بعبارة وحيدة يمكن حصر الدور في ردّ كل القضايا إلى قضية التاريخ وما بعده للردّ على المدارس مع إضمار مسألة المنطق وما بعده أعني أسسه الميتافيزيقية.

باعتباره قد انحصر في الوساطة بين القديم والحديث فحسب(١١)، بل باعتباره لا يزال فاعلاً في حاضر الفكر الإنساني ومستقبله. فتكون الموازنة بين الفلسفتين تعليقاً على هذا المصنف الذي يعرض المثالية الألمانية والذي ترجمناه شبه دليل حي على هذه الدعوى(١٢). وتكون المقالة الأخيرة خاتمة الموازنة وزبدتها بالرغم من كونها ليست مطلوبة لذاتها بل هي أداة لغايتين أساسيتين في دراستنا:

فهي **أولاً** تهدف إلى تحيين الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بفضل الموازنة بينه وبين الفكر الحديث في صورته الأكثر نسقيةً والأوضح صلةً بتاريخ الفلسفة الوسيطة والقديمة، حتى وإن ظلّ دور الفكر العربي الإسلامي، في المعلن من القصود، مسكوتاً عنه.

وهي **ثانياً** تهدف إلى تحديد مدى استجابة ما ننتخب من الماضي الحي للوصل بينه وبين المستقبل الحي الذي شرعت النهضة والصحوة في بنائه، وإن كان في الغالب ـ تحسساً ـ لم تتحدّد إلى الآن معالمه الأساسية التي نحاول إبرازها في هذه المحاولة.

ومن ثَمّ فهي محاولة تسعى إلى الموازنة بين أهم مسائل الكتاب الذي ترجمناه، أعني مصنّف التدريس الذي حرّر بحوثه الأستاذ زند كولر في اثني عشر فصلاً(١٣) بينها وبين أهم مسائل الفكر الفلسفي النقدي في

(١١) وليست الوساطة ممّا يستهان بها، ذلك أنّها ليست مجرد سعي بريدي بل هي تلقٍّ يصطبغ به الأمر المنقول فيصبح على غير ما كان عليه عند أصحابه، هذا فضلاً عمّا أضيف إليه خلال عملية النقل وخلال المدة التي وصل فيها المنقول إلى متلقٍّ جديد، وبالتدقيق فإنّ التراث الشرقي واليوناني الذي تعرّب قبل أن يتلقّاه اللاتين ليس هو التراث الشرقي واليوناني المتقدّم على تلقّيه العربي. لذلك فمن مهام عملنا أن نحدّد بالتدقيق والتحقيق طبيعة التحوّل الذي حصل بفضل التلقي العربي فضلاً عن الإضافات التي هي مضمون التاريخ العلمي والفلسفي هَدَفَيْ المحاولة بالقصد الأول.

(١٢) لكن تقديم تحديد المنزلة التاريخية هو الشرط الضروري والكافي لتبرئة التعليق على كتاب **المثالية الألمانية** من تهمة الإسقاط اللاتاريخي للأفكار الحديثة على الفيلسوفين العربيين، فيكون عملنا من جنس محاولات الموقف الدفاعي سعياً لبيان السبق في الإبداع بالرغم من عدم حصول ثمراته في الواقع الفعلي.

(١٣) لن نبقي عليها كما هي إلا بعد أن ندرجها في منظومة العلوم النظرية والعمليّة، كما تنتظم بحسب الإحصاء المناسب للمنظور الذي حدّدته فلسفة تاريخ الفلسفة والعلوم التي نستقريها من تاريخ فكر المسلمين باعتباره أقرب لما يمثّل الكلي والكوني ممّا يسود في الفلسفة كما تحددت في =

الفلسفة العربية، وسيتركّز التعليق على مسائل كتاب **المثالية الألمانية**(١٤) الأساسية من خلال ردها إلى أصولها الإلهية بمعنيي هذا المفهوم في الفلسفة أعني:

١ ـ **ميتافيزيقا النظر والطبيعة** (ويتبعهما نظرية العقد والإيمان الصادق).

٢ ـ ميتاتاريخ العمل والتاريخ (ويتبعهما نظرية الشرع والعمل الصالح).

ذلك أنّ كلّ المسائل الفلسفيّة قابلة لمثل هذا الردّ الذي ليس فيه

= المثالية الألمانية التي هي أفلاطونية محدثة جرمانية بالمعنى الذي حدّدنا به الأفلاطونيات المحدثة الثلاث المتقدّمة عليها في كتاب **إصلاح العقل**، ط ٤، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠).

(١٤) ولا يمكن للشرط الأول أن يكفي، فتاريخ الفكر الإسلامي يمكن أن يعلّل عدم حصره في حدوده، لكنّ ذلك لا يكفي لجعله ذا صلة بفكر المثالية الألمانية، لذلك فلا بدّ من تاريخ للفكر الغربي وجيز يبين الوصلات الرابطة بين التاريخين، ومن البداية يمكن القول إن من شروط المثالية الألمانية حصول الشروط الآتية: فالشرط الأول هو التوحيد بين إشكاليات الكلام وإشكاليات الفلسفة في ما يتعلّق بمدى المعرفة العقلية أعني في العلاقة بين القضايا العقدية والقضايا العلمية في ما بعد الطبيعة (مثل ذلك ما جاء في كتاب **تهافت الفلاسفة** و**تهافت التهافت** وصلة ذلك بالقضايا التي يعالجها **نقد العقل الخالص**). أما الشرط الثاني فهو حال الفكر العلمي والمنظور الفلسفي للمسائل التي يعالجها الفكر الفلسفي والعلمي والديني والسياسي أعني كل المناخ الفكري الذي ساد في أوروبا في القرون التي ولت فيها أوروبا النهضة الحقبة العربية الإسلامية.

ومن شروطه الأكثر تأثيراً أن تكون المثالية الألمانية في ألمانيا أي في أمّة أوروبية هي أقلّ أمم أوروبا حداثة وأقربها إلى مناخ العصور الوسطى الإسلامية بحكم بقاء دور الدين في صلته بالسياسة أولاً، وبحكم صلة الإمبراطورية الألمانية بمن كان ذا صلة مباشرة بالمسلمين ولكون ألمانيا والنمسا كانتا في صراع مباشر مع العالم الإسلامي ببعدَيْ هذا الصراع في حروب الاسترداد أولاً وفي حروب الإمبراطورية العثمانية في البلقان إلى تاريخ قريب جداً أعني إلى حدود نزول نابليون في مصر تحقيقاً لنصيحة لايبنتس للويس الرابع عشر بهدف منعه من الحلف مع الإمبراطورية العثمانية والميل إلى الحلف مع النمسا.

وهذه الميزة جعلت ألمانيا تكون أكثر أمم أوروبا قدرةً على الوصل بين التاريخين القديم والحديث لما للتاريخ الوسيط في فكرها من دور ذي حيوية وحضور وهي التي أحيت الفلسفة اليونانية وقدّمتها التقديم العلمي متخلّصةً من الموقف الاختزالي الناتج عن الموقف الديكارتي الذي يظنّ من اليسير الاستئناف من الصفر: أهمية العودة إلى أرسطو لا تزال تؤدّي الدور الرئيس في الفكر الفلسفي النظري والعملي وهو ما يوجب العودة ولو المبتسرة إلى قراءاته المتوالية ولعلّ أهمّها القراءة العربية التي أدّت دوراً رئيساً في إحياء الأرسطية كما في التوماوية المحدثة ومن تربّى في كنف تراثها من فلاسفة ألمانيا كهايدغر مثلاً.

أدنى اختزال، بل هو رجوع إلى أصولها البسيطة أعني تاريخ أهمّ المسائل التي عالجها الكتاب وأهمّ المناهج التي استعملت فيها وثمرات العلاج وخاصة تاريخ الخيارات الوجودية والدينية التي جعلت ذلك ممكناً أو التي يعدّ ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها مع بعض الإشارات العرضية لمسائل المصطلح. لذلك فالموازنة الأكثر أهميةً في بحثنا ستتركز على محورين اثنين بسبب عنايتنا بفيلسوفين يمثّلان غاية ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي، الغاية التي تصل بين عصريه المتقدّم منهما على الغفوة (ما يسمى بعصر الانحطاط والسبات) والمتأخر عنها (ما يسمى بعصر النهضة والصحوة)، إنّهما ابن تيمية وابن خلدون:

المحور الأول: هو الفلسفة النظرية وما يترتّب عليها بخصوص علاقة الفلسفة بالدين أو علاقة العلم بالإيمان: وذلك بالتركيز على فلسفة الدين التي وضعها ابن تيمية وما يترتّب عليها في نظرية النظر وفن المنطق من دون استثناء فكر ابن خلدون.

المحور الثاني: هو الفلسفة العملية وما يترتّب عليها بخصوص علاقة الفلسفة بالتاريخ أو علاقة العمل بالشرع: وذلك بالتركيز على فلسفة التاريخ وما يترتّب عليها في نظرية العمل وفن التاريخ التي وضعها ابن خلدون من دون استثناء فكر ابن تيمية.

والصلة المتبادلة بين المحورين أي صلة محور الفلسفة النظرية بمحور الفلسفة العملية وصلة هذا بذاك تعود إلى أصلي الصلتين والمحورين اللذين هما طبيعة العلاقة بين الإنساني والتاريخي والإلهي والما بعد تاريخي نظرياً عقدياً (في الأذهان خاصة: العلوم والمعتقدات) وعملياً شرعياً (في الأعيان خاصة: الإنجازات الحضارية والتشريعات) في الثقافة العربية الإسلامية وفي كلّ ثقافة تعالى فكرها فوصل إلى غاية الكونية المتعالية على التقابل الغفل بين العلم والطبائع مجال الفلسفة النظرية والعمل والشرائع مجال الفلسفة العملية المجالين اللذين يمثّلان التعالي على التقابل بينهما فيكون منبع الوحدة الأصلية للفكرين الفلسفي والديني. وبذلك يتبيّن أن الموازنة بين الحضارتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية تعود في الغاية إلى الموازنة بين فلسفتي هذه العلاقة بين النظر والعمل فلسفياً وبين العقد والشرع دينياً في الدين الإسلامي

وبين الزوجين الأولين فلسفياً والزوجين الثانيين دينياً في الدين المسيحي أعني العلاقة بين: **فلسفة الإنسان الذي يؤمن بأن الله قد كرمه بأن جعله خليفة في العالم (الإسلام)**[١٥] **وفلسفة الإنسان الذي يؤمن بأن الله قد كرمه بأن جعله ابنه في العالم (المسيحية)**[١٦].

إن الهدف الرئيس من عملنا هذا هو بيان الدور الفلسفي الذي أدّاه فكر المسلمين من هذا المنطلق أدّاه في ما حصل خلال النقلة من قديم الفكر الإنساني إلى حديثه أولاً وفي ما ينفتح من آفاق ممكنة الحصول في

---

(١٥) وكان من البداهي أن يكون هذا الفهم لمنزلة الإنسان المتقدّم بالذات متأخراً بالعرض في التاريخ مرتين. فهو أولاً متقدّم بالذّات كما يحدّده القرآن باعتباره عين فطرة الإنسان وهو معنى الإسلام الفطري الذي يعمّ البشر كلّهم، لكنّه متأخّر بالعرض مرّتين. فهو متأخّر إعلامياً مبدئياً به أعني أنه كان لا بد من أن يأتي بعد حصول الانحرافين الأساسيين للرسالتين الأساسيتين المتقدّمتين على اليهودية والمسيحية أعني رسالة آدم ورسالة نوح. فالثاني أنجى كل الكائنات من دون أهله والتحريف اليهودي جعل النجاة محصورةً في أهل موسى. والأول عفا الله عنه والتحريف المسيحي جرّم الجنس واعتبره أصل الخطيئة الموروثة. فكان لا بد من أن يعود التذكير أو الإعلام للنبي ـأعني إبراهيمـ الذي جاء برسالة غير محددة فحرفت في اليهودية والمسيحية لكي يحدّدها الرسول الخاتم بإصلاح التحريفين. لكن التحريفين لم يتحقّقا في التاريخ الفعلي بسيادة كونيّة ولم يحصل إلا بعد كل التاريخ الإسلامي الأول قبل العودة الحالية والاستئناف: لا بد من أن يبين التاريخ أضرار التصوّر المسيحي واليهودي المحرف لمنزلة الإنسان حتى يأتي الإسلام في الغاية وهو النوع الثاني من التأخر في الزمان: التأخّر العلمي وليس الإعلامي. صارت البشرية الآن مدركةً أن الحلّ الوحيد المناسب للإنسانية وقد اتحدت هو الحل الذي حدّد منزلة الإنسان بوصفه مستعمراً في الأرض ومستخلفاً فيها بالمعاني القرآنية التي تجعله يرعاها فلا يفسد فيها بخلاف فهمها في المثالية الألمانية وخاصة عند هيغل حيث إن استعمار الإنسان في الأرض صار تمجيداً للاستعمار بمعناه البرجوازي (وفي ذلك بقي ماركس هيغلياً).

(١٦) وبين أن خلافة الإنسان من مجال العقد الحقوقي بين طرفين كلاهما فاعل ومؤثر في حين أن بنوّة عيسى من مجال الإرث البايولوجي بين طرفين أحدهما خالف والثاني سالف. فتكون رمزية الأول خلقيّة وقانونيّة لا يمكن فيها للخليفة أن يدّعي شرعية تتجاوز هذه العلاقة الحي طرفاها وهي كونيّة بالجوهر لا بالعرض كالثانية لأنّها مع آدم وليس مع أحد ذريته حتى لو اعتبر لاحقاً رمزاً للإنسانية كلّها بخلاف قوله الصريح بأنه لم يأت إلا النعاج الضالة من بني إسرائيل. ذلك أن رمزية عيسى مبنية على استعارة المشبه به طبيعي وعضوي فيكون فعل الوارث مشروطاً بموت الموروث، وبذلك يصبح لاستبداده شرعية حق الإرث الإلهي. ودور كلتا الحضارتين يقبل الرد إلى هذين التصورين لطبيعة العلاقة بين الله والإنسان. والمقابلة بين فاعلية الخليفة وفاعلية الوارث هي رهان المستقبل الإنساني كلّه: فالوارث الذي تصوّر نفسه المشرّع المطلق تحوّل فعله إلى السلب المطلق للمخلوق وتعويضه بالمصنوع فقضى على الطبيعة والشريعة في آن. لكن الخليفة الذي يتصوّر نفسه حارس الشرع الإلهي يكون فعله إيجاباً يحرّر المخلوق من المصنوع ما أمكن له ذلك حفاظاً على فطرة الله التي فطر الله الناس عليها.

المستقبل إذا حقّق شباب الأمة شروط الاستئناف الرمزية والمادية ثانياً تحريراً للإنسان من التحريف الذي يمثّله ما نبهت إليه الآية الكريمة ﴿**مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ**﴾ [آل عمران: ٧٩]. ومن ثم فالقصد هو فهم مستوى النضوج الوجودي والمعرفي في الفكر العربي الإسلامي ومراحل حصوله ومحدّداته وصلته بفهم آيات الآفاق (موضوع العلوم الطبيعية وأداتها الرياضيات والمنطق) وآيات الأنفس (موضوع العلوم الإنسانية وأداتها اللسانيات والتاريخ) من حيث دلالتها على أن ما جاء به القرآن هو الحق(١٧). لذلك فالفوائد المترجاة من كتابة هذه المحاولة المصاحِبة للترجمة هي:

١ ـ تحرير القارئ العربي من كاريكاتور التحديد السلبي والإضافي للحضارة العربية الإسلامية، لكن لا بد من توضيح منطق الموازنه الحاصلة هنا: فلا تتمّ الموازنة إلا بين الأنداد أو الأضداد، وغالباً ما يعتبر الساعي إلى الموازنة ذا مركب نقص إزاء من يوازن نفسه به، وذلك ما نسعى إلى تخليص القارئ العربي منه بجعل الموازنة تبين وحدة المسار الفلسفي الإنساني من حيث منطق النضوج بالرغم من اختلاف الخيارات الوجودية.

٢ ـ تحرير القارئ العربي من الكاريكاتور الذي يقدّم عادةً عن الفلسفة عامة، وعن الفلسفة الغربية خاصة. ذلك أنّه لا يمكن أن ننجح في اللقاء الثاني نجاحاً يمكّن من الاستيعاب والتجاوز من دون المعرفة الدقيقة بهذه الفلسفة معرفة تتخلّص من ظلم أصحابها والإجحاف بجهدهم، ومن ثَمّ فهي معرفة مشروطة بالاطلاع عليها من معينها وكما يقدّمها أصحابها.

ولما كانت الخاصية المميّزة لهذه الفلسفة في صورتها التي تمثلها المثالية الألمانية هي الذهاب بالنقد الكنطي إلى غايته ثمّ النكوص به إلى ما يشبه العودة إلى الميتافيزيقا(١٨) فإنّ أهم عنصر للمقارنة

---

(١٧) ومن بين هذه الشروط مثل هذا الجهد المحمود الذي انبرى له الشباب الذين كلّفوني بهذه المهمة التي آمل أن يمكّنني الله من القيام بها على أحسن الوجوه.

(١٨) ويقبل هذا النكوص الردّ إلى فكر مدرستين قابلتين للتحديد بحدّي النظرة الكنطية شرطاً في التحرّر من مثنويته الوجودية (المقابلة بين الفينومان والنومان) والمعرفية (المقابلة بين استعمالي =

هو[١٩] الموقف النقدي في كلتا الفلسفتين العربية والغربية عامة وعند كلا الفيلسوفين العربيين وعلاقته بالميتافيزيقا مع الإشارة إلى ظاهرة خاصة تمثّل التوازي شبه التام بين فكرهما ومحاولات تجاوز المثالية الألمانية بالرغم من اتحاد الهموم الرئيسة بينهما وبينها أعني الجمع بين الوجهين الآتيين:

الأول: هو العلاقة بين الإيمان والعلم، مع التركيز على ما يترتّب عليها في نظرية التربية والدولة والنظام الاجتماعي والقانوني، لكون هذه العلاقة تمثّل أهمّ أوجه الشبه بين فكر فيلسوفيْنا وفكر المثالية الألمانية في بناء المجتمعات الحديثة.

والثاني: هو العلاقة بين التاريخ والفلسفة، مع التركيز على موضوع تاريخ الإنسانية وفلسفته، لكون هذه العلاقة هي التي تمثّل أهمّ أوجه الشبه بين فكر فيلسوفيْنا وفكر المثالية الألمانية في تأسيس العلوم الإنسانية الحديثة.

١ ـ النقد عند ابن تيمية يمكن أن نقدّم منه نماذج تعينت خاصة في ردوده على رجلين (الرازي وابن المطهر) ورأيه في خمسة رجال (ابن رشد من الفلسفة والغزالي من الكلام والتلمساني من التصوف والرجلين الجامعين بين هذه الأبعاد هما ابن سينا بدايةً وابن عربي غايةً) ثم موقفه من المعرفة الفلسفية والمعرفة الصوفية. ومقومات نقده هي:

= العقل النظري والعملي)، فردّ الموقف العملي إلى الموقف النظري يولد النسبوية، وردّ النظري إلى العملي يولّد الإطلاقية في المعرفة وفي الوجود، والاقتصار على النسبوية هو الوضعانية العلمية (كومت)، والاقتصار على الإطلاقية هو التصوّف الفلسفي بمعناه البوذي (شوبنهاور). وما ساد من أيديولوجيات رفض المقابلة الوجودية بين الفينومان والنومان وبين الاستعمال النظري والاستعمال العملي هو الذي أوجد الهيغلية والماركسية، وهما وجها العملة نفسها ومصدر كل الأيديولوجيات الفاشية في التاريخ الأوروبي المعاصر بيساره ويمينه.

(١٩) أهمية ما يمكن أن نضيفه لاحقاً بتأليف حول التلقّي العربي للفلسفة الغربية عامة والمثالية الألمانية خاصة وبيان الحاجة إلى تعليله، وهو أمر فرح له الأستاذ زند كولر ولم يصدّق عندما أعلمته أنّ المثالية الألمانية قد تمّ تلقّيها مباشرةً وبصورة غير مباشرة في العالم الإسلامي عامة وفي الوطن العربي خاصة، فأول فيلسوف إسلامي حديث درس في ألمانيا وتأثّر بالفكر الألماني مباشرةً (محمد إقبال) وأول مصلح عربي جادل إرنست رينان (محمد عبده)، وإن شاء الله نتمكن من إعداد هذا العمل لاحقاً.

الفني الأكاديمي أعني المتعلّق بمقوّمات الاختصاص: وهو ذو مستويين أكاديميين: ويتعلّق بالرواية (الاطلاع على الأدبيات) والدراية (فهم المسائل).

الفلسفي أعني المتعلّق بمقوّمات ما وراء المضمون: وهو ذو مستويين عقدي ميتافيزيقي ومنطقي لغوي.

ويجمع بين النقدين التاريخ لشكل العلم ولمضمونه، ويتبيّن ذلك في كل ردوده على ابن سينا والرازي وابن رشد خاصة، لكنّه يستعمل المنهج نفسه في جداله مع المتكلّمين والمتصوفة.

والنقد عند ابن خلدون يمكن أن نقدّم منه نماذج تبيّن توجّهه إلى العلماء عامةً وعلماء التاريخ خاصة وإلى المتصوّفة والفلاسفة، ومن الأسماء المذكورة في كتابيه اللذين يهمّان دراستنا ابن سينا والفارابي وابن رشد وابن عربي والفقهاء عامة مع تعيين غريمه المشهور (وخاصة في سيرته الذاتية). ومقوّمات نقده هي:

النقد التاريخي والعمراني وهو معروف ويكاد يتوقف عليه الكلام عند دارسي فكر ابن خلدون.

النقد الفلسفي والمعرفي وهو المجهول ونريد أن نركز عليه.

ويجمع بين النقدين التلازم في فكره بين إصلاح التاريخ وإصلاح الفلسفة وأسس الفلسفة النقدية بالمعنى الحديث للكلمة.

وتلك هي العلة في كون هذين الفيلسوفين العربيين يُعَدَّان أحدث ما أبدعه فكرنا، إنهما أكثر حداثةً من كل مفكرينا الذي ظهروا منذ بداية النهضة إلى الآن لأن اطلاع هؤلاء على منتجات الفكر الحديث شابه سوء استيعابهم لدلالة الحداثة[٢٠] فيها، فجعلهم لا يدركون ما به يتجاوز هذان

(٢٠) فما من متكلّم على الحداثة عند مفكرينا الحداثيين إلا وعائد إلى العقلانية اللانقدية ومتحمس لمحاربة الإسلام، وهو بهذين الموقفين ومن حيث لا يدري معارض تماماً لمفهوم الحداثة. ذلك أنّ الحداثة الغربية هي بالأساس ثمرة الإصلاح الديني المسيحي لتحريره من وساطة السلطة الكنسية وتمكين المؤمن من الصلة المباشرة بربه من خلال **الكتاب المقدس** بفرعيه، وسيرة المسيح، أعني عودة إلى أقرب ما يكون من الفهم الإسلامي للدين لولا الإبقاء على التحريف المؤلّه =

المفكران نقد حداثة الحديث إلى ما يقرب ممّا بعد الحديث من دون الوقوع في نسبويته، لذلك اخترناهما للقيام بهذه المهمّة التي هي مهمة تربوية بالأساس تعيد إلى شبابنا الثقة بالنفس وتمكّنه من تجاوز الكسر الفاصل بين ماضينا ومستقبلنا الفكريين.

ذلك أن الحداثة النقدية بلغت الذروة عندهما بعد بداياتها المتعثّرة في فكر الغزالي وخاصّة في كتابيه المخصّصين للنقد النسقي للإلهيات الفلسفية **تهافت الفلاسفة** ولتطبيقاتها العملية التي يستوجبها فهم الدين فهماً يجعله مجرد حيل سياسية لقيادة الجماهير وتأسيس السلطة التي تحكم بمقتضى الحقّ الإلهي المزعوم **المستظهري أو فضائح الباطنية**. وبين أن البداية التي كانت قاصرة والغاية التي أتمّت النقد بصورة نسقيّة كلتاهما تعتمد أصولاً منهجية تحتاج إلى الوصل بأساس الثورة الروحية التي يؤسّس لها القرآن الكريم كما نبيّن إن شاء الله؛ إذ إنّ طرافة أي فكر تكمن في أصل منظوره لمنزلة الإنسان في الوجود، وذلك ما نسعى إلى بيانه في هذه المحاولة التي تصاحب ترجمة متن المثالية الألمانية. وبالله التوفيق.

تونس في منتصف شهر جويلية (تموز/يوليو) ٢٠١١

= للمسيح، ثم هي إصلاح فلسفي بلغ ذروته في الفلسفة النقدية التي أدركت حدود العقل فأتمت الإصلاح الديني بأن أسسته على شروط الوصل بين العلم والإيمان. والمعلوم أن هايدغر -كما بينت في كتاب **آفاق النهضة العربية**- قد عرف الحداثة فجَعَلَ تمسيح العالم أحد مقوّماتها الخمسة بل هو غاية هذه المقومات (الأربعة الباقية هي ثمرات الإصلاح الفلسفي المترتّب عليه: أي العلم والتقنية والفن والثقافة).

مقدمـــة

نحو نقدية سلفية وفلسفية

قراءة لرؤية أبي يعرب المرزوقي

في تجديد التدين والتفلسف

عبد العزيز القاسم
رضـــوان مرحـــوم
سليمـان الصيخـان

الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي من فلاسفة الإسلام المعاصرين القلائل الذين قدموا مشروعا لإحياء الاجتهاد الفلسفي المستقل الذي افتتحه أبو حامد الغزالي، وشيد أصوله الإمامين ابن تيمية و ابن خلدون، مؤمنا في الوقت نفسه بالوحي الشرعي مصدرا للهداية الإنسانية، و. اتخذ الفيلسوف المرزوقي من إطلاعه الواسع على الفلسفة الحديثة والتراث الإسلامي مادة لعقد المقارنات بين نظم التفلسف وبين عينيه تلك الهداية التي تنزل الوحي على نبي هذه الأمة، ونحن في هذه المقدمة نقرأ للقراء الشباب ملامح رؤيته النقدية ونموذجه الفلسفي الذي يسعى لتأسيس تكامل معرفي بين ثوابت الوحي والخبرة الإنسانية وتجريداتها الفلسفية، كأساس لنهضة تلوح ملامحها في أفق الحياة العربية و الإسلامية، وربما كان الربيع العربي مقدمة لطاقتها التي تموج بالاجتماع اليافع لهذا الأمة.

يحاول فيلسوفنا المرزوقي تحطيم أسطورة التقليد الفلسفي التي يبشر بها وعاظ الحداثة المعاصرة من فلاسفة العرب تقليدا لنموذج فلسفي لم يكن يوما ما نظاما كونيا بل كان محاولة غربية لإدارة مشكلات لها حدودها الثقافية والدينية و الفلسفية، رغم ما أبدعته في مسار الإنسانية

من مخرجات يدين لها الاجتماع البشري بفضائله، وهذه الفضائل من تقنية و حقوق إنسان ومعارف إنسانية لا يليق بأمة لديها الوحي الخاتم أن تتلقاها بتبعية تصدها عن هداية الوحي، ونور التعقل الذي منح الله تعالى الإنسان القدرة على التبصر وتمييز الحق من الباطل والخير من الشر.. والأمر بالتبصر والتفكر أمر بالتمكن من نظامه وأصوله كما هو أمر بتصويبه ونقده أمراً بمعروفه ونقداً لمنكره.

إن أدنى نظر لمسار مناهج التعقل(التفلسف)في مسيرة المسلمين الفكرية يكشف عن مغامرة بشرية تصيب و تخطئ، لا أقول في الفلسفة المحضة فحسب ، بل في تفلسف علماء الشريعة من مفسرين ومحدثين ومتكلمين وفقهاء ومتصوفة، وهذا التعقل - مهما كان وظيفيا إن جاز التعبير ـ إنما هو ممارسة فلسفية خاصة في مناهج التفكير الإجرائي مثل علوم الآلة لغة ونحوا وأصول فقه وأصول حديث.. فضلاً عن موضوعات الفلسفة الأصيلة مثل موضوعات الكون والمعرفة والأخلاق أو التحسين والتقبيح.

لنأخذ مثالاً قد يبدو بعيداً عن الفلسفة المحضة فيما يبدو، لكنه في صميم موضوعاتها والتعامل معه يقع في صميم مناهج التفلسف، وهو تقرير الأحكام الفقهية في مسائل الاختيار، مثل المباح والمختلف فيه مما لا قطعي فيه ثبوتا ودلالة، فقد ذهب الفقهاء فيها مذاهب شتى وهي ممارسات تفلسف وإن وقعت في مدونات الفقه. حيث تكشف مباحث التحسن و التقبيح ومباحث المناسبة في تعليل الأحكام عن عمل عقلي فلسفي يمازج بين الشريعة والتعقل لتحديد الأحكام المقررة، فيما تقع هذه المسائل في صميم أبحاث الفلسفة العملية أو الأخلاق بما في ذلك نظرية القانون (الإلزام عبر السلطة العامة) والسياسة (السلطة ومقاصدها وأحكام نشوئها وممارستها).. وقد لاحظ الفقهاء المعاصرون فقر هذه الأبواب في المسكوت عنه بما ألحق الضرر الجسيم بالأصول المحكمة مثل العدل وحرمة المال العام وكرامة الإنسان.. إن إحياء التفلسف الإسلامي الذي أرسى دعائمه فلاسفتنا الكبار الغزالي وابن تيمية وابن خلدون في هذه المسائل - على سبيل المثال - سيعود بالثراء على المناطق الفقيرة من التفكير الفقهي في التراث، وسيؤدي إلى حماية الأصول الكبار التي أرستها

محكمات النصوص. ويدعم هذا الإحياء العودة التدريجية للقوة السياسية للمجتمع عبر التقنيات الحديثة التي مكنت للفرد وتواصله عبر قنوات لا تسيطر عليها المؤسسات الحاكمة، بما يحقق توازنا لم يكن متاحا بين الفرد ودولته.

إن ما ينطبق على التفلسف القانوني أو السياسي، يشبه التفلسف في موضوعات الفلسفة الأخرى، مثل التصوف (التهذيب الروحي والسلوكي للإنسان)، و تعقل المعرفة، والجمال، ففي التصوف (التهذيب السلوكي) ذهبت مدارسه إلى نماذج متاحة لترقية السلوك وتحسين مناهج بحثه وممارسته، أصابت حينا وأخطأت أحيانا، ولا أستثني من ذلك من تبدو منهم مجافاة التفلسف كالتهذيب السلفي الذي يدعي حصرية الوحي في تنشئة السلوك الحسن، لكنه في الممارسة ينتقى من الوحي ما يناسب نزعاته العملية فيذهب في الغلظة والجفاء منحى لا نراه في سيرة الأسوة الحسنة صلى الله عليه و سلم، ويتجاهل تهذيبا هائلا أنتجته مدارس التفلسف في هذا الحقل لنأخذ مثالا واضحا فيما يسمى حديثا بالأخلاق العملية كما في أخلاق المهن طبا و تجارة و أكاديما و ممارسة السلطة؛ حيث تغيب فيها الرؤية الأخلاقية الشرعية السامية فترتكب الموبقات الأخلاقية تحت ذرائع جزئية تجاهلت النظام العام للأخلاق الشرعية بسبب ضحالة التفكر الأخلاقي الذي ينشر هداية الوحي في هذه الحقول، وهو تعطيل جلي للنصوص.

وفي تعقل المعرفة نموذج آخر حين يتهاون الفقهاء في نفي المعارف الحديثة أو تجاهلها، وتنهار قوة الأمة المعرفية والتقنية، حتى ينشأ عن ذلك خضوع وتبعية لمنتجي المعرفة و العلم ليس في التقانة ومنتجاته فحسب بل في علوم الإنسان إدارة واقتصادا واجتماعا..فيما كان القرآن جليا واضحا في وجوب التفكر في الأنفس و الآفاق، وقد عطلت هذه الرؤية التفريطية جملة من نصوص الوحي بذرائع تهوين المعارف الدنيوية فكانت النتيجة أن صار حال المسلمين التابعين المغلوبين فتنة للناس في أصل الدين.

وفي تعقل الجمال، كان تزهيد الفقهاء للناس في هذه المعرفة سببا لتدهور قدرة المسلمين على امتلاك ناصية مخاطبة النفوس بالفنون شعرا

وأدبا عمارة و فنونا ما جعل من هذه الوسائل حكرا على غيرهم، فخاطبت نفوس المسلمين بإثارتها وتأثيرها، ما أفقد المسلمين روح المبادرة التي تدعم استقلالهم الجمالي.

لقد رأينا في الأمثلة السابقة كيف أودت سلبية التحفيز الديني في تعقل المعارف و الفنون إلى آثار توهينية لمجمل الحياة الإنسانية للمسلمين، وهو ما يكشف عن ضحالة توهم غنى المسلمين عن التفلسف كأساس ليس لتحسين حياة المسلمين الدنيوية فحسب، بل كأساس لحماية البيضة وتمكين الأمة.

في هذا السياق يكون تذكير المسلمين بضرورة التمكين الفلسفي من ضروريات حفظ الأمة واستقلالها، وهو مسلك نراه جليا في كتاب الله تعالى، فلقد مَكَّن القرآن الكريم في تقويمه للتجربة الروحية الإنسانية العقل الإسلامي العربي من استمداد منهجية نقدية عامة وفلسفية لتقويم التجارب الفكرية للأمم الأخرى، وقد تناولها فلاسفة المسلمين لتحرير الأمة من التقليد الفلسفي، وربما كانت أبرز تجاربه الكبرى ما نراه لدى الأئمة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون كنماذج كبرى، يمكن للفيلسوف المسلم المعاصر أن يستثمرها؛ من أجل بناء نظرة علمية للمنطق الذي حكم مسار الفكر الفلسفي في حضارتنا وحضارات غيرنا ، بشكل يسمح لنا باستئناف النظر في لحظة الإبداع الفكري والانطلاق الحضاري الجديد.

في هذا المسار أنجز فيلسوفنا الدكتور أبو يعرب المرزوقي محاولته التي بين يدينا استلهام المنهجية القرآنية التي استثمرها فلاسفتنا النقديون الغزالي وابن تيمية وابن خلدون في التنظير للإبداع الفلسفي عندنا اليوم: كيف ينبغي أن يكون وما هي شروطه الموضوعية والذاتية؟ ما هي آلياته ووسائله الفكرية؟ وما صلته بفلسفة الدين والفلسفة التاريخ؟

ونحن في الشبكة العربية للأبحاث والنشر، إذ نتشرف باحتضان هذه المشاريع الفكرية الإبداعية التي تروم تجديد القول الفلسفي الإسلامي المعاصر، نكون قد حاولنا المساهمة تعزيز الفعل الحضاري المنشود، متطلعين إلى استنبات المبادرات التي تنشر النافع من العلم ليمكث في الأرض، وينفع الناس.

إن كتابات د. المرزوقي لتجديد العطاء الفلسفي العربي لتشكل إحدى أهم المشاريع الفكرية العربية الراهنة في وطننا العربي. ولولا عسر العبارة ـ لتجريدية الموضوع ومحاولته المعجمية المستقلة ـ لكان لمثل هذه المشاريع صداها المدوي والأثر الفعلي المباشر لاستنهاض القارئ للإبداع الفكري وتجديد عقله، وليس كتابنا هذا إلا أول الغيث، ستتلوه في المستقبل القريب إصدارات أخرى لمجموعة من المشاريع الفلسفية التجديدية في الفكر الإسلامي العربي المعاصر، نعمل عليها مع نخبة فريدة من كبار مفكرينا العرب والمسلمين.

* * *

يرى د. أبو يعرب أن هؤلاء الثلاثة يعدون أحدث ما أنتجته ثقافتنا، بل إنهم كانوا أكثر حداثة من المفكرين العرب المعاصرين الذين شاب فكرهم سوء استيعاب لدلالة الحداثة. فالمتأمل لمسار الحضارة الغربية يتبين أن الحداثة جاءت أساسا كثمرة للإصلاح الديني المسيحي من جهة، وهو إصلاح كان قصده الأول هو تمكين الإنسان من التحرر بواسطة تحرير الدين نفسه من وساطة السلطة الكنسية، بحيث تتحقق العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه؛ كما أنها كانت من جهة ثانية ثمرة للإصلاح الفكري الفلسفي الذي بلغ قمته في الفلسفة النقدية التي أدركت حدود العقل المجرد فأتمت الإصلاح الديني وأسسته على شروط تجعل الوصل بين العلم والإيمان ممكنا.

أما عندنا، فقد بدأت الحداثة بشكل متعثر مع حجة الإسلام أبي حامد الغزالي في نقده النسقي للإلهيات الفلسفية ولتطبيقاتها العملية (تهافت الفلاسفة)، وفي تصحيحه للفهم المغلوط للدين الإسلامي الذي جعل منه البعض مجرد حيل سياسية لخداع الجمهور وقيادته بشكل يمكِّن من تأسيس سلطة تحكم بمقتضى الحق الإلهي المزعوم (المستظهري أو فضائح الباطنية). لكن هذه البداية القاصرة والمتعثرة مع الغزالي ستبلغ مرحلة النضج والذروة مع كتابات كل من شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية وعلامة الإسلام ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون، حيث أتما معا نقد الغزالي السابق بصورة نسقية كاملة عندما اعتمدا أصولا منهجية كانت تستمد أسسها من الثورة الروحية التي أحدثها القرآن الكريم.

إن تصفح أنحاء نقد ابن تيمية للفكرين الديني والفلسفي السائدين في الثقافة العربية الإسلامية يُبَيِّنُ أن نقده كان كليا وشاملا لمنظومات الفكر السائد عندنا، فقد تطرق للمعارف الكلامية والفلسفية والصوفية، كما شمل نقده أسماء عديدة كالرازي وابن المطهر وابن رشد والغزالي والتلمساني وابن سينا وابن عربي...إلخ؛ وهو نقد توزع على محور النقد الأكاديمي المتعلق بقضايا ومسائل أهل الاختصاص وما يرتبط بها من جودة إطلاع على الأدبيات في مضانها الأصلية (الرواية) وقوة فهم المسائل (الدراية)؛ ومحور النقد الفلسفي المتعلق بمستويات تأويل مضمون النصوص المنتقدة والنظر في أبعادها العقدية والميتافيزيقية وبنيتها اللغوية والمنطقية.

أما فيما يخص ابن خلدون، فقد غطت نماذج نقده فئات واسعة من العلماء والمؤرخين والمتصوفة والفلاسفة، كما تعرض في أعماله لابن سينا والفارابي وابن رشد وابن عربي والفقهاء عامة. وإذا كان أغلب الدارسين لفكر ابن خلدون قد توقفوا عند أنحاء نقده التاريخي والعمراني ولا يزيد على ذلك شيئا، فإن هؤلاء يغفلون نقده ذي الصبغة الفلسفية والمعرفية، والذي يبقى إلى حد الآن مجهولا من طرف معظم الدارسين، إذ أنه فضلا عن اهتمام فكره بإصلاح التاريخ، فقد عمل على إصلاح الفلسفة من خلال وضع أسس لفلسفة نقدية بالمعنى الحديث الذي نفهمه من كلمة «نقد».

ينطلق د. المرزوقي في هذه الدراسة من طرح جملة من الأسئلة المركزية: ما هو المنطق الذي تحكم في تكوينية فكرنا الديني والفلسفي؟ وما هي وجوه الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي (الإسلامي) والألماني (المسيحي)؟ كيف ينبغي لنا أن نفهم مسار الفكر الفلسفي الإسلامي؟ كيف تكونت فيه المدرسة النقدية الفلسفية؟ ومتى بدأ النقد الفلسفي الحقيقي للميتافيزيقا عندنا؟ ما هي آلياته المنطقية ونتائجه المعرفية ودواعيها العميقة؟ ما هي المحددات الفكرية والحضارية لهذه المدرسة وما هي منجزاتها العلمية والمعرفية؟ ثم ما الفائدة التي نحصلها من موازنتها بالمدرسة المثالية الألمانية؟

إن هذه الدراسة التي يقدمها لنا د. المرزوقي اليوم، والتي تجتهد في الإجابة على الأسئلة أعلاه بالعودة الواعية إلى المراحل التاريخية التي مر

بها فكرنا الفلسفي العربي والإسلامي بقصد تحديد أهم خصائصه وبالتالي وضعه ضمن تاريخ الفكر الإنساني بوصفه يمثل مرحلة أساسية في تكوينيته، هي دراسة تسعى إلى تحديث الفكر الفلسفي عندنا وتنميته من خلال الموازنة بينه وبين الفكر الحديث في صورته الأكثر نسقية والأوضح صلة بتاريخ الفلسفة الوسيطة والقديمة، بقصد يستهدف فهم مستوى النضج الوجودي والمعرفي في هذا الفكر ومراحل تحققه ومحددات خصوصيته، وصلة كل ذلك بفهم «آيات الآفاق» و«آيات الأنفس» الدالة على أن ما جاء به القرآن الكريم هو الحق.

وإذا كانت الموازنة بين الفكرين العربي والألماني قد يرى فيها البعض دليلا على مركب نقص تجاه ثقافة غزتنا ماديا وتجاوزتنا حضاريا، فإن الدكتور أبو يعرب المرزوقي على العكس من ذلك يعتبر أن حقيقة الموازنة لا تكون إلا بين الأنداد أو الأضداد، وبالتالي، فهو يسعى في هذا الكتاب إلى تخليص القارئ العربي من عقدة النقص، إذ أن الأمر يتعلق بوحدة المسار الفلسفي الإنساني عامة، ودرجة مساهمة المسلمين في شروط إنضاجه، وبشكل أخص الدور الذي لعبته المدرسة النقدية الفلسفية العربية في هذا المسار. وبذلك فالكتاب يحمل رسالة تربوية واضحة تتمثل في إعادة الثقة للشباب العربي المسلم وتمكينه من تجاوز الانكسار التاريخي الذي يفصل ماضينا الفكري عن مستقبلنا الحضاري.

وسيكتشف القارئ من خلال إطلاعه على فصول هذا الكتاب أن المقارنة والموازنة التي عقدها د. المرزوقي بين الانجازات التي حصلت في الفلسفة العربية وتلك التي تحققت مع الفلسفة الألمانية، ليست سوى وسيلة ضرورية من أجل تصفية الحساب مع ماضينا بشكل ييسر الشروع في بناء مستقبلنا الفلسفي الواثق من دوره الحضاري باستثمار اجتهادات المدرسة النقدية. وهو الاستثمار الذي يفرض علينا طرح السؤال التالي: كيف يَتَقَوَّمُ المنهج الأساس لكل فكر فلسفي أصيل؟ وما هي الخطة التي ينبغي أن ننتهجها في تقويم حصيلة هذا الفكر في ثقافتنا العربية الإسلامية؟

* * *

للجواب على هذا السؤال القيمي يقترح د. أبو يعرب الاستئناس

بطريقة القرآن الكريم في العلاج الحضاري، وهي طريقة تبني المستقبل على الفحص النقدي لمراحل الماضي وتقويم التجارب الروحية الكونية المتوالية عبر التاريخ التي عاشتها الإنسانية من بداية الخلق إلى نزول القرآن الكريم. وهي تجارب ليست منفصلة عن بعضها البعض، بل هي كونية يحصلها السلف ويستثمرها الخلف لاستكمال الجهد الذي يبذله الإنسان في معرفته للحقيقة. لذلك فالقرآن في قصه لأحداث الماضي الإنساني هذه يربطها بالحديث الذي يُعِدُّ لأحداث المستقبل.

إن هدف القرآن هو تحرير الإنسان من الجمود الذي ترمز إليه: «ما وجدنا عليه آباءنا»، وهو منطق يعكس تحول سلطان الماضي إلى قيد يحول دون التجدد الدائم في التجربة الروحية الإنسانية. والقص القرآني لهذه التجارب هو جزء أساسي في التربية الروحية للأمة الإسلامية التي ستمكنها من وسائل تجاوز الإخلاد إلى الأرض والسمو نحو القيم التي جاءت بها السياسة النبوية المحمدية التي يقوم منطقها، كما يتصوره د. المرزوقي، على توحيد البشرية حول القيم القرآنية بواسطة الجهد النظري والعملي الذي يبذله الإنسان، والذي يستمده من اجتهاد العقل وجهاد الإرادة قصد تحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها.

وتقوم فرضية العمل الأساسية التي ينطلق منها د. المرزوقي في هذه الدراسة من أن تفسير القرآن بوصفه علما للعلاقة التي تجمع بين التجربة الحسية (آيات الآفاق) والتجربة الذوقية (آيات الأنفس) يتيح إمكانية تحقيق ثورة في الفهم تؤسس لميتافيزيقا جديدة تتجاوز كل أشكال الفهم المتقادمة للإلهيات عندنا، بشكل يحرر الإنسان من وهم حصر الوجود في الإدراك ونفي الغيب من وراء الشاهد؛ ذلك أن كل الموجودات هي نظام من الآيات، والآية القرآنية هي معنى للموجود المحيل دائما على ما عداه، وبصورة أدق على منزلته في نظام الكون وعلى أصل هذا الانتظام؛ لذلك فالقرآن هو نفسه حامل لنظام تأويله، أي أنه يقدم عناصر فهم آياته بشكل يتجاوز التقابل بين الحقيقة والمجاز، ويقدم معاني الوجود المدرك من طرف الإنسان (الشاهد) ليست كمجازات تأول، بل كآيات تحيل إلى ما هو غيب في الشاهد.

ولكن، إذا كان القرآن نفسه يحمل عناصر رؤية فلسفية للكون

والوجود ويقدم آياته على أنها موصولة بما في الآفاق والأنفس من منظور اعتباري، فكيف ينبغي لنا أن نفهم نزعات الرفض لكل تفكير فلسفي التي عمت التراث العربي الإسلامي؟ أفليست هذه النزعات الإسلامية الرافضة للتفلسف معارضة للأصول القرآنية النبوية؟

يرى د. المرزوقي أنه لن يكون في مقدورنا أن نفهم أسباب رفض الفلسفة عندنا دون تبيان دلالة المواقف الرافضة وكشف طبيعة السياق الذي أوصل إليها، ولتحقيق ذلك علينا أن ندرس مواقف المفكرين المسلمين الكبار من فعل التفلسف. إن الهدف من الكلام على بداية الفكر الفلسفي النقدي مع الغزالي هو محاولة بناء فهم عميق للمنطق الذي حكم تطور التفلسف عندنا، وتحديد درجة النضج الفكري التي وصل إليها، وتعيين الطفرة النوعية التي أحدثها في الفكر الإنساني ومكنته من استئناف الإبداع الكوني، والتأسيس لعلوم الإنسان بعد أن أسس الفكر اليوناني علوم الطبيعة.

وأول ما ينبغي أن ننتبه إليه هو ضرورة الفصل بين موقف النقاد من التراث الفلسفي وموقفهم من فعل التفلسف ذاته، إذ أن نقدهم للأول كان بسبب أن بعض المقلدين من أهل التفلسف وظفوا بشكل غير ناضج المضمون الفلسفي لهذا التراث لدعم إيديولوجيات الفرق الغالية، واستثمروا المنهج الفلسفي بطريقة فاسدة فجعلوا منه مجرد أداة جدال مذهبي للحرب التي شنوها على الدين الخاتم. وإن الخلط بين هذين الموقفين هو الذي حال دون الإدراك العميق لحقيقة اعتراض المدرسة النقدية عندنا على الفكر الفلسفي المنقول والموروث عن تراث الغير. وهكذا، فقد كان إقبال البعض على توظيف الفلسفة في الصراع ضد الدين سببا في ضياع وظيفتها المعرفية ومهمتها الأخلاقية، ودفع البعض إلى الرفض المطلق للفكر الفلسفي رفضا لا يتبين هذا الخلط بين فعل التفلسف ذاته والاستعمال المغرض له؛ ثم تحول هذا الرفض تدريجيا لينتهي إلى قبول نقدي له بعد أن تم إدراك أن التوظيف الإيديولوجي للتفلسف هو نفسه تحريف لوظيفته الأساسية المتمثلة في البحث عن الحقيقة. لذلك لا يمكن لحديثنا عن المدرسة النقدية عندنا أن يستقيم دون إدراك هذه المراحل التي مرت منها المواقف من الفلسفة.

لقد بدأت هذه اللحظة النقدية حقيقة مع الغزالي في ردوده على ابن سينا، فمعه كانت انطلاقة المدرسة النقدية الفلسفية العربية التي أثمرت لنا بديلا فلسفيا جديدا هو موضوع الموازنة التي يقيمها د. أبو يعرب بينه وبين اللحظة المهمة في الفلسفة الغربية الحديثة؛ وذلك إيمانا بالموقف الكوني القائل بوحدة الفكر البشري رغم تنوع أشكاله التعبيرية. ويرجع نعت الكثير من «الحداثيين» العرب وغيرهم للغزالي بكونه منظر الفكر الظلامي وعدو الفلسفة إلى عدم فهمهم للحظة النقدية التي دشنها. لقد تشكلت في هذه اللحظة الغزالية الإرهاصات الأولى للثورة النقدية الفلسفية العربية التي لم تكتمل إلا لاحقا مع ابن تيمية وابن خلدون. فالغزالي إذن هو المؤسس الفعلي للفلسفة النقدية عندنا في نظرتها للمعرفة والوجود.

وسيلاحظ قارئ هذا الكتاب حجم الجهد النظري الذي بذله د. المرزوقي واتساع المجال الذي شمله الاستقراء لاستخلاص خصائص ومميزات المدرسة النقدية العربية، والتي يظهر أن القراءات المتسرعة للتراث لم تنتبه إليها، بل لقد اجتهد بعضهم في تقديم عكس الصورة التي تمثل حقيقة أعلامنا الثلاثة: فالغزالي قدم كمنظر للفكر الظلامي، وقرأ ابن تيمية كعدو لدود للمنطق والفلسفة والتصوف...إلخ، أما ابن خلدون فقد نظر إليه كمفكر وضعي براغماتي يكرس لمنطق القوة والعصبية. فنحتاج للتخلص من هذه الأحكام الظالمة لمفكرينا الثلاثة أن نستكشف المسارات والمنعرجات التي اضطر د. المرزوقي لتتبعها والبحث فيها في هذا الكتاب المتفرد بحق، والتي خلصت به إلى دعوى متميزة لم يسبق إليها من قبل والقائلة بوجود مدرسة فكرية نقدية في الثقافة العربية لا تقل قيمة عن المدرسة النقدية التي عرفتها المثالية الألمانية.

فإليك أيها القارئ الكريم بعض المحطات الكبرى لهذه المسارات والتي سنحاول فيها جهد المستطاع الحفاظ على الصياغة اللغوية التي صيغت في إطارها، والوفاء ما أمكن في تأويلنا لمضامين الكتاب لمقاصد المؤلف، وهي قراءة لا ننسبها بطبيعة الحال إلى مؤلفنا الفيلسوف، الذي اجتهد في تقديمها، باقتدار مكين له فيها فضل المحاولة و السبق مصيبا أو مخطئا.

* * *

يعرف د. المرزوقي التصوف بأنه فقه للتجربة الوجدانية التي تقبل أن يشترك فيها الناس بالنوع لا بالعدد، بحيث يكون الاشتراك الحاصل بين الناس في العلم بعدم الاشتراك في عين المعلوم من الناحية الوجدانية مع الشركة في نوعه. فالوجدانيات هي ما يمتنع على القول ولكن يكون مشعورا به في الذات. ومعلوم أن الغير أيضا له ما يماثله من المشاعر التي لا يستطيع قولها قولا يجعل غيره يشاركه فيها، لذلك يكون الصمت في الحالات الشعورية الكثيفة أبلغ تعبيرا من الشطح، ذلك أن مضمون التجربة لا يكون قابلا للتبليغ بالمعاني القولية وإنما يكتفي القول بتوجيه انتباه المخاطب بواسطة الإشارة. لذلك فوظيفة القول في الوجدانيات توجيهية وليست تبليغية.

لقد ردت الميتافيزيقيات الوجود إلى الإدراك فاعتبرت أن الإحاطة العينية بالوجود ينبغي أن ترد إلى الإحاطة الذهنية به. لكن القول بالتساوي في هذا التضايف المطلق بين الوجود والإدراك في كل ما يرد إلى الذات أو يصدر منها هو عينه الكفر بالطاغوت، وهو بداية العبودية لله أو الحرية المطلقة التي يدعو لها الإسلام، لأن الإنسان بمجرد نفيه يعترف بالمتعالي عليهما، وتلك هي العلة في أن قسم الشهادة الأول يقتضي أن يبدأ بـ«لا إله» ليختم بـ«إلا الله». وكل توهمات المتصوفة حول وحدة الوجود والحلول إنما يرجع سببها إلى هذا التزاحم ومحاولة التخلص منه إما بإحلال الله تعالى في ذات المتصوف أو بحلول ذات المتصوف فيه. بينما يتمثل جوهر المنزلة الربانية التي يحث عليها الإسلام في الجمع بين العلم والخلق أو قل، في الوصل بين الإيمان والعمل الصالح. وذلك هو جوهر التدين من حيث هو تواص جماعي بالحق وتواص بالصبر ومن حيث هو تمثل للمثل العليا التي تضفي على الوجود الإنساني معنى. لكن هذا الشعور صار عند المتصوفة شبه حكر على القطب والشيخ فتحول إلى عبودية الكل للبعض. وهذا ما يعبر عنه القرآن الكريم بمصطلح الطاغوت بصفته سلطانا روحانيا يصل مدعيه إلى التأله، فيدعي التوسط بين البشر وربهم نافيا أن تكون هذه المنزلة الربانية حقا مشاعا بين جميع الناس.

لقد آل التصوف إلى توجه شكلاني ذوقي اختزل في مسألة فنية بالمعنى الجمالي في مناهج تكييف وتنزيل فقه الباطن. وهكذا أصبح

التصوف يؤسس لاستبداد المجتمع عندما أزال الدور التنويري للدين بتسفيه العقل وتخريف النقل. إن غاية الإيمان هي احترام الإنسان مهما كان متدانيا بمقتضى تكريم الله له. وغاية التكريم المساواة في المنزلة الوجودية بين البشر حتى وإن كانت تقاس بالتقوى عند رب الجميع. ومنتهى نقض هذا التكريم هو تأليه بعض البشر بحيث يصبح البعض عبيدا للبعض. وهكذا تحول واقع الممارسة الصوفية الذي لم يبق هو ذوق التجربة الوجدانية التي وصفنها سابقا، بل انقلب إلى نقيضها فأسس لسلطان روحاني يمكن القول عنه أن أدنى درجات فساده هي الوساطة بين البشر وربهم وأرفع درجات فساده هي دعوى الألوهية.

* * *

يخلص د. المرزوقي بعد قراءة متأنية لمسار علم الكلام إلى أن هذا العلم قد انتهي إلى صياغة مذهبية يكون فيه فكر المتكلم بديلا عن التجربة العقدية التي من المفترض أن تصل شخص المؤمن بموضوع التجربة الدينية المتمثل في حدس المعاني. وهو الأمر الذي يكرس تبعية المؤمن لمذهب من المذاهب العقدية بدلا من أن يعيش تجربة دينية ذاتية حية يتلقى فيها قراءة معاني التجربة الروحية الإسلامية قراءة شخصية حية يتزكى بها إيمانا وسلوكا ؛ أما الفلسفة فقد أصبحت عبارة عن صياغة نظرية يكون فيها فكر الفيلسوف بديلا عن التجربة العقلية التي من المفترض أن تصل طالب الحقيقة بموضوع التجربة العلمية المتمثل في حدس الوقائع. وهكذا تحول الباحث من ثم إلى تابع لمدرسة فكرية بدلا من أن الاعتماد على نفسه في التحليل الشخصي للتجربة العلمية الحية ومن ثم مثمرا لمعارف متجددة. فتحول عن تلقي الوقائع وقراءة معانيها إلى استظهار لمتون عقيدة فلسفية مدرسية.

* * *

إن التزاحم بين الفنون العملية والنظرية والتحالف بين الفقه والكلام من جهة وبين التصوف والفلسفة من جهة ثانية، والذي أدى إلى التحالف المؤسس لاستبداد السلطانين الزماني والروحاني بدلا من التحرير منهما، يبين أن ما جرت عليه العادة هو أن التمييز بين علوم العقل (موضوعها حقائق الوجود والظاهرات الطبيعية) وعلوم النقل (موضوعها عقائد النص

والظاهرات الشرعية) لم يعد له من قيمة تذكر في الفصل بصورة عامة بين العقلي والنقلي. أما أيهما ينبغي أن يقدم: هل هو النظر والعقد أم العمل والشرع؟ فذلك كان مدار تنافس بين المنظورين: العقلي المنطقي للشرح والتفسير، والتاريخي اللساني للفهم والتأويل. لذلك فإن أمر ترميم الانحرافات التي تعرضت لها العلوم (الفنون) الأربعة لا يمكن أن يتحقق بدون إعادة تأسيس جديدة لعلم يعتبره د. أبو يعرب المرزوقي أصل الأصول في الممارسة الفكرية الإسلامية هو علم التفسير. فما الذي يجعلنا نعتبر علم التفسير أصل أصول الفنون الأربعة؟ ولم يُعتبر فهم هذا التأصيل شرطا ضروريا في فهم سبب الانتقال من أنطولوجيا المقولة إلى سيميولوجيا الآية؟ أو لنطرح هذا السؤال الجامع: لِمَ يُعَدُّ علم تفسير القرآن الكريم الأصل الذي تلتقي عنده الفنون الأربعة (أصول الفقه والتصوف وعلم الكلام والفلسفة)؟

إن ملتقى هذه الفنون جميعا هو الوجه الرمزي من الوجود عامة ومن علاقات الإنسان بفروع الأنطولوجيا (الله والعالم والإنسان)، وهو مدلول النص المؤسس للدين، أي مفهوم الكتاب الوارد في الوحي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث يمثل القرآن الكريم العينة المثلى منه. لذلك فالحكمة سواء أخذناها بمعناها الفلسفي أو بمعناها الديني هي التي تحرر الإنسانية من الانحراف النظري والعملي الذي رأيناه سابقا. وهي حكمة لا تفعل إلا بوصفها طلبا لآية الآيات بما هي علم بآيات الآفاق (علوم الطبيعة) وبآيات الأنفس (علوم الإنسان). وهذا العلم الحِكمي هو علم القرآن الكريم أو علم التفسير الذي هو عبارة عن علم تأسيس مطلق لأصول الفنون الأربعة وللعلوم التي تشرع موضوعاتها لعلاقة الإنسان بها، فهي إذن علوم من رتبة أدنى؛ أما علم أصول التفسير المقبول الذي يرفض المعاني التي تجعل كلام القرآن من قبيل رموز الأحلام، أو من جنس المجاز القابل للرد إلى حقيقة زعم أنها مستمدة من علوم العقل، أو من نوع التنجيم بحقائق الأمور عند حصولها في الدنيا أو في الآخرة.

إن معنى التأويل المقبول عقلا هو الذي يستمد من فقه اللغة والعلم بالعبارة عن الشؤون الإنسانية من منطلق علم التاريخ وعلم النفس وعلم

الأخلاق والسير. وهو تأويل يحفظ الوظيفة التحريرية لمفهومي التواصي بالحق في النظر والتواصي بالصبر في العمل. لكن الكلام على علم التفسير باعتباره أصل الأصول لباقي الفنون يقتضي من د. المرزوقي أن يقدم تعليلا فلسفيا لهذه المنزلة التي يوليها لتفسير القرآن، وأن يدفع بالتالي عن مشروعه الحجج السطحية التي تقابل بين النص والواقع في القراءات الحداثية للقرآن التي تدعي تحديث مناهج القراءة والفهم، رغم أنها لم تحصل الفهم المطلوب بأهم ثورة فكرية قامت لعلاج هذه الإشكالية في اللحظة الألمانية التي يوازن د. المرزوقي بينها وبين لحظتنا النقدية في الفلسفة العربية. فوضع علم التأويل (الهرمينوطيقا) ما كان ليكون ممكنا لو كان الفصل بين النص والواقع أمرا حاصلا.

لذلك فأهم قضية ينتهي إليها د. أبو يعرب كثمرة للكلام في تنازع الفنون الأربعة وتكوينيتها، المشروطة هي نفسها بتكوينية علم التفسير بوصفه العلم المركزي والبديل المفترض عن الميتافيزيقا الفلسفية، هي جعله القرآن الكريم محور تاريخ الفكر العربي كله، والوحي المنزل على سيدنا محمد (ﷺ) هو بدوره قد جعل تاريخ الإنسانية محور فلسفته التربوية والسياسية. فعلم القرآن الكريم بوصفه وحيا منزلا على خاتم الرسل هو المنبع الذي يحدد العلاقات بين هذه الفنون الأربعة وهو مصبها.

ولا ينبغي للقارئ الكريم أن يتعجب من جعل د. المرزوقي التفسير مدارا للتاريخ الفكري في الفلسفة العربية كلها، لأن مثل هذا الموقف لا يمكن أن يصدر إلا من قبل الفلسفات التقليدية التي لم يدرك أصحابها بعد علاقة المعرفة الإنسانية بنظرية الرمز والآية كما جاءت في القرآن الكريم: فقد جمع الكتاب المنزل بين الرمز الأمثالي الذي يقدم العرض الدرامي للظاهرات البشرية التاريخية (يُستعمل مفهوم الرمز الأمثالي هنا نسبة إلى الأمثال التي يضربها القرآن الكريم للناس) والرمز المثالي الذي يقدم العرض الرياضي للظاهرات الطبيعية (يُستعمل مفهوم الرمز المثالي هنا نسبة إلى المُثل التي تحدد حقائق الأشياء من حيث هي فاعلية حية وجوهرا للكمال).

وما من شك أن إسهامات ابن تيمية وابن خلدون قد صيغت في مراعاة تامة للرمزين الأمثالي والمثالي. لقد كانت أهم مشاغل فكر ابن

تيمية متمثلة في التربية والثقافة والوجود الكوني وفلسفة الدين وهي مجالات تعين الاستخلاف في الأرض، أما ابن خلدون فقد كانت أهم مشاغل فكره متمثلة في السياسة والاقتصاد والوجود الإنساني وفلسفة التاريخ وهي مجالات تعين الاستعمار في الأرض. وإن التطابق بين المدخلين (فلسفة الدين وفلسفة التاريخ) هو العامل المشترك الذي يبين الوحدة العميقة بين فكر الرجلين. فكلاهما أسس علمه على رؤية عميقة لفهم القرآن الكريم متحررة كليا مما وصفناه سابقا من تحريف آل إلى قتل كل الفنون: وهكذا فقد وضع ابن تيمية فلسفة وجود أسست لعلم آيات الآفاق دون إهمال آيات الأنفس، فقرأ القرآن الكريم باستعمال فلسفة دين مطابقة لأهم مبادئه مقدما العناية بشروط استخلاف الإنسان في الأرض على استعماره فيها. كما وضع ابن خلدون فلسفة تاريخ أسست لعلم آيات الأنفس دون إهمال آيات الآفاق، فقرأ القرآن الكريم باستعمال فلسفة تاريخ مطابقة لأهم مبادئه مقدما العناية بشروط استعمار الإنسان في الأرض على استخلاف فيها.

لكن الفلسفتين تبقيان على التلازم بين وظيفتي الإنسان في الكون كمدخلين لفهم آيات القرآن نزولا من استخلاف الإنسان إلى استعماره في الأرض، أو صعودا من استعماره في الأرض إلى استخلافه فيها. وبهذا المعنى يكون محور تأريخ د. المرزوقي للفكر الإسلامي هو القراءات التي أنجزها المسلمون للقرآن، وهي القراءات التي لم تصل إلى ذروتها إلا بفضل الدور المركزي الذي أدته لحظة ابن تيمية بوضعه للسيميولوجيا العامة ولحظة ابن خلدون بوضع للسوسيولوجيا العامة. وهي بذلك مرحلة فاصلة طبقت المنهجية المنهجية القرآنية بالقياس إلى الماضي الإسلامي والإنساني، فكانت مرحلة النقد الجذري بامتياز.

لقد كان المقصد المعرفي عند الرجلين هو إثبات أن آيات الآفاق والأنفس تؤكد أن القرآن هو الحق ومن ثم فهي تمدنا بالتدليل الفعلي على أن صحيح المنقول لا يناقض صريح المعقول: وهو ما تطلب من ابن تيمية إسقاط قانون التأويل الذي يرد ما يعارض العقل إلى معنى يحتاج إلى التأويل مع التسليم الضمني بأن ما لا يدركه العقل ليس بحقيقة بل هو مجاز. أما ابن خلدون فقد عمل على التحرر من انحراف التيار

الأشعري المتأخر وعاد به إلى ما أضطر الأشعري إلى التحرر من الاعتزال وهو إدراك حدود العقل، ومن ثم فهم العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

فكيف نكصت الأمة الإسلامية إلى العلاج الميتافيزيقي فعادت إلى ما تقدم على مرحلتي ابن تيمية وابن خلدون من الفكر المدرسي وذلك في الفنون بأصنافها الأربعة بعد محاولات المدرسة النقدية تحريرنا من هذا الداء؟ وكيف انحرفنا عن السلفية السوية (أعني التي تسبق إلى السَن فتقلد فعل السَن نفسه لا السَنَن التي سنها غيرنا فلا تمثل رد الفعل عليه) وكيف وقعنا في الفهم التجزيئي لفكر ابن تيمية فحصرناه في الممارسة الدينية في مسائل جزئياتية وحولنا الإسلام إلى نزعة غلو وتشديد. إن السلفية السوية بهذا المعنى هي الباقية على منهج السنة في فعل السن حتى وإن شابها الكثير من الجمود بسبب عزوفها عن الفكر الفلسفي الذي تحققت شروطه من خلال اللقاء بين ابن تيمية وابن خلدون تجاوزا للفرقة بين رافدي الفكر السني بمستوييه الفلسفي والديني.

إن ما أطلقنا عليه اسم المدرسة النقدية هو محاولة فتح بعض الثغرات في هذه الشرنقة الرمزية والمحدودية الثقافية التي منعت المسلمين من إنتاج علم متصل بالعالم الطبيعي والتاريخي، فأوقفت التفاعل معهما وأدخلتهم في علاقة مع عالم السحر والأساطير التي يمكن اعتبارها أدوات السلطان الروحي المحرف للوظيفة التحريرية للدين، كما أدخلتهم في عالم الاستبداد والاستئثار والبطش والأباطيل، وهي أدوات السلطان الزماني المحرف للوظيفة التعاونية والتآنسية للحياة الجماعية. فتحول نظام الحياة الإسلامية إلى نظام التآزر بين الاستبدادين الروحاني والزماني، ممثلين من الناحية العملية بكثير من ممارسات الفكرين الفقهي والصوفي، ومن الناحية النظرية بالفكرين الكلامي والفلسفي. أما سعي المدرسة الفلسفية النقدية فقد كان نحو تعرية هذه الانحرافات وإنشاء تدريجي لمسالك من المقاومة الفكرية والسلوكية أوصلت الفكر العربي إلى بداية تفسير جديد يحرر من انحراف الفنون الأربعة ويعيد المسلمين إلى علاقة التفاعل التقني (استعمار الإنسان في الأرض) والخلقي (استخلاف الإنسان في الأرض) مع العالمين الطبيعي والتاريخي.

إن الفكر الذي انتقده ابن تيمية، ومعه ابن خلدون، كان بسبب تجاهله البحث في فلسفة الدين القرآنية التي حرفتها إلهيات علم الكلام وإلهيات الفلسفة، فحولتها إلى مجرد خطاب إيديولوجي يدافع عن مذاهب طائفية، هذا الفكر كان همه الأول والأخير ليس فهم حقيقة الإيمان، بل نظم عقيدة تمكن من السيطرة على ضمائر الخلق؛ كما أن الفكر الذي انتقده ابن خلدون، ومعه ابن تيمية، لم يكن ليبحث في فلسفة التاريخ القرآنية التي حرفتها نظريات العمل الكلامية والفلسفية فجعلتها مجرد خطاب إيديولوجي يدافع عن مذاهب طائفية همها الأول والأخير ليس فهم حقيقة السياسة، بل نظم خرافة «الجفر» والتنجيم لتوقع أعمار الدول ومساعدة الأسر الحاكمة على ضبط مصالحها وهو ما يرفضه القرآن رفضا قاطعا.

لقد بنى القرآن الكريم تكوين الإنسان في التربية العلمية من أجل استعماره في الأرض على نظرية مُثل متعينة في الوجود الفعلي، ومن ثم على دليل العلم بالتجربتين الوجدانية والحسية مع الفصل البين بين عالمي الشهادة والغيب. لكن التحريف الكلامي والفلسفي حصر العلم مع الفقهاء في الجدل اللفظي التحليلي ضعيف الصلة بالتاريخ الفعلي للعمل الإنساني، كما تشبث المتصوفة بالشطح الذوقي التأويلي عديم الصلة بالتطور الروحي للذوق الإنساني؛ بينما بنى القرآن الكريم تكوين الإنسان في التربية الخلقية من أجل استخلافه في الأرض على نظرية أمثال نموذجية متعينة في التاريخ الفعلي، ومن ثم على دليل العلم العملي بحصيلة نفس التجربتين. لكن التحريف الفلسفي والكلامي حصر العمل في الاستبداد الحكمي لسلطان الأمراء الزماني، فضلا عن الاستبداد التربوي لسلطان العلماء الروحاني، فأصبح التاريخ عبارة عن صراع فرق طائفية وعصبيات بدائية، وهو ما انتهى إلى قتل فعل الإبداع الحضاري من أصله. بينما تبقى الخاصية المميزة للخطاب القرآني هو تأسيسه تكوين الإنسان على سلطة الحجة التي تكون دائما من عِبر التاريخ (الأمثال) أو من وقائع الطبيعة (المثل)، ثم موقفه الرافض للإقناع بالمعجزات التي يعتبرها وسيلة للتخويف وليس للإقناع واستبدلها بالدعوة العقلية إلى تبين الحق من خلال آيات الآفاق (ولا يكون ذلك ممكنا من دون العلم بالعالم الطبيعي) وآيات الأنفس (ولا يكون ذلك ممكنا من دون العلم بالعالم التاريخي). هذا

التأكيد على سلطة الحجة يقابله رفضه المطلق لحجة السلطة التي أصبحت محور التاريخ الإسلامي كله في النظر والعمل.

* * *

يتساءل د. المرزوقي أين ينبغي أن ننزل النقد الذي كانت بدايته الدالة على انعطاف مسار الفكر العربي نحو الإبداع والتجديد مع الغزالي والذي بلغ ذروته النقدية مع ابن تيمية وابن خلدون بوصفهما مرجعيتنا في الموازنة مع تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة؟ وكيف نفهم صلة هذا النقد بالمناخ الثقافي الاجتماعي موجه لهموم الفكر والذي مكن الوعي الفلسفي العربي من النضوج في المسائل المعرفية والوجودية على مستويي النظر والعمل؟ هل كان نقد الغزالي للإلهيات الفلسفية مجرد دفاع كلامي عن مذهبه كما يدعي ابن رشد في تهافت التهافت أم إن إشكاليات العلوم الأربعة التي يجمعها أصل واحد هو الصلة المتبادلة بين فهم الوجود وفهم القرآن هي المنطلق، فيكون عمل الفكر العربي الإسلامي هو السعي إلى فهم مدلول الآيات القرآنية الخاصة بالأفاق والأنفس؟

من المعلوم أن الكلام في الفساد الذي طرأ على العلوم الإسلامية ليس بالأمر الجديد. فمشروع «إحياء علوم الدين» الذي حاول الغزالي تحقيقه، يمكن أن نعده منتهى مراحل الصياغة الصريحة لمسألة تجديد العلوم من منظور إبداعي رغم أن الحل الذي اقترحه اقتصر على فهم ضيق للعلوم من منظور هو الإحياء بجذوة العاطفة الذوقية على مستوى المضمون (عارية من التصوف) وبنسقية المنهج المنطقي على مستوى الشكل (عارية من الفلسفة). ومع ذلك فمشروع الغزالي يتضمن بعدي كل عملية إصلاح جادة: لأنه أولا، تضمن نقدا نسقيا للوضع الذي آلت إليه العلوم الإسلامية وخاصة علمي الفقه والكلام وأصولهما؛ ولأنه ثانيا، تضمن محاولة نسقية لتقديم البديل عن هذه العلوم مستندا في ذلك إلى أصلين: أحدهما مستمد من التصوف، والثاني من الفلسفة دون ذهابه بالعلاج إلى منتهاه، لأن المصادر التي استمد منها الغزالي الدواء (نظرية المعرفة الذوقية ونظرية المعرفة العقلية) كانت بدورها مريضة.

لقد سعى الغزالي بمحاولته إلى وضع شرطين للعلاج هما: «المنهج العقلي» و«الطريق الذوقية» ليحي الدلالات الروحية للفكر الإسلامي

الأصيل، فعمد إلى إضفاء طابع روحي على الفقه من خلال وصله بفقه الباطن والمعاني الخلقية، واجتهد في إضفاء الصفة المنهجية على الخطاب الديني الإسلامي بنظمه للمباني وتنظيمه للمعاني مستعملا الطرق المنطقية. لكنه للأسف لم ينتبه إلى ما في مصدر دوائه من داء، لعله هو السر في نكوصه إلى المدرسية الفكرية القاطعة مع روح الإبداع الإسلامي والتي بدأت تنشأ في ما تقدم عليه من إنتاجات فكرية ومنظومات مذهبية، لذلك فمحاولة الغزالي كانت محكومة بالفشل لعلتين: فأما الأولى فهي الظن بأن الإحياء عملية متناهية تحصل مرة واحدة وبدفعة واحدة من خلال ضخ شحنة روحية من التصوف وآلية منهجية من الفلسفة؛ والعلة الثانية هي الاقتصار على العلوم الدينية ظنا منه أن الدنيوية منها ليست دينية، ووقوفه عند المنظور الصوفي اعتقادا منه أن المنظورات الأخرى تخلو من المعنى الديني والحيوي.

فالعلوم الدينية لا يمكن أن تستقيم من دون شرطها الذي هو العلم بموضوعاتها بمقتضى كونها بالضرورة علوما «مابعدية»، أي علوما من الدرجة الثانية لا تعلم الأشياء ذاتها، بل تعلم المواقف منها وكيفية التعامل معها: مثال ذلك أن الفقه لا يستطيع الكلام على الاقتصاد لتحديد الأحكام الخاصة به إذا كان علماؤه جاهلين كليا بعلم الاقتصاد وبآلياته التي لا بد من تحصيلها والتي من دونها لا معنى لأي حكم فقهي. فضلا عن أن الاقتصار على أحكام الاقتصاد ـ حتى لو فرضنا ذلك ممكنا ـ من دون علمه لا تنشئ معرفة اقتصادية من دون العلوم الطبيعية وذلك بسبب حاجته إلى التقنية الإنتاجية، ودون العلوم الإنسانية بسبب حاجته إلى التقنية التنظيمية والتسويقية. فالفقه لا يمكن أن يحكم استنادا إلى الجهل بطبائع الأشياء، خاصة وهو مستند إلى شرع دين يقول بالفطرة وبالسنن التي لا تتحول ولا تتبدل.

إن المنظور الصوفي لا يتحدد إلا بواسطة سلب معاني الحياة الأولى بالتقابل مع معاني الحياة الأخرى، وكأن مفهوم الباطن ليس متضايفا مع مفهوم الظاهر، ومفهوم الآخرة ليس متضايفا مع مفهوم الدنيا، بحيث لا يمكن تحديد معنى أحدهما دون معنى الآخر إلا إذا أخذنا بشرط الفصام الصوفي أو الفقهي. فيكون الغزالي قد تخلص من فصام الظاهر الفقهي

ليسقط في فصام الباطن الصوفي. ومثله التطعيم الصوفي فهو يقتصر على التوظيف العاطفي فيستسلم المسلم للأقدار ويصبح لعبة في يد ذوي الاقتدار. وتلك هي أحد أسباب الاستبداد الزماني في الحكم المدعوم بالاستبداد الروحاني في التربية؛ كما أن تطعيم الفكر الديني بالمناهج الفلسفية لن يفيد إلا في التوظيف الجدلي لهذه المناهج وليس للإبداع العلمي. لكن المسعى النقدي بدأ مع الغزالي رغم محدوديته، وسيصارع هذه الآفات فينتج محاولات فكرية قد تثمر ثورة نظرية وعملية على الأقل في مستوى التصورات وإن لم يذهب بها إلى منتهاها التي لن تتحقق إلا مع النقد الجذري التيمي والخلدوني.

إن السؤال الذي ينبغي وضعه هنا يبقى هو التالي: هل كان مفهوم «طور ما وراء العقل» الذي وضعه الغزالي قادرا على إخراجه من هذا المأزق الفلسفي الباطني؟ هل كان فعلا مفهوما حال دون صاحبه والأخذ بالحل الفاسد القائل بأن المعرفة الذوقية يمكنها أن تكون علما بهذا الطور الغيبي كما جاء ذلك في مضامين كتبه؟ ألم يبق الغزالي بذلك حبيس الحلول الميتافيزيقية القديمة التي تؤدي حتما إلى الحل الباطني السينوي، أو إلى القول بضرورة اللجوء إلى تأويل أقوال الأنبياء لردها إلى أقوال الفلاسفة، فتتحول الأديان المنزلة إل أساطير هدفها التأسيس لسياسة تمكن من قيادة العامة في أفضل الحالات (وهو رأي الفارابي وإخوان الصفا) ؟

والحق يقال أن الغزالي لم يصل في نقده للميتافيزيقا إلى دلالة المفهوم الحد القائل بمحجوبية الغيب والمعلل لختم النبوة: فليس جوهر الوحي الخاتم إلا الإخبار والتذكير بأن الغيب محجوب عن الأنبياء أنفسهم فضلا عمن سواهم من العالمين، وكل ما عدا ذلك مما في الذكر الحكيم إنما يعود إلى حقيقة واحدة تؤكد على أن الوحي ليس إعلاما بمجهول بل هو تذكير بمعلوم منسي: إنه تذكير بالدين الفطري المشترك بين كل الرسالات السابقة.

وبذلك نجد أنفسنا من جديد أمام قضية العمل والتأويل التي لم تعد نتيجة للإلهيات الفلسفية بل هي مقدمة لها. إن العمل يتقدم على النظر في معادلة الفكر الإنساني رغم الظن العكسي في الإلهيات الفلسفية. فكل النظريات ليست سوى تبريرات لدوافع عملية، سواء كانت واعية بذلك أو

غير واعية، بحيث إن العقل مهما فعل يبقى دائما في خدمة الدوافع العملية فردية كانت أو جماعية. وطبيعة هذه الدوافع هي التي تحدد خصائص الخيارات الميتافيزيقية التي يتبناها الناظر وينطلق منها في تصوره للإلهيات، بحيث تأتي الوضعية التأويلية لخطابه الميتافيزيقي نتيجة لهذا المنطلق. وإذن، فالنقد الذي بادر إليه الغزالي وأجراه على الميتافيزيقا يصبح أكثر قابلية للفهم لو أننا انطلقنا من البحث عن العلل الكامنة وراء قوله بعلم لدني مزعوم، الذي يؤدي لا محالة إلى التأويل التحكمي المطلق المؤسس للسلطان الروحي والزماني المطلقين.

ويمكن القول إن بعض الدارسين يعتقدون أن جوهر الفرق بين بداية نقد الميتافيزيقا كما تحققت مع الغزالي ونقدها الجذري في كتابات كل من ابن تيمية وابن خلدون من بعده، ثم تعميمها في كل الفكر الإنساني بعد ذلك إلى حدود النقد الكنطي، إنما يتمثل في الاعتقاد بأن الاعتراضات الغزالية إنما هي موجهة إلى الإلهيات الفلسفية وحدها دون الكلامية، بحيث إن بيان طابعها الجدلي للأولى يفترض أن الإلهيات الكلامية يمكن أن تصل إلى ما يتجاوز هذه المنزلة من المعرفة وهو ما لا يعتقده الغزالي على الأقل كما هو بين من «المنقذ من الضلال» وكذلك من «الاقتصاد في الاعتقاد». فهذا الاعتقاد وهم، وسيظهر بشكل أوضح وأكثر عمقا في المدرسة الفلسفية النقدية العربية مع تعميم النقد على الإلهيات عامة فلسفية كانت أو كلامية تعميما صريحا، وهي الإضافة الأساسية التي ينسبها د. المرزوقي إلى ابن تيمية وابن خلدون، فهما من اجتهدا بشكل أصيل من الوجهة الإسلامية في تحرير الفلسفة والدين من وهم العلم المطلق المشروط بحصر الوجود في الإدراك. فلا يبقى بعد هذا التحرير إلا العلم والإيمان الاجتهاديان اللذان لا يتجاوزان التجربتين الحسية الخارجية (التجربة العلمية الطبيعية) والحسية الباطنية (التجربة الروحية الخلقية).

* * *

يمهد د. المرزوقي لكلامه على المدرسة النقدية الجذرية بمجموعة من الردود الاستدلالية الطابع لبيان محدودية بعض الاعتراضات السطحية التي يمكن أن تصدر عن بعض من لا يعتبرون جدوى وواقعية الموازنة

بين حركتي النقد التي عرفها تاريخ الحركة النقدية الفلسفية العربية الإسلامية (التي بدأت مع الغزالي وبلغت ذروتها مع ابن تيمية وابن خلدون) والحركة النقدية في الفلسفة الأوروبية المسيحية (التي بدأت مع ديكارت وبلغت ذروتها مع كنط).

يرى د. أبو يعرب أن هذه الاعتراضات السطحية التي يمكن أن تتوجه على أطروحاته من قبل بعض الدراسين، إنما هي مقارنات تقابل بين هموم الإنسان الواحدة في الحضارات المختلفة بصورة تلغي وجوه الائتلاف بين الثقافات ولا تبقي إلا على وجوه الاختلاف التي عندنا وعند الغرب والتباين في الجوهر النقدي الفلسفي. وإذ يقتصر د. أبو يعرب في الموازنة على الغزالي فالعلة ترجع إلى أن فكر ابن تيمية وابن خلدون لا نعلم - حتى الآن - لأعمالهما دورا مباشرا في مآل الفكر الغربي الحديث بخلاف عمل الغزالي في العصر الوسيط العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي الذي خرج من رحمه العصر الأوروبي الحديث لكونه تعلم عليه قبولا ورفضا.

فهذه الاعتراضات بنفيها دلالة وجوه الشبه البينة أصحبت من جنس المقارنات السطحية التي تبحث عن تأثير الغزالي في ديكارت أو في كنط، وكأن الفكر الإنساني يتقدم بسرقة الخلف ما أبعده السلف الذي يصبح فيلسوفا بمجرد أخذ ما أبدعه ممن تقدم عليه. وينسى أصحاب هذا الفكر العقيم أن نفس السؤال ينبغي في هذه الحالة أن يوضع بخصوص السلف: ممن أخذ؟ وبذلك يتسلسل الأمر.

إن الفكر الإنساني يتقدم بتقدم نضوج المسائل التي يتوالى عليها سعي الإنسان في اجتهاده في حلها وبحثه عن علاجها الفلسفي متماثل النهج والأهداف إذا تماثلت الإشكاليات والوظائف: وليس هذا قصد د. المرزوقي من المقارنة والموازنة. فالفكر العربي تجاوز عقدة النقص التي تجعله يظن أن فضله لا يكون ذا دلالة إلا إذا عيره بما اعتبره منه الغرب ذا فضل، فأخذ منه وجعله نموذجه بحيث يتوجه البحث إلى مسألة التأثر والتأثير.

ويمكن القول في سياق الفلسفة الحديثة إن ترميم الميتافيزيقا الحديثة ووصلها بالميتافيزيقا القديمة وخاصة بعصرها المتأخر (أي الأفلاطونية المحدثة وما حصل بينها وبين الفكر اللاهوتي من صلات) قد مثلا عند

فلاسفة المثالية الألمانية عامة وعند هيجل خاصة السعي الحثيث إلى التخلص من مفعول النقد الكنطي. لكن هذا السعي لم ينجح بشكل كامل نجاح سعي المدرسيات الأربع عندنا في سعيها إلى إلغاء نقد الغزالي.

إن المقارنة بين الغزالي وديكارت مثلا بخصوص طبيعة المنهج الفلسفي لا ينبغي أن تكون مما ينفى لمجرد أن أحدهما انتهى إلى تقديم حل الإشكالية المعرفية على حل الإشكالية الوجودية، بينما فعل الثاني العكس. فكلاهما عالج المسألتين بنسب مختلفة بتقديم وتأخير يحدده اختلاف المناخات الحضارية وخصوصية الهموم الإنسانية في هذه الثقافة أو تلك، وتفرد نوعية العلاج المقترح من طرف هذا الفيلسوف أو ذاك لكون الدواعي إليه يحددها المناخ الحضاري الموجه للفكر الإنساني توجيهات مختلفة تبعا لاختلاف حقب التاريخ المتوالية.

والمهم بالنسبة لنا هو علل وجود الإشكاليتين وتلازم حلهما، ومن ثم فما يعني تاريخ الفكر الفلسفي هو لِمَ كان مطلوب الرجلين جامعا في نفس الآن بين: البحث عن حل لمشكل الفكر الديني الذي هو مشكل يتقدم فيه العملي على النظري (الغزالي)؛ والبحث عن حل لمشكل الفكر الفلسفي الذي هو مشكل يتقدم فيه النظر على العمل (ديكارت).

فديكارت لم يخل بحثه من مطلب ديني كما يتبين من خلال علاقة شكه بما قدمه إلى الكاردينال دو برول ومحاولته بيان أن إثبات وجود الله والحقيقة الدينية أيسر عقلا من إثبات وجود العالم والحقيقة الفلسفية. ومن ثم فلا يمكن نفي الهم العملي عند ديكارت رغم غلبة الهم النظري عليه. ذلك أن كلا الهمين الديني والفلسفي لا ينفصلان إلا عند من لا يفهم أنهما في حقيقتهما أمر واحد وإن اختلفا في طبيعة التراتب بين النظر والعمل وكذلك بين الدنيوي والأخروي؛ أما إثبات الهم العلمي عند الغزالي فهو، بخلاف ما يظنه المعترضون على إمكانية المقارنة، بصرف النظر عن اختلاف ثمرات الفعلين و هو ما بينه د. أبو يعرب بوضوح في السابق.

والحق أن الترابط بين الهمين لا يمكن أن يخلو منه فكر لأن علته هي محاولة الفصل الوجودي في ما بين العقل والنقل من صلات وحدود، والفصل المعرفي في ما بين العلوم التحليلية والعلوم التأويلية من علاقات

لا يمكن تأسيس العلوم الإنسانية من دون الفصل فيها. وذلك هو ما ينسبه د. المرزوقي إلى ذروة النقد الجذري الذي تم في ثقافتنا، مما جعل وضع إشكالية تأسيس علوم إنسانية على علمها الأداتي الأساسي (فلسفة التاريخ) يصبح إشكالية فلسفية تعيد النظر في نظرية العمل الفلسفية السائدة (ابن خلدون)، وعلى علمها الغائي الأساسي (فلسفة الدين) يصبح إشكالية فلسفية تعيد النظر في نظرية العلم الفلسفية السائدة (ابن تيمية). وإذن فهذه العلاقة بين الهمين قضية تتجاوز الرجلين لتعلقها بمحاولة الخروج من مآزق الفكر والروح الناتجة عن المدرسيات الأربع التي ذكرنا.

وأما الاعتراض على المقارنة بين الغزالي وكنط بخصوص رهان النقد الفلسفي، فهو يواصل الاعتراض على مقارنته مع ديكارت، إذ إن كنط يواصل ما شرع فيه ديكارت لكنه يتميز عنه بالحضور الواضح للهم العملي في النقد، وهو النقد الذي كانت إشكاليته الأساسية شروط الجمع بين النظري والعلمي بصورة تجعل تأسيس العلم على الضرورة لا يلغي تأسيس العمل على الحرية. وبهذا المعنى يكون الغزالي أقرب إلى كنط منه إلى ديكارت. فالدافع العقدي والديني شديد الحضور عند كنط حتى وإن بقي حضور الدافع المعرفي سيد الموقف، بل إن الموازنة لن تكون عادلة ما لم نجمع بين علاج هيوم لمسألة المعرفة العقلية القبلية في تأسيس مبدأ السببية وعلاج كنط، حتى نجد وجهي النقد الذي شرع فيه الغزالي: فالتشكيك في بداهة السببية بوصفه نموذجا من المبادئ العقلية القبلية يؤدي إلى التمييز بين المعرفة القبلية التي لا يمكن أن تتجاوز تحصيل الحاصل (والسببية ليست منها عند الغزالي وعند هيوم) والمعرفة البعدية التي لا بد لها من التجربة. وهذا هو ما يمكن أن نعتبره هيوميا وغزاليا في آن، وهو يمثل الوجه الإبستمولوجي من المعرفة في النقد؛ والجدل المتعالي الذي هو الهم الأول والأخير في تهافت الفلاسفة هو ما يمكن أن يعتبر كنطيا وغزاليا في آن واحد: وهذا ما يمثل الوجه الأنطولوجي من المعرفة في النقد، أعني بيان الحدود التي لا يمكن للعقل أن يتجاوزها لئلا يتحول إلى جدل تتراجع فيه الأدلة.

وبذلك يتبين أن فهم عمل الغزالي يقتضي أن نجمع بين الوجه الموجب من بناء نظرية في حدود العقل (المقارنة بين الغزالي وديكارت)،

والوجه السالب. فيكون نقد الغزالي أشمل من نقد ديكارت وهيوم وكنط لأنه يجمعها في مسالة واحدة هي الاقتران والضرورة العقلية.

أما النقد الجذري الذي ينسبه د. المرزوقي إلى ابن تيمية وابن خلدون، بالنسبة لمن ينطلق من عمل الغزالي النقدي الذي كان بإمكانه أن يثمر انطلاقة جديدة في الفكر الإسلامي ويفتح الفكر العربي على منعطف نقدي إبداعي جديد، فقد وجد في طريقه ردود فعل ألغت أو كادت أن تصفي شحنته النقدية ومحصول ثمراتها. فما ذَلَّلَه الغزالي من عقبات لم يصبح حصيلة إيجابية يمكن البناء عليها، بل إن ما تلا في مجرى تاريخ الفكر العربي الإسلامي من ترميم للقلعة التي أحدث فيها الغزالي بعض الشقوق والشروخ، حال دون الفكر النقدي الجذري التيمي والخلدوني ومواصلته من صيغة الإشكالية كما عالجها الغزالي.

فقد انطلق النقد الجذري التيمي الخلدوني من حركة ردود على نقد الغزالي تضافرت على تأسيسها وتدعيمها جهود مجموعة من المدارس الفكرية، أعادت للفنون الخمسة صلابة الجمود الذي كان يحول دون تحقيق أهداف النقد المحرر للعقل والروح في آن. فهذه الفنون بعد ترميم تأسيساتها الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية والتفسيرية أصبحت رصيدا عمليا شرعيا ونظريا عقديا مشتركا توسط فيه نوعا المتن الفلسفي الصوفي بمدونة الفلسفة المدرسية (الفارابي وابن سينا) ومدونة الفلسفة الدعوية (رسائل إخوان الصفاء)؛ فضلا عن الخليط العجيب من الفلسفة والكلام والتصوف والسحر والتنجيم الذي عاد بكل قوة فأصبح يشكل المناخ الفكري العام بصورة قتلت محاولات قراءة آيات الآفاق (العلوم الطبيعية لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض بأسبابها المؤثرة) والأنفس (العلوم الإنسانية لتحقيق شروط استخلاف الإنسان في الأرض بقيمها السوية)، فتتبين حينئذ حقيقة ما يجعل آيات القرآن الكريم هو رسالة خاتمة موجهة إلى كل الكائنات المكلفة. وهكذا توقف الاجتهاد العلمي والجهاد الروحي توقفا شبه تام، فأصبح عمل المجتهد منحصرا في تأويل الرصيد السابق للفكرين الفلسفي والديني والفقهي والصوفي بصيغة تضفي عليه نوعا من العقلنة والتبرير لبعض ما كان يعتقد كأنها حقائق نهائية لتدعيم ما بني عليها من تخريف للنقل وتسفيه للعقل في مناخ الكرامات

والوساطة الصوفية والفتاوى الفقهية والسحر والسيمياء والتنجيم التابعة للخطاب الفلسفي.

ومن ثم فيمكن القول إن مفعول النقد التيمي والخلدوني لم يكن إلا قوسين فتحا وأغلقا بسرعة دون أن يكون لهما أي تأثير يذكر على المسار المستقبلي للثقافة الإسلامية قبل العصر الحديث. فلكأن نقدهما والحلول التي قدماها لم تحدث أصلا، وحتى عندما يرد لهما ذكر في العمل الفكري أو الاجتماعي فإنما يكون بما يسمح به هذا المناخ. ذلك أن نقدهما تصدى لوضعية تميزت بأمرين يجعلان ما هو ثوري وإيجابي في سعيهما غير قابل للفهم فضلا عن أن يكون مؤثرا، بل إن ما فهم منه كان العكس تماما لتعلقه بوجهه المغالي في الرد على الخصوم: فأما الأمر الأول فتمثل في علمية نقد مضاد لنقد الغزالي إما صريح أو ضمني في مستوى النظر لرفض حلوله المنتسبة إلى الفكر الفلسفي (ابن رشد والسهروردي)، وفي مستوى العمل لتجذير حلوله المنتسبة إلى الفكر الديني (ابن عربي والرازي)؛ وأما الأمر الثاني فتمثل في السعي إلى ترميم صرح الفلسفة بالعودة إلى الأصول اليونانية في حدود ما كان ممكنا (كما فعل ابن رشد عودة إلى أرسطو والسهروردي عودة إلى أفلاطون) بتجاوز الفرعين الفلسفيين اللذين نقدهما الغزالي.

ولما كان ابن رشد هو الوحيد من الفلاسفة الذي رد على تهافت الفلاسفة، فإن موقفه يمثل الدلالة التي تؤيد ما نقصده بتأسيس المدرسيات وترميم الفكر الفلسفي المتقدم على النقد. فهو قد اعتبر نقد الغزالي للميتافيزيقا عديم التأثير على الفكر الفلسفي لأن ما نقده ليس ما كان فلسفيا في مسائل تهافت الفلاسفة بل ما أضافه فلاسفة الإسلام إلى الفلسفة، فأفسدوها به حيث أن ما أخذه ابن سينا خاصة من علم الكلام، فخلط بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية، وكانت له نتائج كارثية على مسار الفلسفة عندنا كما يجزم ابن رشد. وبذلك فقد كان الهم الأساسي للشروح التي قام بها ابن رشد هو الاستدراك على ابن سينا وإرجاع ما يتصوره حقيقة العلم الفلسفي النهائي، الذي قال عنه الفارابي في كتاب الحروف إنه قد «تم فلم يبق إلا أن يتعلم ويعلم».

وهكذا فقد أصبح الفكر الفلسفي فكرا نقليا وظيفته الشرح والتعليق

على النصوص وتأويلها للإبقاء عليها وليس تجاوزها بمحك عرضها على التجارب في المجال الذي هي علم له. وكانت التجربة يرد ذكرها ولكن ليس لامتحان النظريات بل لتأييدها، أي إن البحث في الوقائع كان لطلب المؤيدات وليس لطلب القوانين بصرف النظر عن المحافظة على الموجود من النظريات التي صارت تعتبر حقائق نهائية.

ويمكن القول إذن في النهاية إن النقد الجذري سيكون موجها إلى ابن سينا والغزالي وسيطا بين المدرسيات المرممة، والعودة إلى أصل الفلسفة والكلام والفقه والتصوف؛ ولما كانت مرحلة النقد الجذري والأعمال الممثلة لها (أعمال ابن تيمية وابن خلدون) لم يصل منها شيء يذكر - في حدود ما نعلم الآن - إلى الفكر الغربي فيكون له حضور يعتد به في المرحلة التي شرع فيها هذا الفكر في نهضته الحديثة والتي كان فيها للفكر العربي الإسلامي الدور الفعال، فإن أثرهما كان غائبا بصورة شبه مطلقة. لكن الأدهى من ذلك كله هو أن هذا الغياب في الفكر الغربي هو الذي يفسر غياب الكلام على دورهما في الفكر العربي بعدهما. ومعنى ذلك أن المذكور منهما هو الصورة العدمية التي لهما في الفكر الغربي. فابن تيمية وابن خلدون يتم الاشتغال عليهما في الفكر الحديث ولكن يذكران في هذه الأعمال الفكرية في إطار المناخ الذي ألغى ما في عملهما من فكر ثوري ولم يبق منهما إلا الوجه السلبي المتمثل في التحذير من الكلام والفلسفة والتصوف والفقه.

ومعنى ذلك أن المرحلة العربية الإسلامية الحالية فهمت نفسها بالاستناد إلى قراءة تاريخ فكرها الفلسفي من منطلق تفضيل النقد المضاد عند ابن رشد على النقد الذي شرع فيه الغزالي، لأن لابن رشد منزلة أهم في المنظور الغربي الذي يقلده الحداثيون عندنا، لذلك اعتبر قراء تاريخ فكرنا من الحداثيين أن كل نقد للفلسفة هو خروج عن التفلسف، ولم يجرؤ أحد منهم على تعميق دلالة هذا النقد ودوره في إمكانية البناء عليه للخروج من المناخ الجامد الذي نحيا فيه الآن. فعمل ابن تيمية وابن خلدون هو إذن العمل الفكري الثوري الذي انطلق من هذه التوليفة الحاصلة بعد الزلزال الذي كان مصدره الغزالي. ويمكن أن نحدد معالم هذا العمل النقدي ببيان الوجه الذي اهتم بنقده كل منهما رغم أن هذه

المجالات واحدة لأن مدخل الأول كان من النظر والعقد ومدخل الثاني كان من العمل والشرع: فابن تيمية عالج بنقده أثر النظر والعقد في العمل والشرع عند أصحاب المدرسيات الأربع: التوليفة الفلسفية الفقهية مع ابن رشد، والتوليفة الفلسفية الصوفية مع السهروردي، والتوليفة الكلامية الفقهية مع الرازي، والتوليفة الكلامية الصوفية مع ابن عربي؛ بينما عالج ابن خلدون بنقده أثر العمل والشرع على النظر والعقد عند نفس أصحاب المدرسيات الأربع، تسليما منه بأن الإصلاح التام يتأسس على العملي والشرعي وأن ذلك يتضمن استتباعا إصلاح النظر والعقد للتحرر من الجمود، وهي مسلمة تقابل التسليم النظري الذي أعتقده ابن تيمية.

إن أهمية فكر ابن تيمية لا تتبين إلا من خلال ما يلقيه عليها من ضوء فكر ابن خلدون الذي عالج نفس القضايا وإن من المدخل المقابل. فالأول يؤسس لثورة فلسفية عارمة تغير الميتافيزيقا كلها دون الذهاب بعمله إلى غايته، أعني المتمثل في إصلاح العمل والشرع كمنتهى يمكن من إصلاح النظر والعقد. والثاني يطبق نفس الثورة على مجال العلوم الإنسانية من خلال التساؤل عن الوضع الفلسفي لعلم التاريخ وشروط نقله من الانتساب إلى فن الأدب إلى الانتساب إلى الحكمة الباحثة عن العلل والأسباب والغائصة في الأعمال، دون أن يطيل الكلام في شرطي إصلاح العمل والشرع أي إصلاح النظر والعقد. وهذان المدخلان التيمي والخلدوني لا يكونان مثمرين إلا عند الجمع بينهما بصورة تجعل الإصلاحين يحصلان بالتوازي دون أن يكون أي منهما هو الأساس منفردا، بل الأساس هو التلازم والتفاعل بينهما في استعادة ما اعتبره ابن خلدون قد ضاع في حياة المسلمين: معاني الإنسانية. إن عمل ابن خلدون مساعد إذن بشكل كبير على تعيين وجهة القراءة المناسبة لعمل ابن تيمية، وهي الوجهة التي تحرر فكره مما ارتد إليه بسبب حصره في وجهه الفقهي المعلومة ثمراته سابقا.

لذلك يرى د. المرزوقي أن الهدف من الموازنة التي جعلها موضوع هذه الدراسة هي البحث في ما قدمته الفلسفة النقدية العربية الإسلامية لتحقيق هذا الاسترجاع ومن ثم للوفاء للرسالة الإسلامية. ويرى أن مجهود المدرسة النقدية الألمانية ليست إلا محاولة لتحقيق نفس الأغراض التي

يصفها في هذه الدراسة خاصة وقد حصلت في بلد لم يكد يخرج من القرون الوسطى، إذا قيس بما حدث في بلاد أوروبا الأخرى التي حدثت فيها الثورتين النظرية والعملية وشرعت في الثورتين العقدية والشرعية، في حين أن ألمانيا بدأت بالثورتين العقدية والشرعية (الإصلاح) وبدأت تستعد للثورتين النظرية والعملية فكان هم المثالية الألمانية الوصل بين الإصلاحين.

وبفهم ذلك نفهم علة ما ننسبه من دور محوري إلى فكر الرجلين وذلك من الغايتين التاليتين اللتين سعيا لتحقيقهما: الغاية الأولي هي النقد التأسيسي لمنهجية العلوم الطبيعية (المنطق وما بعده) والعلوم الإنسانية (التاريخ ومابعده) تأسيسا لثورة وجودية عندهما، إذ إن الأول نقد فلسفة المنطق وما بعد الطبيعة التي تؤسس لوحدة الوجود التابعة بدورها لمادة العمران والمعممة على الشعوب المحكومة؛ والثاني نقد أداة التأريخ وما بعد التاريخ الذي يؤسس لوحدة الوجود التابعة لصورة العمران والمبررة لاستبداد النخب الحاكمة؛ والغاية الثانية هي تأسيس نظرية في الوجود والمعرفة عند الرجلين تحرر من مناخ وحدة الوجود النافية لحرية الإنسان وفاعليته في التاريخ، بدعوى فهم أسرار الوجود سواء جاء ذلك بإطلاق المعرفة العقلية أو المعرفة الذوقية أو بالجمع بينهما. لذلك يمكن لنا أن نعتبر أن هم ابن تيمية وابن خلدون كان ذا وجهين معرفي فكري وسياسي اجتماعي: فكان هم الأول بناء نظرية في المعرفة والوجود بديلة لما كان سائدا في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة دين قرآنية؛ وكان هم الثاني بناء نظرية في العمل والقيمة بديلة مما كان سائدا في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة تاريخ. والفرق الوحيد بين الرجلين من حيث النسب بين الوجه النقدي والوجه البنائي في عملهما تمثل في خاصية تفهمنا لمآل عمل الرجلين رغم الإهمال الذي حصل لبعدهما الثوري، الذي ألغى كل مفعول إيجابي كان يمكن أن ينتج عن ثورتهما.

ففي عمل ابن تيمية طغى الوجه النقدي الذي تحول إلى نقد هدمي - عند بعض أتباعه -عندما فُصِل عن قصده الموجب، بحيث إن الوجه البنائي لم يكد يتجاوز الإعلان عن أفكار ثورية في مجال إصلاح النظر والمنطق لإصلاح العقد والسلوك. وظل في المقابل الوجه النقدي الثاني

المصحوب بفقه سد الذرائع هو الغالب على عمله، فباتت الفلسفة لذاتها هي أصل الداء الذي تصدى له، وليس لما حصل لها هي بدورها من انحطاط من قبل مستعمليها. وفي ذلك تكمن علة المآل السلبي لفكر ابن تيمية النقدي من بعده: فقد ظن مُوَظِّفُوه من نفاة الفكر الفلسفي والصوفي بإطلاق، الذين يعترضون على الانحراف الذي سقط فيه المتفلسفة والمتصوفة، أن ما يمثل حقيقة فكر ابن تيمية هو النزعة المتشددة في البحث عن صفاء كلامي إلى حد تحويله إلى مدرسيات ميتة بعد تجفيفها من كل روحانية وحصرها في شكليات وتقليد سلفي كما تجسدت لدى أتباعه المدرسيين، وهو ما يحيل إليه د. المرزوقي باسم خاص هو المفهوم المنافي لحقيقة السلفية من حيث هي ريادة السن الكوني الهادف إلى بناء الجماعة والحفاظ على تلاحمها وثرائها الروحي.

أما في عمل ابن خلدون فإن ما طغي عليه لم يكن وجهه النقدي، بل وجهه البنائي ليس في ذاته كما ورد في عمله، بل من خلال ما فيه من وجوه شبه مع ما يتصوره قراؤه مناسبا لهم إيديولوجيا من الفكر الغربي الحديث. خاصة والرجل يدين بعدوته إلى الحياة الفكرية للغرب بحيث إن النقد لم يكد يتجاوز بعض الإشارات إلى الفارابي وابن سينا والكندي في نظرية الجفر والعلوم الزائفة التي أفسدت الفكر الفلسفي والصوفي وبعض التحليل للثورات ذات التوظيف الفاشل للدين ولفكر العلماء في السياسة على جهل بقوانينها، قيسا لقوانين الأعيان على قوانين التصورات في الأذهان. وفي ذلك أيضا تكمن علة مآل فكره الذي اعتبر مجرد وضع لنظرية العصبية ودور العامل الاقتصادي وأنماط الإنتاج وتم نفي البعد الرمزي من الفاعلية العملية، فأهمل أساس اكتشافاته النقدي من المنظور الفلسفي الخالص: اعتبر من نفاة الدور المعنوي للقيم ومن القائلين بغلبة دور المحددات المادية لفاعليات التاريخ الإنساني، أي رمزي القوة اللذين هما المال (تعينا لفاعلية الاقتصاد) والحامية (تعينا لفاعلية القوة). والعصبية التي تسعى إلى السلطان جامعة بينهما إذ هو جمع بين القوة والثروة.

* * *

ينتقل د. المرزوقي في المقالتين: العاشرة والحادي عشرة من هذا الكتاب لعرض ما يعتبره منتهى النقد الجذري الذي تحقق مع الثورة

التيمية والثورة الخلدونية، ويبين الآفاق الواعدة التي فتحها فكر هذين الرجلين من أجل تأسيس الإبداع الفلسفي على أسس مستمدة من القرآن الكريم، وهو ما أخطأته المحاولات الفكرية والمذهبية السابقة، إذ لم يستثمر أعلام الفكر الإسلامي المنظور القرآني في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. وبعد ذلك ينتقل د. المرزوقي إلى المقالة الثالثة عشرة فيكتفي فيها بعرض عام وجيز لأهم مسائل الكتاب الخاص بالمثالية الألمانية والذي قام هو نفسه بترجمته، فاجتهد لكي يبين فيه المنجزات العامة في ما يتعلق بالفلسفة النظرية (نظرية المعرفة ونظرية الوجود)، وفي ما يرتبط بالفلسفة العملية (نظرية الأخلاق ونظرية السياسة)، وفي الجماليات (نظرية الجمال والجلال)، وتعرض إلى بعض المسائل المنهجية وأدوات المعرفة مع بعض الإشارات إلى أساليب الكتابة الفلسفية. أما بقية المقالة فقد خصصت للموازنة ودرس المسألتين اللتين تمثلان العمود الفقري في لب الفكر الفلسفي الواصل بين مرحلتيها العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية. وإذا كانت هذه الموازنة متعلقة بمرحلة القرون الوسطى، فإن د. المرزوقي يؤكد على أن العصر الوسيط ليس عصر الظلمات كما يظن البعض، بل هو العصر المتوسط بين القديم وما قبله والحديث وما بعده. لذلك فحقبته العربية على الأقل في فرعها النقدي خاصة قد حددت منظورا جديدا يدور حول مسألة فلسفة الدين التي هي أهم شواغل ابن تيمية، ومسألة فلسفة التاريخ التي هي أهم شواغل ابن خلدون.

ويهدف العرض الوجيز الذي قدمه د. أبو يعرب لمنجزات المثالية الألمانية إلى توضيح الصلة الوثيقة بين الفلسفتين العربية والألمانية بفضل ما ينسبه إلى الرجلين من دور مكن من الانتقال من الفلسفة القديمة وما قبلها إلى الفلسفة الحديثة وما بعدها، أي ما حصل من ذلك أولا في الماضي، وما لا يزال ممكن الحصول ثانيا بحيث تبقى الفلسفة العربية الإسلامية أفقا مفتوحا قابلا للاستئناف حتى وإن مرت عليها فترات كانت فيها غائبة عن التأثير والفعل التاريخي. وقد شمل الكلام على هذه الإنجازات المسائل التالية التي اختار د. المرزوقي أن يترجم فصول الكتاب المتعلقة بها: ١- التمهيد (الذي ألفه زند كولر) وفيه تلخيص كل مسائل الكتاب؛ ٢- المعرفة والعلم (وقد اشترك فيه أكثر من مؤلف) وفيه قابلية المقارنة مع فكر الرجلين؛ ٣- التاريخ (كتبه أكثر من مؤلف) وفيه

المقارنة مع ابن خلدون خاصة؛ ٤-الدين (كتبه أكثر من مؤلف) وفيه المقارنة مع ابن تيمية خاصة.

لكن أفق المثالية الألمانية ليس مقصورا على ما ورد في الكتاب المترجم من عناصر ومعلومات، بل هو يشمل ما يجعلها ظاهرة ذات وجهين طبعا مراحلها فقسماها إلى مرحلتين: إحداهما المرحلة الموجبة التي أسست المثالية الألمانية ويمثلها كنط والفلاسفة الثلاثة الآخرون الذي أسسوا المثالية الألمانية على محاولة تأويل فلسفته وتجاوزها إلى صورتها التامة حسب فهمهم للثورة النقدية (فشته وشلنغ وهيغل)؛ والثانية المرحلة السالبة التي تمثل الموقف النقدي من المثالية الألمانية ذاتها، وذلك هو العنصر الغائب في الكتاب المترجم، ويمثلها خاصة شوبنهاور وماركس وكيرجكيجارد. لذلك فإن الموازنة التي يعقدها د. المرزوقي تجري في أفق أشمل ولا تقتصر على ما جاء في الكتاب المترجم فقط، لأن ما ينسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون خاصة وإلى المدرسة النقدية العربية عامة لا يقبل الحصر في ما ركز عليه الكتاب بل هو يشمل ما يشمله هذا الأفق.

لقد كانت طريقة كتابة متن الكتاب متضمنة للخطة التالية في علاج المسائل التي تعينت فيها إنجازات فكر المثالية الألمانية التي ينبغي موازنتها مع الفلسفة النقدية العربية: مسألة وحدة الوجود، مسألة الحرية الإنسانية، نظريات القانون والتشريع، مسألة المعرفة الدغمائية أو الميتافيزيقا، علاقة الأخلاق بالدين. وبعد هذا العرض ينتقل د. المرزوقي لإنجاز ما وعد به خلال فصول الكتاب وهو الموازنة بين الفكرين النقديين العربي والألماني. (نحيل القارئ الكريم على المقالة الثالثة عشرة للإطلاع على التفاصيل)

لعل خصومة وحدة الوجود المتعلقة بكيفية تصور الله وبدور الإنسان ومنزلته في الوجود هي من أهم النقاط التي تجعل الموازنة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في الحضارتين ذات دلالة. فأهم معركة لمؤسس فلسفة الدين في الإسلام (ابن تيمية) كانت مع الميتافيزيقا النظرية في تعينيها الصوفي والباطني القائلين بوحدة الوجود. وكذلك كانت أهم معركة لمؤسس فلسفة التاريخ في الإسلام (ابن خلدون) كانت مع الفلسفة العملية في نفس التعينين. ذلك أن هذه الخصومة التي حمى وطيسها في المثالية

الألمانية من خلال الردود على سبينوزا تبين أن وحدة الوجود ليست صوفية فحسب بل هي بالجوهر فلسفية لارتباطها بالإلهيات الميتافيزيقية.

وهذا يبين أن المشكل الذي انطلقت منه فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في المثالية الألمانية هو وثيق الاتصال بمسألة وحدة الوجود وحرية الإنسان. ونفس هذه الإشكالية هي المحرك الأساسي في فلسفة ابن تيمية وابن خلدون.

وينبه د. أبو يعرب أن فيلسوفينا لم يكن بوسعهما إبداع فلسفة دين ولا فلسفة تاريخ نقدية إبداعا مطلقا، بل كل ما كان ممكنا لهما هو إبداع فهم تجديدي لما جاء في القرآن الكريم بخصوص الموضوعين الديني والتاريخي. فكانت مرجعية المدرسة النقدية العربية هو نقد تحريفات القرآن لإعادة فهم قيمه فهما يؤسس لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها، أما المدرسة النقدية الألمانية فكانت مرجعيتها نقد يصلح فهوم الكتاب المقدس لإعادة فهم قيمه فهما يطابق الإصلاح البروتستنتي.

لقد ركز القرآن على التلاحم بين وجهي الوجود ووجهي كيان الإنسان، فكان في رؤيته متعارضا مع المنظور الفلسفي والصوفي السائد وما ترتب عليهما من نفي لأهمية المادة والبدن حتى اعتبرهما مصدر كل البلاء فظنهما منافيين للأخلاق والقيم، وهو الأمر الذي يتبين خاصة في قتل البدن في التصوف، وفي زعم الفلاسفة أن البعث لا يكون إلا روحيا احتقارا للبدن. لكن الإسلام أحدث ثورة في هذا المجال فأعاد بدن الإنسان إلى منزلته الوجودية المكرمة. من هنا أهمية ما كان يوليه الفكر النقدي منذ الغزالي لبعث الجسد وللتجربة الحسية اللذين يعتبر نفيهما تكذيبا صريحا لما في القرآن الكريم. ومن يهمل دلالة العنصر الذي خلق منه آدم لا يمكن أن يكون قد فهم طبيعة الثورة التي كانت بصدد الحدوث منذ نزول القرآن. أما مستند نفاة الجسد فكان التحقير الفلسفي القديم للمادة واعتبارها مصدر الشر. وبهذا المعنى فالمادة في فكر فلاسفة الإسلام النقديين ليست دون الصورة منزلة وجودية كما يرمز إلى ذلك التوكيد على بعث الجسد بل إن ابن تيمية لا يتردد في اعتبار النفس ذاتها مادية. وبهذا المعنى فالأخلاق لا يمكن أن تكون تربية روحية باطنية فحسب بل هي بالأساس تربية بدنية كما ترمز إلى ذلك حركات الصلاة

التي هي تاج العبادات وهي روحية وبدنية في آن بما فيها من تركيز على النظافة الصحية وعلى الرياضة البدنية بما فيها من حركات ذات صلة بأهم مفاصل البدن.

* * *

وفي الختام، وبعد هذا العرض الذي طال كثيرا، سيكتشف القارئ الذي له إلمام ببعض قضايا التراث من فلسفة وكلام وتصوف وفقه وأصول، أن الدكتور المرزوقي في هذا الكتاب يخرج قارئه من حياديته ويورطه في جذرية الأسئلة التي يطرحها عليه بخصوص رؤيته لتراثه الثقافي. فلا يبقى وضعه الفكري على حاله بعد قراءة هذا الكتاب؛ وقد آن الأوان لإنجاز مراجعة لأحكامنا على أعلام المدرسة النقدية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) التي يرجع الفضل إلى د. المرزوقي في التنبيه إلى أهميتها وآفاق الإبداعية التي يفتحها منظورها الفلسفي.

المقالة الأولى

خصائص المرحلة العربية
ومنهجيتها الفلسفية والدينية

الفصل الأول

«الطريقة ذات القبلتين» استئناساً بطريقة العلاج القرآنية(*)

نستعير وصف المنهج بصفة «ذي القبلتين»(١) المدبرة والمقبلة نستعيره من الطريقة التي نجدها في نهج القرآن الكريم لتقويم التجربة الروحيّة الكونيّة التي عاشتها الإنسانية من بداية الخلق إلى نزول القرآن الكريم. ففيها ليست التجارب الروحية المتوالية جزراً منفصلة بعضها عن بعض بل

(*) وكان يمكن لهذه الطريقة أن تخرج الفكر الإسلامي من مأزقه، أعني من أصل كلّ حروبه الأهلية بين الفلسفة والكلام وبين الفقه والتصوّف ثمّ من الاتحادين المتقابلين بين الفقه والكلام ضد التصوّف والفلسفة، وأخيراً كل الفنون الدينية ضدّ الفلسفة. وكل من حاول تجاوز مآزق الفكر العربي الإسلامي وخاصةً مفكرانا لجآ إلى هذه الطريقة التي تبني المستقبل على الفحص النقدي للماضي بل إن هذا المنهج هو المنهج الأعمّ في الفكر الفلسفي، لكنّ الغالب منه على الفلسفة منذ أرسطو الذي استعملها في مقالة الألف من كتابه **في ما بعد الطبيعة** هو الاقتصار على أحد مستوييه أي المستوى الأفقي منه مقارنة للفكر بما قبله وما بعده من دون المرجعية الخارجة عن القول.

(١) وكلتا القبلتين ذات مستويين: مستوى **أفقي** يقارن الظاهرة بما قبلها وبما بعدها، ومستوى **عمودي** يقارنها بما دونها (موضوعها) وما فوقها (علمها أي ما هي موضوع له). وبذلك تتحدّد أربع جهات: القبلتان والمستويان لكل قبلة فيحدث المربع الذي نواته أو قبلته هي مركز التطابق الفعلي بين ما في الأذهان وما في الأعيان قدر الإمكان. والغالب على الفكر الفلسفي الاقتصار على المستوى الأفقي لكونه يعتبر المستوى الأفقي من مجال المعرفة العلمية لا المعرفة التأملية. وبذلك تكون المعرفة العلمية أتمّ من المعرفة التأملية: لأنها تنتقل من مجرد الالتفاتين أفقياً لماضي المعرفة ومستقبلها في مستوى التصوّرات والنظريات إلى علاقة الماضي والمستقبل بالموضوع من خلال ممارسات الحاضر وما تبيّن من قصور في النظرية بالقياس إلى تفسير الظاهرات التي هي موضوع البحث.

هي تجارب كونية يحصّلها السالف ويجوّدها الخالف لاستكمال اجتهاد الإنسان في معرفة الحقيقة وجهاده لتحقيقها. وفرضية هذا العمل هي دعوى مستمدة من هذه النظرة القرآنية القائلة بوحدة التجربة التي كوّنها النوع الإنساني وكونته[٢]: التجربة العقلية التي تعيشها الإنسانية مثلها مثل التجربة الروحية تقبل التقويم بالطريقة نفسها لاتصافها بالخاصية الكونية نفسها التي تجعلها ثمرة الجهد الإنساني المتساوق في المعمور من الأرض والمتوالي على مرّ العصور وتوالي الحضارات.

لذلك، فنحن نستعمل المنهج نفسه في هذه الدراسة لتقويم تجربة الفكر الفلسفي الكوني، معتمدين على مقارنة الموقف المنهجي المناسب لعرض تكوينية الفكر الفلسفي في النظر والعمل على حد سواء بالمنهج الذي حدّده القرآن الكريم في عرضه النقدي لتكوينية التجربة الدينية الإنسانية في العقد والشرع على حد سواء. ويقتضي هذا المنهج التسليم بمبدئين تميّز بهما موقف الرسالة الخاتمة من تاريخ الفكر الإنساني وهما مشروطان في فهم كل مراحل الفكر الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي في حضارتنا:

(٢) ومعنى ذلك أننا نرى تناظراً تاماً بين بعدي الفكر الفلسفي وبعدي الفكر الديني فالنظر يناظره العقد(=معرفة مصحوبة بدرجة من الجزم هو التصديق الإيماني بالمقارنة مع التصديق المعرفي) والعمل يناظره الشرع (=سن عملي مصحوب بدرجة من الحكم الجازم بمعيارية المحكوم به للمحكوم له). ما يعني أن العلم والعمل متلازمان بحيث إن كلاً منهما فيه من الثاني وجه، وهو مشروط به. ومع **ذلك** فالتشارط لا يعني وحدتهما. ولهذا التناظر دلالة عميقة بما يمكن به من معرفة ما يضيفه الفكر الديني إلى الفكر الفلسفي بحيث إن الفكر الفلسفي يعدّ فقيراً بالقياس إلى الفكر الديني، وهو قد ازداد ثراء عندما أدرك الفلاسفة ذلك فأصلحوا النظر والعمل بأن أضافوا لهما ما كان ينقصهما حتى يصبحا مطابقين لما ينبغي أن يكونا عليه. ذلك أنّ الزعم بأنّ النظر ليس عقداً يفقده بعده الإبستميك (العقدي=المعبر عن درجات العقد) ولا يبقي له إلا على بعده الإبستيمولوجي (العلمي= المعرفة الموضوعية التي تتصوّر بمعزل عنْ العقد) فيوهمه بأنه موضوعي بإطلاق بحيث إن الفلاسفة يزعمون أنّ العلم هو معرفة الشيء على ما هو عليه وليس على ما هو عند المعتقَد في هذه المطابقة التي هي بالضرورة مطابقة مؤقته في حدود العلم الحاصل حينئذٍ وفي حدوده بصورة مطلقة إن صحّ أنّنا نصل إلى لحظة يكون فيها علم الإنسان قد بلغ تمّه. كما إن الزعم بأن العمل ليس شرعاً يفقده بعده ذا الصلة بالإبستيميك (=المعبرة عن درجات العقد الحكمي) ولا يبقي له إلا على بعده ذي الصلة بالإبستيمولوجيك (العملي=المعبر عن العلم بالقيمة الخلقية). من هنا جاءت نظرية الأحكام الخمسة في الفقه الإسلامي: فالفعل الخلقي يمكن أن يكون متروك التقويم وهو الحد الصفر الذي يتساوى فيه الحكم ثم ينقسم الفعل إلى الموجب بدرجتيه المستحب والواجب والسالب بدرجتيه المكروه والمحظور.

فأمّا **المبدأ الأوّل** فهو مبدأ الوحدة الإنسانية التي تتأسّس عليها وحدة تاريخ الفكر الإنساني مجالاً لتطبيق منهجية القبلتين المدبرة والمقبلة في تقويم السعي نحو الأهداف نفسها.

وأما **المبدأ الثاني** فهو مبدأ التصديق والهيمنة الذي تأسّس عليه استكمال الخالف لاجتهاد السالف وجهاده مع استدراك الأول على الثاني أو نكوصه عنه من دون نفي للحق أياً كان مأتاه.

فتجربة الفكر الفلسفي الإنساني وتكوينيتُه مجانستان لتجربة الفكر الديني الإنساني وتكوينيته إن لم يكن بسبب وحدة التجربتين الجوهرية ومُجرى عودتهما الفكرية (إدراكاً وتحليلاً) والوجدانية (شعوراً وتأويلاً) على ذاتهما لتحصيل الوعي بمقوّمات موضوعهما وبوعيهما وبمحدّدات ممارستهما له الممارسة النظرية والعملية فعلى الأقل بسبب تلازمهما في السلطان على الوعي الإنساني والتنافس عليه في كل تجربة تاريخية معلومة للحضارات الإنسانية. ومن ثَمّ فنحن نعتبر الموقف المنهجي المناسب للكلام عن المقارنة بين الفكرين العربي (الإسلامي) والألماني (المسيحي) مثاله الأعلى هو الموقف المنهجي القرآني في علاج تجربة الفكر الديني الكوني الذي تمثّل التجربة الدينية الإسلامية العينة الأمثل تمثيلاً لذروته الروحية. نقيس الأولى على الثانية من حيث قابليتهما لاستعمال طريقة **التصديق والهيمنة** في الاتجاهين رمزاً إليهما بـ **القبلتين** اللتين عرفهما الإسلام باعتبار عرضه لتجربة الإنسانية الروحية قد جمع بين توجهين فكريين:

أحدهما يمثل توجّهاً نقدياً موجباً للماضي بمنطق التصديق والهيمنة وترمز إليه القبلة الأولى.

والثاني يمثّل توجهاً استراتيجياً للمستقبل بمنطق التجويد والاستكمال وترمز إليه القبلة الثانية[(٣)].

(٣) لا يعني تغيير القبلة التخلّي عن منهج القبلتين، بل يعني أن هذا المنهج يقدّم التوجّه إلى المستقبل على التوجه إلى الماضي الذي يصبح بخلاف ما آل إليه الأمر في فكر المسلمين من عكس التوجّه، فيكون المنهج القرآني قد جعل فهم الماضي في خدمة المستقبل بدلاً من جعله قيداً عليه. وهنا يبرز الفرق بين مفهوم السلفيّة السوي الذي هو سنّ وجمع بديلاً من مفهومه المرضي الذي =

ويمكن أن نعتبر الجمع المتوالي بين القبلتين في الصلاة نفسها التي حصل فيها التغيير رمزاً فعليّاً لتلازم التوجّهين إلى القبلتين، **إحداهما** ملتفتة إلى الماضي والغروب و**الثانية** إلى المستقبل والشروق تلازماً يتأكّد في الوعي الإسلامي من عدم التخلّي عن رمزية المسجد الأقصى في شعائر الإسلام. فتكون لحظة التحوّل من القبلة الأولى إلى القبلة الثانيّة في الصلاة نفسها دالّة على انتفاضة طفرية حصلت في الوعي النبوي؛ إذ أدرك الصلة بين التوجّهين المتلازمين والمتزامنين حتماً في كل فعل عقلي هو ذاته صلاة روحية ولحظة وجودية وصلة بين حيّ الماضي وحيّ المستقبل في صيرورة الفعل العقلي والروحي المتساميين: نظرياً ملازماً للعقدي (علاقة الحقيقة بالإيمان)، وعمليّاً ملازماً للشرعي (علاقة القانون بالأخلاق)(٤).

لذلك، فليس من المصادفة أن كان التوجّهان عينهما التوجهين المنهجيين الملازمين للنص القرآني في قصّه التجربة الدينية الإنسانية أحداث ماضٍ وحديثاً يقصّها وحديث مستقبل يعدّ لأحداثه. وكلّ ذلك يجري خلال حاضر التجربة الإسلاميّة التي هي فعل تاريخي عيني من حيث هي أحداث (بناء دولة الإسلام سلماً وحرباً) وحديث (نجوم القرآن وحديث الرسول الأكرم) يحدثان فعليّاً فيحقّقان التلازم بين العقد والشرع، وبين النظر والعمل تلازم هو في تحديث لا يتوقّف كما تبيّن عقيدة المسلمين القائلة بالمجدّد على رأس كل قرن. وبذلك يكون بوسعنا أن نحلّل مقوّمات المنهج ذي القبلتين، المنهج الذي نستعمله فنحدّدها على

= تحوّل إلى تقليد السنن الماضية عوض فعل السن نفسه، فتقليد السنن الماضية هو مبدأ «هذا ما وجدنا عليه آباءنا» المذموم قرآنياً.

(٤) وجوهر الثورة النقدية التي سنصف في تاريخ فكرنا يتمثّل في الوعي الحادّ بما يقتضيه هذان التلازمان في مستوى القلب والجوارح: فتلازم النظر (فلسفياً) والعقد (دينياً) في المستوى القلبي وتلازم العمل (فلسفياً) والشرع (دينياً) في مستوى الجوارح هو الذي يجعل الفلسفة والدين غير قابلين للفصل إلا منهجياً: فكلاهما غاية الثاني إذ انطلقت من نظيره الذي هو نديده: إذا انطلقت من التجربة الدينية انتهيت إلى التجربة الفلسفية وإذا انطلقت من التجربة الفلسفية انتهيت إلى التجربة الدينية. ومن ثَمّ فكلاهما غيّر عند أخذه منطلقاً وأخذه غاية، وكلاهما لا يكتمل إلا بالجمع بين البداية والغاية، فلا دين إلا فلسفي ولا فلسفة إلا دينية، إنهما تجربة واحدة تجمع بين الفرقان العقلي والوجدان الروحي في آن. وكل من لم يعش هذا التلازم والتداغم يصحّ عليه قول شيخ الإسلام في الأنصاف.

النحو التالي قياساً على ما حصل بالفعل في تأسيس القرآن الرسالة، من حيث هي عرض نقدي للتجربة الروحيّة الإنسانية وفي تحديد القبلة خلال تأسيس أمة الإسلام في التاريخ الفعلي:

فالاتجاه المدبر ترمز إليه القبلة الأولى ويمثّل هذا الاتجاه عودة نقدية لفحص الماضي من لحظة نزول القرآن إلى كل ما تقدّم عليه لعرضه عرضاً فاحصاً بمنهج التصديق والهيمنة القرآني الذي يهدف إلى فهم التجارب الدينية السابقة لتحديد علل فشلها أو علل النكوص الذي تلاها جميعاً ومن ثَمّ لبيان الحاجة إلى الرسالة الكونية الخاتمة ببعديها حدثاً وحديثاً، ومنهجه: التصديق والهيمنة. والهدف هو التحرّر من الجمود الذي يرمز إليه منطق «هذا ما وجدنا عليه آباءنا»، أعني منطق سلطان الماضي الحائل دون التجدّد الدائم في التجربة الروحية. فيتمّ بهذا التحرّر من تقليد الآباء فتح المستقبل على مصراعية ولا يكون معنى السلف جمود الماضي بل معناه حيوية المستقبل، فيكون السلفي من يسلّف القادمين لا من يحكي الماضين، فالسلف هو السبق بالقياس على المستقبل. ومن ثَمّ فهو صاحب السنّ المتجدّد بصورة لا تتوقّف، وما الحاجة إلى المجدّد الجذري في كل قرن إلا عبارة عن بلوغ الذروة في التجديد المتراكم إذ يتحول إلى طفرة تجديدية أشار إليها ابن خلدون في كتابة التاريخ عندما ميّز بين ضربي التاريخ القصير منه والمديد(٥).

والاتجاه المقبل ترمز إليه القبلة الثانية أما الاتجاه الثاني فهو البدار لتخطيط المستقبل الذي هو تاريخ البشرية من لحظة نزول القرآن(٦) إلى

---

(٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، خطبة **المقدّمة** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٢٤-٢٥.

(٦) إن لحظة نزول القرآن هي مركز التاريخ الكوني، فهي تتوسّط بين ما تقدّم من التاريخ الإنساني من بدء الخليقة وما تأخر منه إلى غاية وجودها. وما تقدّم على نزول القرآن يشبه ما قبل تاريخ الإنسانية ذي المشروع غير الواعي بغاياته وبوسائل تحقيقها المشروعة. وإذاً، فتاريخها الحقيقي الواعي بغاياته وبوسائل تحقيقها لم يبدأ إلا يوم أصبح الدين سياسة الدنيا باعتبارها مطية الآخرة وبالوسائل التي للإنسان من حيث هو إنسان فطرة مؤلفة من مكونات خلقته ومعايير خلقة وما يبدعه بفضلهما. ويرمز ذلك إلى المعنى الآتي: فالتاريخ لا يكون فعلاً إنسانياً بحق إلا إذا كان تحقيقاً لمشروع روحي وعقلي بوسائل التحقيق التي يعمل بها الإنسان من حيث هو مدرك لمنزلته القابلة للتحديد بكونه مستعمراً في الكون (أي معمِّره ليستمد منه) ومستخلَفاً فيه (أي يحافظ عليه لكونه مَعينَ مدِه المادي بمادته، ومَعين مدِه الروحي بدلالته وبدلالة هذه العلاقة التي هي عين منزلة =

يوم البعث تحديداً استراتيجياً لتحقيق قيم القرآن في التاريخ الفعلي حديثاً وحدثاً بعد تحديد علل فشل التجارب السابقة في الاتجاه المدبر. ومنهج تحقيق المشروع الإنساني المقبل ـ الذي هو استراتيجية توحيد البشرية حول القيم القرآنية بمنطق السياسة المحمدية(٧) ـ هو الجهد الإنساني النظري والعملي بوسائل الفعل التي يستمدّها من اجتهاد العقل وجهاد الإرادة لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها(٨) وهو

= الإنسان): وذلك هو معنى سنريهم آياتنا في الآفاق (العالم) وفي أنفسهم (هذه العلاقة بالعالم) حتى يتبين لهم أنّه الحق (أي التاريخ بوصفه تحقيقاً لمشروع يحدّده ما بعد التاريخ الروحي والعقلي). وهذا هو مضمون الرسالة الخاتمة كما يفهمها الفكر الإسلامي بأصنافه الأربعة وبأصله الذي هو ليس شيئاً آخر غير تفسير القرآن الكريم.

(٧) وتلك هي علّة جعلي إياه موضوع التفسير الفلسفي للقرآن الكريم؛ إذ كما سنرى في خلال هذا العمل يمثّل التفسير العلم السيد الذي يجمع بين مطلوب ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ من دون وهمهما الرئيس الذي يردّ الوجود إلى الإدراك. وتلك هي مرجعية المدرسة النقدية العربية التي بلغت ذروتها عند شيخ الإسلام نظرياً عقدياً وعند ابن خلدون علمياً شرعياً، وكان هدفي التوحيد بين المبلغين ببيان ما حالَ دون التوحيد بين المشروعين وأدّى إلى فشل الإصلاحين، بل إلى تحوّلهما إلى عكس ما قصد إليه صاحباهما.

(٨) ولا بد هنا من التشديد على أمرين من غفل عنهما لن يتيسّر له فهم الثورة التي حصلت بفضل نزول القرآن الكريم. فعلى المستوى النفسي نجد تبرئةً جذرية لكل قوى النفس الغريزية وأهمها الجنس بفضل تبرئة الجسد والمادة، تبرئتهما ممّا وصل بهما من تدنيس فلسفي وديني سابقين: الجسد والمادة استعادا منزلةً وجودية مكرّمة تكريم آدم الذي خلق من أخس مادة بالمعنى الفلسفي والتي أصبحت أسمى المواد دينياً. وعلى المستوى الجمعي نجد تبرئةً جذرية لكل آيات القوة الإنسانية ورمزها الملكية (من هنا أهمية الأحكام المتعلّقة بحفظها) والسلطة السياسية (من هنا أهميّة حفظ النظام ورفض الفوضى). لكن هذه التبرئة لا تعني تسيب القوى بل هي تضبطها بأهم وازع سماه ابن خلدون الوازع الباطني أعني التربية الشرعية للأفراد والتشريع القانوني المؤسّس لقوة الدولة الشرعية للجماعات. ومن ثَمّ فسياسة الحكم وسياسة التربية هما أداتا تحقيق القيم في التاريخ وكلاهما محتاج إلى تبرئة القوى النفسيّة والسياسية ومعهما القوة التي هي شرط الحفظ السياسي بشرط كونها شرعية ومن ثَمّ فالجمع بين الشوكة والشرعية هما جوهر السياسة بالمعنى القرآني. وخلافاً لما يتصوّر الفلاسفة والمتصوّفة فإنّ القوى العقلية لا تعمل من دون القوى الغريزية الأخرى بل هي تموت بإماتتها: فاحتقار البدن وقتل الغرائز لا يقوّي الروح والعقل بل هو يزيلهما ويعوّضهما بأوهام من مطلقات هي بدائل تعويضية مرضية ممّا أعدّته خلقة الإنسان ليكون وسيلة الإشباع الوحيدة الممكنة بما في ذلك الإشباع الروحي في ذروته أعني يوم البعث. وما خرافة البعث الروحي من دون البدن إلا من جنس هذه الأوهام: فالإنسان بدن مروحن وليس روحاً قابلة للفصل المطلق عن البدن حتى وإن فصلت في إحدى مراحل حياته فصلاً بين بعدها الفاني وبعدها الباقي خلوداً في النعيم أو في الجحيم. وهذا الفصل لا يكون بالموت فحسب بل هو جار طيلة الحياة: في كل يوم يتغيّر البدن بالتدريج والتغيّر المطلق هو بعد الموت حيث ينمو البدن من جديد من أمر فيه هو سرّ روحنته التي هي حياته وعلة تغيّره الدائم في الحياة الدنيا.

التحرّر من قيس الغائب على الشاهد للإبقاء على المجهول المطلوب دائماً، بحيث تنقلب الآية فيصبح من الواجب قيس الشاهد على الغائب طلباً لما هو غائب فيه ومن ثمّ عدم الاقتصار على مظاهره والتجربة الغفل.

وتأثير الالتفات المدبر في الالتفات المقبل هو دور فلسفة التاريخ في بناء استراتيجيات المستقبل: فكيف يؤثر الاتجاه المدبر في الاتجاه المقبل إيجاباً؟ ذلك هو إيجاباً ما يجعل العودة إلى فهم الماضي درساً تاريخياً معدّاً للمستقبل في حالة فهم السلفية بمعنى السبق الدائم للمقبل من الإبداعات السبق الشارط لكلّ نهوض. وهو سلباً ما يجعلها نكوصاً إلى الماضي في حالة فهم السلفية بمعنى التكرار الدائم لما أبدعه الماضي ولم يعد مناسباً لما يحتاج إليه الحاضر فضلاً عن المستقبل. ومن ثَمّ فتاريخ التجربة الروحية كما يقصّها القرآن هي الجزء الأساس في التربية الروحية للأمة فضلاً عن دورها في التدبر والاعتبار وصلاً بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ.

وتأثير الالتفات المقبل في الالتفات المدبر هو دور فلسفة الدين في إضفاء المعنى على الماضي:

وكيف يؤثّر الاتجاه المقبل في الاتجاه المدبر في الحالتين؟ فعودة المستقبل الدائمة على الماضي هي التي تعدّد معناه وليست هي في الحقيقة إلا تأويلاً محيياً له، تأويلاً يمكّن من تدارك ما فات فيه سلباً بالتحرّر منه وإيجاباً بالاقتداء بما فيه من قدرة على الإبداع الذي يصل الحاصل بالواجب في بعده المثالي نظرياً عقدياً والأمثولي عملياً شرعيّاً أعني أسلوبي القرآن في هداية العقل النظري والعقل العملي وفي توجيههما الوجهة المحقّقة لكرامة الإنسان. والتأويل هنا يأخذ معنييه الموجبين ويرفض المعنى المشروط بزيغ القلوب. فهو تفسير لأحداث الماضي وحديثه عنها وتحقيق لقيم القرآن في الواقع الفعلي بمعنى آيات الآفاق (علوم الطبيعة والكون) وآيات الأنفس (علوم التاريخ والإنسان).

والتفاعل المثمر بين أبعاد الزمان في وجود الإنسان هو أصل كل تدبر وتفكّر في الخلق والخالق لتجاوز الإخلاد إلى الأرض والسمو نحو المثل نظرياً وعقدياً والأمثال عملياً وشرعياً: إن العلاقة بين حدث الماضي وحدث المستقبل، وبين الحديثين: المؤوِّل للحدث الماضي، والمخطِّط

للحدث المقبل في بناء الأمم لذاتها، تلك العلاقة هي جوهر الفعل التاريخي ذي المشروع الروحي والعقلي وهي المضمون الفعلي للرسالة الخاتمة. فالجمع بين القانونين المنهجيين اللذين سيطرا على الكلام والفلسفة والفقه والتصوّف (قيس الغائب على الشاهد وردّ المنقول المظنون غير معقول إلى المعقول المظنون مطلق العقلانية، ردّه إليه بالتأويل)، والمنافيين لفلسفة القرآن هما مدار كلّ محاولات التجاوز النقدي في الفكر الفلسفي العربي الذي مثّل نقلة بالقياس إلى الموروث من تاريخ الفكر القديم المتأخّر الموروث الذي طغى عليه شكل الخليط التلفيقي بين السحر والتنجيم، والعلم والدين والأساطير، كما يتبيّن من نموذجه المتعيّن في رسائل إخوان الصفا:

فمبدأ «هذا ما وجدنا عليه آباءنا»

ومنهج «رد الغائب إلى الشاهد»

هما العيبان اللذان يجمع بينهما قانون التأويل الذي يردّ كل ما يتجاوز به الوحي العقل إلى العقل، والقصد بالعقل ليس العقل النقدي والعلمي، بل المعرفة الغفل التي كانت سائدةً (=هذا ما وجدنا عليه آباءنا في المعرفة) والتي تظنّ غاية المعرفة المطلقة التي يؤوّلون القرآن في ضوئها. ولعلّ كل التأويلات المزعومة فلسفيّة، وكلاميّة، وصوفيّة، وفقهيّة كلّها مجرّد ردّ ساذج لمعاني القرآن إلى السائد من المعارف في عصر من عصور تاريخ فكرنا كما يتبيّن من آراء القائلين بالإعجاز العلمي بمعناه الساذج الباحث عن القوانين العلمية بعد اكتشافها في تفسيرهم الاعتباطي لآي القرآن الكريم: **وثورة ابن تيمية النقدية ثورة على الجمع بين هذين الأمرين في قانون التأويل، وثورة ابن خلدون النقديّة هي كذلك ثورة على هذا الجمع بينهما وبالمعنى نفسه.**

لكن ثورة ابن خلدون كانت من منطلق أوضح ممّا انطلقت منه ثورة ابن تيمية؛ إذ إن صاحبها عيّن الداء الذي حام حوله ابن تيمية ولم يسمّه فسمّاه وهم رد الوجود إلى الإدراك ردّاً مفاده واحد. ولعلّ تسمية ابن تيمية هي مآل هذا الوهم عند القائلين بوحدة الوجود. ومن ثَمّ فكلاهما حدّد الداء الذي يمكن أن نفهمه من مدخلين متطابقين في الغاية وهما عين رد الوجود إلى الإدراك أو القول بوحدة الوجود من مدخليها التاليين:

١ ـ **المثالية المطلقة** التي هي غير ممكنة للإنسان وهي مقصورة على الله، إذ تكون المعاني من حيث هي مُثُل، هي عينها من حيث هي أعيان ولا تمييز بين العلم والمعلوم ولا بين الكلي والجزئي.

٢ ـ **المادية المطلقة** التي هي غير صالحة للإنسان لأنّها تنفي ما يتجاوز مداركه الحسية، وهي عين القيام في الأعيان الذي يكون عين المثالية المطلقة عند إضافتها إلى العلم الإلهي.

لكنّ ابن تيمية وابن خلدون حاولا تحرير العقل الإنساني من هذين الداءين، عندما كانت رئاسة الفكر العالمي بأيدي المسلمين الذين اجتمعت عندهم جداوله وتجاربه في نهر التجربة العربية الإسلامية، نظريها وعقديها وعمليها وشرعيها. وقد سعيا إلى صوغ الحلين المقبولين عقلاً ونقلاً:

٣ ـ **فتجريبية الحس الظاهر** هي السبيل الوحيدة للمعرفة والقصد منها إخضاع كل ما يبدعه العقل في النظر إلى محك الممكن من المطابقة مع ما ندركه ممّا هو موجود لنا في الأعيان المدرَك حسياً بالنسبة إلى العلم.

٤ ـ **وتجريبية الحس الباطن** هي السبيل الوحيدة للعمل والقصد منها إخضاع كل ما تبدعه الإرادة في العمل إلى الممكن من المطابقة مع ما ندركه من الواجب الموجود في الأذهان والمعتقَد وجدانياً بالنسبة إلى العمل.

ولما كان نظام الحياة الإنسانية ليس مقصوراً على هذين البعدين بل يتوسّط بينهما وبينه نظامان من المعايير ليس منهما بد في العمران البشري (الوجود المشترك المتعلّق بسد الحاجات المادية: عالم الاقتصاد والسياسة)، والاجتماع الإنساني (الوجود المشترك المتعلّق بسد الحاجات الروحية: عالم الثقافة والتربية)، فإن إشكال فهم تاريخ الفكر يتجاوز هذين الوجهين من الوجود الإنساني إلى شروط قيامه وشروط تكونه أعني الشروط التي جعلها ابن خلدون موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني. ولا بد، إذاً، من إضافة أمرين آخرين يحدّدان المناخ الموجّه لعمل الفكر النظري والعملي توجيهاً يكون صالحاً أو طالحاً بحسب صلاحهما أو طلاحهما:

فالحس الظاهر بحاجة إلى معايير تضبط الوجود الإنساني في ظاهره

فيكون موضوعاً لفقه الظاهر اقتصاداً وسياسة، من هنا جاءت أهميّة فقه الظاهر وأصوله في الثقافة العربية الإسلامية وبالغ الضرر الناتج عن تحريف وظيفة الضبط القانوني وظيفته التي صارت تشريعاً للاستبداد الزماني.

والحس الباطن بحاجة إلى معايير تضبط الوجود الإنساني في باطنه، فيكون موضوعاً لفقه الباطن ثقافةً وتربية. من هنا جاءت أهمية فقه الباطن وأصوله في الثقافة العربية الإسلامية وبالغ الضرر الناتج عن تحريف وظيفة الضبط الخلقي وظيفته التي صارت تشريعاً للاستبداد الروحاني.

وبذلك فالمحدّدات تتضاعف نظريّاً وعمليّاً فتتوالج التأثيرات محدِّدةً شروط الفكر ومناخه بعاملين أساسيين لمعرفة مسيره ومصيره من دون الاقتصار على مستواه المعرفي (=الإبستيمولوجي) والوجودي (=الأنطولوجي). وهكذا يتبيّن أن جوهر الوجود الإنساني، القادر على التحرّر من الإخلاد إلى الأرض في العلم والعقد، وفي العمل والشرع وعلى التعالي عليهما ليصل إلى الجمال والجلال، متلازم مع فلسفة التاريخ وفلسفة الدين بوصفهما مصدرين لفهم فلسفة الوجود. إنهما فلسفتان يمكن أن نعتبرهما متردّدتين بين فهم للآيات بمستوييها البسيط من حيث تعيّنها في الآفاق (موضوع علوم الطبيعة وما بعدها وتطبيقاتهما)، وفي الأنفس (موضوع علوم الإنسان وما بعدهما وتطبيقاتهما)، وما تدفعان إليه من اشرئبات إلى تعينها المركب في ذروته التي هي أصلهما جميعاً أعني آيات الآيات التي يمثّل القرآن الكريم (موضوع علم العلوم ورئيسها نظرية الرمز القرآنية) أوّلها وآخرها:

١ ـ فبُعْد التعالي النظري يولّد العلاقة الجمالية بالموجود (في صلته بالعلم).

٢ ـ وبُعْد التعالي العملي يولّد العلاقة الجلالية بالمنشود (في صلته بالعمل).

٣ ـ فتكون العلاقة بماديّة الحاصل من الممكن ضرورة تؤسّس التجريبية النظرية.

٤ ـ وتكون العلاقة بمثالية مطلق الإمكان حريّة تؤسّس التجريبية العملية.

٥ ـ وأصل ذلك كلّه هو فلسفة الوجود التي ينبني عليها منظور الدين الخاتم.

ومعنى ذلك، أننا نقيس نسبة التجربة الفلسفية الإسلامية إلى التجربة الفلسفية الكونية ـ في قراءتنا لهما ـ على نسبة التجربة الدينية الإسلامية إلى التجربة الدينية الكونية استئناساً بقراءة القرآن لها، جاعلين تغيير القبلة القرآني رمزاً شاملاً لكلتا القراءتين للتوازي البيّن بين التجربتين(٩) بسبب الوحدة الجوهرية لأصل الفكرين الديني والفلسفي من المنظور القرآني أعني وحدة الفطرة التي هي منبع طلب الحقيقة بالعقل وتفضل الله بالوحي للمساعدة تذكيراً بما غفلت عنه الفطرة أو بما نسيه المفطور بها: وتتمثّل هذه المساعدة في التذكير بالبعد الغيبي من الوجود ومن ثَمّ بالوعي العلمي بحدود العلم شرطاً في التحرّر من كل تجبّر وتكبّر لكونه جوهر العبودية لله. وبهذه المنهجية سنعامل الفكر الفلسفي استئناساً بمعاملة القرآن الكريم للفكر الديني، وذلك لتحقيق الهدفين التاليين بفضل التفكيك التاريخي:

١ ـ **الهدف الموجب**: بيان كونية الفكر الفلسفي من حيث الغايات والمناهج والموضوعات والمواقف الرئيسة، بحيث يكون تاريخه عين تاريخ الفكر الإنساني المبني على التجربة والخبرة والاجتهاد.

٢ ـ **الهدف السالب**: نقد التجربة السابقة باعتبارها مناوسةً متردّدةً بين الإقبال نحو الهدف الأول والإدبار عنه في مسعاها الاستكمالي بمنطق التصديق والهيمنة.

وقد أسّس ذلك ابن خلدون خلال تعريفه للفلسفة بالمقابل مع المعرفة النقلية معتبراً إيّاها جهد الإنسان الفكري بما هو إنسان. وقد سبقه

(٩) ذلك أنّ الفلسفة اليونانية لم تنتظر الإسلام لتدخل الشرق، ومن ثَمّ فتعريب الفلسفة وانضمامها إلى حركة الفكر الجديدة التي نشأت في الشرق بعد نزول القرآن كانا وجهَيْ ثورة على التقاليد الفلسفية والكلامية التي كانت سائدة في شرق ذلك العصر تماماً كما كان القرآن ثورةً على التقاليد الدينية والكلامية. ومن ثَمّ فينبغي أن نستعمل الطريقة نفسها في الوصل بين الحركة الجديدة وكل تاريخ الفكر الفلسفي كما وصل القرآن بين حركة الدين الجديد وكل تاريخ الفكر الديني: من دون ذلك لا يمكن فهم خطاب القرآن لكل الناس.

إلى هذا التأسيس ابن تيمية عندما أنهى كلّ إمكانية لمعرفة ميتافيزيقية تتجاوز المعرفة العلمية التي هي تجريبية، ومن ثَمّ فهي تاريخية بالجوهر، ولهذه العلّة فإنّ الموازنة بين المثالية الألمانية والفكر العربي الإسلامي تكاد تقتصر على عمل هذين الرجلين باعتبارهما ممثّلين لذروة المدرسة النقدية الفلسفية العربية التي كان همّها الأوّل والأخير تخليص الفكر الإنساني وتحريره من المدرسيات الأربع التي تأسست في القرن السادس ـ الثاني عشر حول الفلسفة والكلام والفقه والتصوّف لتمكينه من وصل الفكر والروح بدور الإنسان في الكون، من حيث هو مستعمِر في الأرض ومستخلَف فيها.

أما القسم الثاني فهو فلسفي خالص في حين كان القسم الأول من هذه المسألة يعدّ قسماً تاريخياً ودينياً، فما علاقة هاتين القبلتين بالمعنى التاريخي بالقبلتين بالمعنى الفلسفي؟

١ ـ **قبلة المُثل**: والأولى لتحديد هويات الأشياء أو موضوع القدر (المثال الذي يجمع على مثل هو خِلقة الإنسان التامة)، وذلك هو موضوع النظر الفلسفي والعقد الديني.

٢ ـ **قبلة الأمثال**: والثانية لتحديد وجودات الأشياء أو موضوع القضاء (المَثَل الذي يجمع على أمثال هو خُلق الإنسان التام)، وذلك هو موضوع العمل الفلسفي والشرع الديني.

٣ ـ **مسافة الحرية**: ما بين واقع الإنسان ومثاله وهي مسافة المسعى الذي تضرب الأمثال بمن حاول قطع الممكن منه في تعاليه توقاً إلى المثال وتحرراً من الواقع.

٤ ـ **التكليف الإلهي**: كما نجد بينهما التكليف الإلهي، وتلك هي علة التكليف وتحميل الإنسان مسؤولية أفعاله ونتائجها في القرآن الكريم، لأنّ المثال هو الفطرة كما يتبيّن من آيتي الميثاق والكلام على قبول الإنسان الأمانة لمّا عرضت عليه فكان ظلوماً لنفسه جهولاً.

٥ ـ **فيكون الدين بذلك التربية الخلقية التي هي روحية وبدنية في آن**: وهو ما يقتضي أن يكون الدين تربية بالثانية وتذكيراً بأنّ كون الأولى تربية لا يستثني الثانية بل ويفترضها إمكانيةً شارطة للأمرين الثالث والرابع.

ولا بد حينئذٍ من شرح كل المغامرة الوجودية للإنسان بالاستناد إلى قصة الاستخلاف لتحديد دلالتها، ودلالة قصّة الأمر بالسجود وما تلاهما من رهان على الإنسان رداً على قصة تحدّي الشيطان: فالرمز القصصي المتعلّق بأصل كل التجارب الدينية يحدّد موضوعينا الأساسيين:

فلسفة الدين هي التي تؤسّس أفعال الإنسان الساعية إلى تحقيق التاريخ ومن ثَمّ فهي مؤسِّسة لفلسفة التاريخ التي ردّها ابن خلدون لتاريخ استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

ومن ثَمّ ففلسفة التاريخ ليست شيئاً آخر غير نظرية أفعال الإنسان في التاريخ لتحقيق القيم التي تحدّدها فلسفة الدين. ومن ثَمّ فلا بدّ من الكلام:

في شروط استعمار الإنسان في الأرض وامتحانه الخلقي في سياسة الدنيا باعتبارها مطية الآخرة ومن ثَمّ فهو بداية منزلة الإنسان.

وفي شروط استخلاف الإنسان فيها ودور التسمية ومنزلة الدين في الدنيا باعتباره معنى الدنيا ومن ثَمّ فهو غاية منزلة الإنسان.

الفصل الثاني

خصائص المرحلة العربية من الفكر الإنساني

يمثل تخلّص الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية من خليط الفكر القديم المتأخّر شرطاً في الحوار المباشر بين فلاسفة الإسلام النقديين وفلاسفة اليونان المؤسِّسين. والمقصود بالفكر القديم المتأخِّر التلفيق بين الفكرين الفلسفي والديني بعد أن انحطا فعاد إليهما بعدهما الأسطوري الذي كان ضرباً من أساليب التعبير فصار معتقدات في هذا العهد، وخاصّةً بسبب تواصله مع الفكر الديني المصري والبابلي والفارسي في الشرق الأدنى، ثمّ انبنى على ذلك كلّه علم الكلام المسيحي في المسيحية الشرقية وفي بيزنطة إلى حدود نزول القرآن. وأفضل تمثيل لهذا الفكر هو رسائل **إخوان الصفا** وكلّ الفكر الباطني والصوفي الفلسفي الذي يعتمد على التنجيم والسحر وعلم الحروف من جنس ما عرض ابن خلدون في **المقدّمة**. كما إنّ الموازنة بين فكر المسلمين عامة والعرب خاصة لا تصبح وجيهة إلا بعد هذا التخلّص وفكر المسيحيين عامة والألمان خاصة، وهي موازنة تكون حينئذ وجيهة للعلّتين التاليتين:

أولاهما تبرّر البحث عن الائتلاف والاختلاف بصورة عامّة خلال اللقاء الصدامي والتبادل السلمي بين الحضارتين طيلة القرون الوسطى كلّها إلى بداية العصر الحديث بل وإلى الآن.

والثانية هي تماثل الدور الذي أدّته أمّة العرب منذ نزول القرآن والقضاء على الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية إلى اليوم وأمّة الجرمان

في التاريخ منذ تمسيح أوروبا والقضاء إلى الإمبراطورية الرومانية والتصدّي إلى الإسلام منذئذٍ إلى اليوم كما نبيّن ذلك.

ولعلّ في ذلك بداية التحرّر ممّا أنتجه التأثير الفرنسي على فكر النهضة في مصر من سوء فهم لدور الدين في الحداثة الغربية ومن ثَمّ سوء فهم للعلمنة بصورة عامة لكونها لم تفهم إلا بالمعنى اللائكي اليعقوبي الفرنسي في حين أنّ جوهرها الأساس هو في عدم عزل الدين عن التحقيق الفعلي لقيمه في التاريخ ومن ثَمّ عن السياسة والدنيا. والمعلوم أن لقاء المسلمين الأول بالفكر الفلسفي لم يكن لقاء تلقٍّ لوارد، إنه كان لقاء استدراك على المناخ الفكري المتردّي الذي كان مسيطراً على رقعة المعمورة التي أسلم أهلها، وخاصية هذا المناخ أنه كان خليطاً ساد على العصر القديم المتأخر:

من **التراث الفلسفي** الذي غلب عليه تسفيه العقل فارتدّ إلى السحر والتنجيم والسيمياء.

ومن **التراث الديني** الذي غلب عليه تحريف النقل فارتد إلى الكرامات وبيع الشفاعات الأخروية .

وهذا المزيج المحدِّد للمناخ الفكري والروحي هو الذي ينبني عليه الحلف بين السلطانين **الزماني** (سلطان أمراء الحرب) **والروحاني** (سلطان لماء الرمز) والذي يعتبر الإسلام ثورة عليه لتحرير البشر من الاستبدادين **الزماني** (سلطة القوة المادية غير الشرعيّة) **والروحاني** (سلطة القوة الرمزية المبررة لها). لكن التصدّي يبدو أنّه لم يحقّق الشيء الكثير من أهدافه: فلا تزال الأمة مكبّلةً بمثل هذا المناخ في جلّ دار الإسلام، بل إن رمزي الثورة عليه حُرِف فكرهما فصارا أكبر داعميه (قراءة الأصولية الدينية لفكر ابن تيمية وقراءة الأصولية العلمانية لفكر ابن خلدون).

كان هذا التلقّي، إذاً، تلقياً نقدياً يتصدّى بمرجعيّة قرآنية لظاهرة مستوطنة في بلاد حرّرها من أسلم من شعوبها، حرّروها من سلطان الإمبراطوريتين اللتين كانتا تتقاسمان جل ما سيصبح دار الإسلام من العالم المتحضّر، ذلك أنّه لما شرع المسلمون في تبليغ الرسالة التي جاء بها القرآن الكريم كان العالم المتحضِّر المحيط بهم مباشرةً تتقاسمه

إمبراطوريتان هما فارس وبيزنطة، وكان مَن تَحَضَّر من أهل الجزيرة العربية بحضارة العصر منقسمين هم بدورهم إلى توابع لهاتين الإمبراطوريتين (الغساسنة) أو تلك (المناذرة). وكادت الثقافة السائدة في هذه الرقعة التي أصبحت دار الإسلام ـ قلب المعمورة ـ أن تكون ثقافةَ مزيج تراكُم يتألّف من خليط بين مواريث كل الحضارات القديمة بأبعادها الفلسفية، والعلمية، والدينية، والأسطورية، والخرافية سحراً وتنجيماً، بما في ذلك ما يرد إلى هذه المنطقة المحيطة بالأبيض المتوسط ممّا وراء فارس من حضارتي الهند والصين.

وكان العامل المحدِّد للمرحلة التي تلَت تحرير المسلمين لجلِّ البلاد التي كانت خاضعةً لهاتين الإمبراطوريتين هو جملة الأفعال التي يقتضيها تنزيل قيم الإسلام وفلسفة القرآن، في هذا الإطار بكل ما فيه وما عليه، تنزيلاً يستأنف اللقاء مع الفكر الفلسفي والديني استئنافاً غلب عليه وجه السعي إلى التحرّر من هيمنة هذا الخليط التراثي بإعادة فهم حصيلة الفكرين الفلسفي والديني وطبيعة علاقتهما وتأويلهما إعادة وتأويلاً لعلّ نموذجهما البيّن هو أسلوب القرآن الكريم في التعامل مع الأديان الماضية منزلها وطبيعيها بمنهج التصديق والهيمنة. لذلك فقد كان هذا النوع من التلقّي للفكر الفلسفي بما هو استئناف نقدي مشروطاً نجاحه وتحرّره من مفعول الخليط بثورة إبداعية جنيسة للإبداع اليوناني رغم اختلاف المجال.

ويصح هنا، للتقريب، أن نسمي الإبداع اليوناني تأسيساً إبستيمولوجياً للنظر والعمل من مدخل علوم الطبيعة وأدواتها المنهجية: إنها بداية العلوم ذات المنهج التحليلي بامتياز (وأداتاها المنطق والرياضيات). والإبداع العربي الإسلامي كان بالقياس على ذلك تأسيساً إبستيمولوجياً للنظر والعمل من مدخل علوم الإنسان وأدواتها المنهجية: إنها بداية العلوم ذات المنهج التأويلي بامتياز (وأداتاها التاريخ واللسانيات). ولم نتبين أهمية المدخلين وتكاملهما إلا في عصرنا وذلك من خلال الجدل الإبستمولوجي الدائر حول المنهجين التحليلي للتفسير والتأويلي للفهم. ونحن نحاول أن نبيّن من ثَمّ أنّ الإنسانية مدينة لهذين الإبداعين ولمحاولات التوحيد بينهما، من منطلق التأسيس الأول أو من منطلق التأسيس الثاني إلى أن حصل التكامل والتوحيد بين المنطلقين من خلال

علاج مسألتي العلاقة بين العلم والإيمان في مستوى النظر، والعقد والعلاقة بين القانون والأخلاق في مستوى العمل والشرع. والتوحيد الأتمّ هو تجاوز نظرية مقولات الموضوع (أرسطو) ومقولات الذات (كنط) والوصل من الأولى إلى الثانية (محاولات تجاوز أرسطو) ومن الثانية إلى الأولى (محاولات تجاوز كنط) إلى فلسفة الرمز ونظرية الآية والبيان التي يمكن أن نقول إن المنعرج اللساني ليس إلا بدايةً عادت إليها لتتحسس معالمها في الفكر الحديث(١).

ونشأة العلوم الإسلامية التي موضوعها القرآن وما نتج عنه من موقف وجودي وفنون عملية ونظرية إما لعلمه أو للعمل بقيمه جعلت التجربة الإسلامية تجربةً جديدة في تاريخ الفكر البشري تجربة بلغت درجةً من النضوح النظري الذي يؤسّس لما نتج عنها من تنظير للممارسة في مادّتي العمران وتنظيراتهما (الاقتصاد والثقافة) وفي صورتيه وتنظيراتهما (السياسة والتربية) استناداً إلى فلسفة القرآن العامّة التي هي جوهر الإسلام فلسفته المبنية على مقوّمين يفسّران صعود الحضارة الإسلامية بتحقيقهما كما يفسّران هبوطها بمجرد التخلّي عنهما:

أمّا **المقوّم الأوّل** فهو اعتبار وجود الإنسان في العالم استعماراً له فيه بمعنى تعميره والاستفادة منه من دون إسراف وإفساد في الأرض، استعماراً لا يتحقّق إلا بتحقيق شروطه التي هي علمية وتقنية أي معرفة العالم الطبيعي للتعامل معه على علم بقوانينه الطبيعية وهي كذلك عملية وخلقية أي معرفة التاريخ للتعامل معه على علم بقوانينه الخلقية.

وأما **المقوّم الثاني** فهو اعتبار استعمار الإنسان في العالم هذا مشروطاً

---

(١) ولمزيد فهم العلاقة بين التحليلي والتأويلي أو التفسير والفهم بمراحل إشكاليتهما الثلاث راجع كتاب كارل-أوتو أبل (Karl-Otto Apel) بعنوان **النزاع بين نظرة (العلم) التفسيري ونظرة (العلم) الفهمي في المنظور المتعالي البراغماتي**:

Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979).

أو كذلك ترجمته الإنكليزية بعنوان: **الفهم والتفسير: منظور براغماتي متعالي**:

Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective, translated by Georgia Warnke (Cambridge, MA; London: MIT Press, 1984).

باحترام قيم استخلافه بمعنى تكليفه بتحقيق قيم ذات اتجاهين: **أفقي** بين البشر الذين هم جميعاً أخوة ومخاطَبون بالرسالة التي تمثّل بدعوتها إلى العرفان لما رزقهم به من استعمار وكلفهم به من استخلاف، **الاتجاه العمودي** للعلاقة بين البشر وربّهم.

والمعلوم أنّ المستوى الراقي من هذه الثقافة السائدة في العالم المتحضّر عندئذٍ، لم يكن بالوسع أن ينصهر في المنظور الإسلامي الجديد، من دون أن يكون هذا المنظور قد تثقّف بما يؤهّله لأن ينتخب من هذه الفنون ما يعتبره مستجيباً لحاجة نابعة من ممارساته الذاتية في أسلوب يتآلف مع مقتضيات قيمه الأساسية خاصة ومع حاجات الدولة الناشئة عامة. كما إن من شرط هذا الانصهار أن يقاوم هذا التراث المتقدِّم على نزول القرآن بما فيه من عوامل متنافية مع هذه القيم، لذلك فقد حصلت تواصلات بين هذا المنظور الجديد الذي يتميّز به الإسلام والبيئة الثقافية المتقدِّمة عليه، كما حصلت قطائع معها. وهذه التواصلات والقطائع جارية خلال نزاعات فكرية وفلسفية ودينية، يمكن القول إنها التربة التي نشأ فيها الفكر الإسلامي النقدي فبلغ في صيغته العربية أو ما نسميه بالفلسفة والعلوم العربية شكلاً جديداً يستكمل ما بدأته الفلسفة اليونانية خاصةً فيواصل تكوين الفكر الإنساني في مسار تاريخي يمكن اعتباره نوعاً من الاستئناف العائد من الغاية المتلقاة إلى البداية المنتقاة.

وهذه الأرضيّة الفكرية هي التي كان تجاوز ما أسّس عليها من مدرسيات منطلقاً لتأسيس النوع الجديد من العلوم هي العلوم الإنسانية إلى جانب العلوم الطبيعية التي يمكن نسبة تأسيسها إلى الفكر اليوناني. ولهذه العلة فإنّه لا يمكن أن نفهم تاريخ فكرنا إلا بالاستناد إلى نهج الاستدراك النقدي خلال فعل الاستيعاب المتجاوز للتقاليد السائدة في المجالات التي تمثّل موضوعاته وأساليب علاجها لها: وإذن فالثقافة الإسلامية ببعدي ممارساتها النظرية والعملية الدينية والدنيوية ثقافة نقديّة إيجابية بالجوهر لأنّها تعمل بمنطق التصديق والهيمنة في كل مجالات فكرها من أسماه إلى أدناه. إنّها حضارة الاتصال النقدي بغيرها من الحضارات ما تقدّم منها عليها وما تلاها بالظهور لاستنادها إلى كونية تميّز بها خطاب كتابها إلى العالمين.

وفي الصوغ الغائي للتجربة الفلسفية العربية الإسلامية التي أسست المدرسيات كان الموقف موقف العودة الإحيائية للفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية، وكان همّ ابن رشد في القرن السادس ـ القرن الثاني عشر تخليص الأرسطية مما ران عليها من تحريف. وكان همّ السهروردي ـ في الحقبة نفسها ـ تخليص الأفلاطونية ممّا ران عليها من تحريف. ومن ثَمّ فالاستئناف كان أقرب إلى قطع الطريق التي قطعها الفكر الفلسفي في الاتجاه المقابل عودة من الغاية إلى البداية بل إن هذه العودة فيها شيء من تجاوز أفلاطون وأرسطو إلى ما تقدّم عليهما. وعندما تكوّنت المدرسيات واتّضح للفكر العربي الإسلامي النقدي ما تمثّله هذه الفلسفة الآيلة إلى وحدة الوجود الطبيعية مستتبعة معها فقه الظاهر وكلامه (الرازي) وفقه الباطن وكلامه (ابن عربي)، ومنتهية إلى القلعة الجامدة التي حنّطت الفكر. عندئذٍ، كان لا بد للنقد الفلسفي الذي بدأ مع الغزالي، من أن يبلغ ذروته فيؤسس لضرب جديد من العلوم يستكمل الضرب اليوناني ويحرّر العقل الإنساني من الضرورة الطبيعية تحريراً ذا أساس فلسفي وعلمي من مستوى التأسيس اليوناني للعلوم الطبيعية. إنه السعي إلى تأسيس العلوم الإنسانية بدءاً بنقد أسس العلوم الطبيعية الحائلة دون هذا التأسيس وختماً بمحاولة أولى في التاريخ لتأسيس علم العلوم الإنسانية تأسيساً فلسفياً أعني علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

ويمكن أن نحدّد بدقّة حقب هذا اللقاء الأول مع الفكر الفلسفي (اليوناني) على نحو يصله باللقاء الثاني معه (الأوروبي). وهو لقاء نسعى إلى تحديد شروطه ومقوّماته بصورة تحرّر الفكر الفلسفي العربي ممّا يعوق استئنافه على أسس سوية فتمكّن أهله من الإبداع المشارك في الفكر الإنساني الكوني. كما حاول أن يفعل أول مرة، ولكن بعد صراع مرير لأنه لم يبدأ فيحدّد هذه الشروط والمقوّمات بل ترك تحقيقها لمصادفات صراع آل في الغاية إلى توقف الإبداع العلمي والعملي. فقرون اللحظة الأولى من الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، قرونها الثمانية بدأت لقاءها بمحاولة بناء الحرز الأوّل أو الغربال الأوّل المحدّد للتلقّي الحرّ بالفلسفة اليونانية. فكانت ترجمة الفلسفة والعلوم من بداية استقرار دولة الإسلام في العصر الأموي ترجمةً صارت نسقيّةً في نهايات قرن الإسلام الثاني. لكن هذا اللقاء الأول، لم يثمر ثمرته الواضحة والمدركة لما تتميّز به إلا

بصوغها البديل المناسب لفلسفتها الدينيّة التي تؤسّس لعلاقة فكر المسلمين بالحضارات الإنسانية كلّها على منطق التصديق والهيمنة. لكن ذلك لا يعني أن ما تقدّم على هذا الصوغ النقدي لم يكن ذا فائدة أو دور بل هو كان عظيم الفائدة وذلك من وجهين:

فهو كان مرحلة تعلّم ضرورية خلال عملية تخليص للفكر الفلسفي ممّا شابه من انحطاط في عصر الفلسفة اليونانية القديم المتأخّر بعد أن كاد يتحوّل إلى خليط من الأساطير والخرافات يغلب عليها الفكر السحري والتنجيمي والسيميائي. كانت المرحلة إذاً إعادة بناء من جديد لشروط الفكر الفلسفي ذي المطالب العلمية والعملية. وتلك هي مهمة الفلسفة العربية الموجبة أعني المدرسية غير النقدية.

ثمّ هو كان الصدام الضروري لفهم ما حقّقه الفكر اليوناني من ثورة عظيمة في مجال علوم الطبيعة وأدواتها الرياضية والمنطقية، وما أدّى إليه ذلك من استثناء شبه مذهبي لأي إمكانية لتأسيس ضربٍ ثانٍ من المعرفة تدرس الظاهرات الإنسانية من منطلقات غير تحليليّة، بل من منطلقات يمكن أن نطلق عليها اسم العلوم التأويلية لأنّ أدواتها المنهجيّة الأساسية ليست الرياضيات والمنطق بل اللسانيات والتاريخ.

وقد تحقّق ذلك في غاية القرن الثامن من تاريخ الإسلام عندما بلغ النقد الساعي إلى صوغ البديل المصدّق والمهيمن. وإذاً، البديل المتمِّم لما ينبغي أن يحفظ من المبدل منه في مجالي فلسفة الدين وفلسفة التاريخ (ابن تيمية بدايةً وابن خلدون غاية). ولا بد هنا من حسم مفارقة أساسية قبل أي شيء آخر للجواب عن هذا السؤال، فكيف يمكن أن نحقّق هذه الغاية مع اختيارنا لرجلين يجادل الكثير في وصفهما بالفيلسوفين فضلاً عن كوننا نسلم بأنّهما ليسا فيلسوفين بالمعنى التقليدي ومن ثَمّ فكونهما ليسا فيلسوفين بالمعنى التقليدي هو علة اختيارنا لهما؟ فكون المرء فيلسوفاً بالمعنى التقليدي يعني أمرين:

أما **الأول** فهو النسق الشامل لكل القضايا التي تنسب عادةً إلى الفكر الفلسفي. وأما **الثاني** فهو ما بعد الطبيعة التقليدية أو العلم الرئيس الذي يتّفق عليه الفلاسفة في ذلك العصر.

ونحن نسلّم أن كِلا الأمرين منفيٌّ عند كلا الرجلين، وهذا النفي هو المنطَلَق للمقارنة مع مرحلة مهمة من مراحل الفكر الغربي لعلّ مميزها الأساس هو بالذات منزلة هذين الأمرين المنفيين عند صاحبينا. والحلّ هو أنّ هذه المرحلة تدرّجت إلى أن بلغت ما بلغ إليه صاحبانا من تحرّر من هذين الأمرين وإن بالتدريج. فمن البيّن أن اللقاء الثاني بالفكر الفلسفي في عصرنا الحالي لا يمكن أن يحصل من عدم مضموني حتى وإن كان معينه شكّل المنظور القرآني بل هو يضيف إلى هذا المنظور ما تحقّق من حصيلة مضمونية هي التجربة الفلسفية العربية الأولى التي دامت ستة قرون متوالية من بداية الثالث (الترجمة النسقية) إلى بداية التاسع (الصوغ النسقي للبديل). فحصيلة هذه القرون الستة هي المنطلق الذي لا بديل منه لتحقيق شروط الاستئناف النقدي خلال فعل الاستيعاب مرة أخرى في لقائنا الثاني بالفكر الفلسفي وتوابعه العلمية والعملية بعد قرون السبات الشتوي الأربعة التي مرّت بها حضارتنا(٢) (القرون التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر الموافقة للقرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر بالتقويم الميلادي). ولهذه العلّة جعلنا طلب المنطق الباطن لهذا المسار الناقل من بداية اللقاء الأول إلى غايته أساس المحاولة كلها باعتبارها سعياً لتأسيس اللقاء الثاني على وعي سابق بحصيلة التجربة الأولى سالبها وموجبها.

(٢) فرضية العمل الأساسية تضع أن نسبة العلمين اللذين سندرس فكرهما إلى المثالية الألمانية هي نسبة من حاول تجاوزها من المفكرين الموالين لها أو من بعض الوجوه ما ثارت على بعض منه المثالية الألمانية بعض من الحلول الكنطية. فيكون ممثّل حلول المثالية الألمانية هم الأعلام الأربعة الذين كتب ضدهم عَلَمانا مع أصل فكرهم أي الفلسفة التي ردّ عليها الغزالي بعد أن تمّ ترميمها في رابوع القرن السادس وما نتج عنه في القرن السابع، حيث سيطرت الحاتمية والسهروردية والرازوية والرشدية. فالمقارنة بين السياقين تجعل الحقبة التي ولّت كنط في الفكر الألماني أشبه بالحقبة التي تقدّمت على علمينا في الفكر الإسلامي. وبذلك يكون ابن تيمية وابن خلدون أقرب إلى من تلا المثالية الألمانية من مفكري الألمان وحاول تجاوزها منهما إلى فلاسفة المثالية الألمانية الذين همّ أشبه بمن تقدّم على ابن تيمية وابن خلدون أعني إلى ثورة الغزالي وما انبنى عليها عند مرمّمي الفكر الفلسفي (ابن رشد والسهروردي) ومرمّمي الفكر الديني (الرازي وابن عربي). ومعنى ذلك أن الغزالي يناسب كنط والرابوع العربي أي السهروردي وابن رشد والرازي وابن عربي يناسب رابوع المثالية الألمانية أي راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل، أما كنط فيناظره الغزالي خاصة.

ولعل ذلك يكون مساعداً على تجنّب مزالق اللقاء الأول، وهي مزالق بينة المعالم. وقد تكررت خلال قرني النهضة الثالث عشر والرابع عشر بالتقويم الهجري ولا يزال منها بقايا وخاصة في مجال الموقف العملي لأدعياء التفلسف شديد الشبه بما أثار الغزالي وعلّل كتابته لـ **تهافت التهافت**. فالمسلمون قد عادوا إلى التاريخ الكوني من جديد بعد سبات دام أربعة قرون(٣)(من بداية التاسع إلى غاية الثاني عشر بالتقويم الهجري)، عادوا إليه وهم في وضع الانفعال (مغزوين لا غازين) بعكس دخولهم الأول إليه.

لكن شروط عودتهم المادية والرمزية أفضل بكثير ممّا كان عليه الأمر في لقائهم الأول بالتراث اليوناني، فالفارق بين اللقائين واضح المعالم، وقبل ذلك فالمشترك بينهما أنّ الأرض العربية التي هي قلب دار الإسلام كانت في الحالتين محتلّةً من إمبراطوريات العصر، كانت بيد فارس وبيزنطة وصارت بيد أوروبا وأمريكا، وكان فعل التحرير في المرّة الأولى عديم الإمكانيات المادية ومفعم بالإمكانيات الروحيّة النابعة من الرسالة الإسلامية. وهو اليوم مكين مادياً وساع إلى استعادة روحانية الرسالة الإسلامية بفضل الصحوة التي عمّت العالم الإسلامي بما في ذلك البلاد العربية والإسلامية التي تعلمنت في الظاهر ثمّ هي شيئاً فشيئاً تسترد وهج الإيمان بأحدث صوره الممكنة جمعاً بين الأصالة والحداثة ومن ثَمّ من التحرير الذي سيكون حتماً بداية لتحقيق الثورة الإسلامية.

ولا تحرير إلا بالجمع ين العاملين المادّي والروحي للاستخلاف حتى لا يغلب على اللقاء الثاني مع الفكر الفلسفي ما غلب على اللقاء الأوّل من طابع انفعالي لا فعلي فتطول مدة الاستيعاب والتجاوز ونكرّر الأخطاء

(٣) وخاصة الشعب العربي من الأمة الإسلامية لأنّ مشعل الحضارة الإسلامية كان منذ سقوط الخلافة في منتصف القرن الثالث عشر قد انتقل إلى شعوب الإسلام الأخرى وبدأ دور اللسان العربي ينحصر بالتدريس في الوظيفة التعبدية ولم يعد النشاط العلمي يتعلّق به إلا باعتباره مادةً للبحث لكون النصوص الأساسية عربية اللسان من دون أن يبقى لسان البحث عربياً إلا بين كبار العلماء المختصين تماماً كما حصل للاتينية في أوروبا الحديثة. ولحسن الحظ فإنّ مشروع الاستعمار والنخب العميلة التي سعت إلى جعل مصير العربية مصير اللاتينية حتى في البلاد العربية بمحاولة استبدال الفصحى بالعاميات، هذا المشروع فشل بفضل وعي زعماء النهضة ثم زعماء الصحوة وخاصة بفضل دور الإسلام في ثورات التحرير من الاستعمار.

السابقة، وهي إذا تكرّرت تكون أخطر لأن التوظيف سيكون أقوى والرفض من جنسه. لذلك فعلينا أن نحلّل التلقّي الأول ونستعد للتلقّي الثاني. والغاية هي ألّا يكون منطق التلقّي الثاني منطق التلقي الأول نفسه لأن التعثر في هذه الحالة سيكون بسبب حصوله خلال سواد إمبراطوريتين استعماريتين هما إمبراطورية بريطانيا وإمبراطورية فرنسا اللتين تقاسمتا كل الوطن العربي وجلّ دار الإسلام وسيطرت ثقافة شبه موحدة هي الثقافة الغربية مع الخليط نفسه من الفلسفة والعلم والدين والأسطورة في شكلها الحديث بعد أن صار الحامل المادّي لهذه الحضارة ما كان مستعمرَة أوروبا وصارت مستعمِرتها وهي لا تزال سيدة العالم أعني الولايات المتحدة.

ومثلما أصبح اللقاء الأول مع الفلسفة اليونانية وعلومها بالتدريج لقاء استيعاب نقدي، بالرغم من طول التعثّر فمكن من التجاوز والإبداع أعني ما يفخر به الفكر الفلسفي العربي الإسلامي اليوم ويحقّ له أن يعتبره الزاد الذي أضافه للتجربة الإنسانية في مجال الفلسفة وتوابعها العلمية والعملية فإنّ اللقاء الثاني مع الفلسفة الغربية وعلومها ينبغي أن يكون من جنسه ولكن بصورة أسرع وأكثر نجاعةً وبأقل تعثّر ممكن بفضل ثمرات التجربة الأولى حتى وإن لم يكن المسلمون في وضع الفاعلين بل في وضع المنفعلين خلال قرني النهضة بسبب خضوعهم للاستعمار. لكنّ تجربة المقاومة التحريرية التي لا تزال متواصلةً يمكن أن تكون هي بدورها فعلاً موجِباً يحفّز القدرة على الإبداع والمساهمة في تحرير البشرية كلّها بمن فيهم مستعمِروها وليس الاقتصار على مقاومة الاستعمار. وإذ إني أكتب هذه المحاولة حدثت بداية الثورة العربية ضد الاستبداد والفساد في جل أقطار الوطن العربي فهيأت لهذا الاستئناف الفكري والفلسفي الأرضية التي ستساعد على تحرير العقل والروح في مجال الإبداع النظري والعقدي فلسفياً وفي مجال الإبداع العملي والشرعي تاريخياً، وسيخرج العرب والمسلمون بفضل هذه الثورة النابعة من الأعماق بالمعنيين المكاني (من مناطق الوطن الأكثر بعداً عن الخضوع للغزو الحضاري) والزماني (من أكثر الناس تواصلاً مع الماضي الإسلامي)، ومن ثَمّ المعنى الجامع لهما أي المعنى السلمي (الطبقات الدنيا من سلّم المنازل والرتب الاجتماعية)، سيخرجون من عصر الانحطاط الذي لا يزال جاثماً على صدورهم بالرغم من قرني النهضة والصحوة.

وقد اجتمعت جلّ مسائل هذه الفلسفة الغربية بصورةٍ شبه ملخّصة لها في المثالية الألمانية عند حسبان منبعها ومصبها. فهي مصبّ كلّ ما تقدّم عليها في أوروبا ومن ثَمّ في العالم القديم والوسيط الذي ورثته، وهي منبع كل ما ولّاها فيها لأنّ جلّ مدارس الفكر الفلسفي الغربي المعاصرة نشأت منها أو ردّاً عليها لتجاوز نكوصها إلى ما قبل النقد الكنطي، ولها كذلك مزيّة الوصل الحي بين عصري الفكر الفلسفي القديم والحديث بفضل صلتها المتينة بعصره الوسيط وخاصة بنظام العقد في هذه العصور كلّها أعني الأفلاطونية المحدثة(٤). وبالرغم من أنّ صلة العرب المعاصرين بالغرب غلب عليها المرور إلى هذا الفكر بتوسط ما كُتِب باللغتين الفرنسية والإنكليزية، أو ما ترجم إليهما بما كانوا خاضعين للاستعمار الفرنسي والإنكليزي. فإنّ التأثير الحقيقي الذي اصطبغ به فكر نخبهم في مجال الفكر الفلسفي والأيديولوجي كان للفلسفة الألمانية أولاً لأن هذا الفكر هو بدوره كان متأثِراً بالفكر الألماني بعد منتصف القرن التاسع عشر، ثمّ على الأقل في صيغتها الماركسية وما يتبع ذلك من مثالية ألمانية لكونها هي ما كان الفكر الماركسي يرد على أحد ممثليها البارزين (هيغل). وحتى ما كان من الحركات غير ماركسي فإنّه قد تأثر بالمثالية الألمانية على الأقل في أهمّ أفكاره: فكرة الأمة كالحال مع نداء فشته وفكرة روح الشعب كالحال مع فلسفة التاريخ الهيغلية.

ولهذا كان لقاءا فكرنا الأول والثاني بالفكر الفلسفي وتوابعه النظرية والعملية متماثلين بنيوياً بالرغم من اختلاف الظرف، **فاللقاء الأول** حصل

(٤) والعلة بينة، ففضلاً عن كون مؤسّس فكرها وأكبر فلاسفتها -لايبنتس- بعكس ديكارت من القائلين بالاتصال بين عصور الفكر بدل الانفصال بينها والقطيعة كانت ألمانيا بخلاف فرنسا وإنكلترا في عصر المثالية الألمانية لا تزال قريبةً من مناخ العصور الوسطى الفكري والمادي. فالتعليم لا يزال تحت سلطان الكنيسة المحافظة بالطبع والاقتصاد كان لا يزال زراعياً والملكية ونظام الإمارات والإقطاع هو السائد في جل أرض ألمانيا التي لم تتحد حتى وإن كانت كبرى ممالكها (بروسيا) قد سعت جاهدةً لأخذ العلم من فرنسا باستيراد العلماء وتكوين الجامعات على منوال ما كان يجري في فرنسا وانكلترا. ومن نتائج هذا التأخر العلمي والصناعي والاقتصادي انعدام السهم الاستعمارية بالقياس إلى الإمبراطوريتين الفرنسية والبريطانية. ولعل الحربين العالميتين علتهما سعي ألمانيا إلى أخذ نصيب من اقتسام العالم معهما فلم يسعفها الحظ وخاصة في الحرب الثانية لتدخل العملاقين الأمريكي والسوفياتي فيها ولولاهما لكانت ألمانيا قد نجحت في ابتلاع أوروبا ولورثت كل مستعمراتها.

لما كان المسلمون فاتحين، و**اللقاء الثاني** حصل لما أصبح المسلمون خاضعين للاستعمار. هذا في الظاهر، لكنّ باطن الأمر بخلاف ذلك فالمسلمون كانوا في الظرف الثاني على حال تحكمها معنويات أثر الظرف الأول بفضل ثمراته الموضوعيّة مع ما بثّه فيهم الإسلام من عزّة الاستقلال الدائم وروحه الذي يفضّل أصحابه الموت على حياة الذل والتبعية، ومن ثَمّ فهم في وضع أفضل ربما ممّا قد يتبادر إلى ذهن من يحتكم إلى الظاهر من الأمر. فنفسياً لم يكن المسلمون وهم خاضعون للاستعمار يشعرون بالدونية في مستوى الحضارة الروحية والخلقية وحتى وإن اعتراهم الشعور بالدونية في مستوى الحضارة المادية التي أصبح تناقضها مع المعنويات حافزاً بدلاً من أن يكون عائقاً؛ إذ كان للمسلمين ما يعتزّون به متقمّصين نفسيّة جدودهم الفاتحين تقمّصاً صار رافعة جعلتهم جديرين بأن يكونوا أحفاد جدودهم وتلك هي العلّة الأساسية لعدم الذوبان في الحضارة الغربية المسيطرة ولحصول الثورة التحريرية التي بدأت حتى قبل شروع الغرب في استعمار دار الإسلام.

الروح الإسلامية الأبيّة كانت ولا تزال المحرك الأساس للتحرّر، فضلاً عمّا يسميه ابن خلدون بالرئاسة الإنسانية الفطرية والتي هي من جوهر الفطرة بمعناها القرآني. أما تأثير الثمرات الموضوعية فقد أنتج لدى المسلمين الشعور بأنّ الحضارة العربية الإسلامية حتى وإن تخلّفت في عصر الانحطاط فإنّها تبقى حلقةً أساسية في تاريخ الإنسانية الحضاري علمياً وثقافياً وسياسياً واقتصادياً ومن ثَمّ فما كان ممكناً في الماضي هو بالأولى أكثر قابليةً للاستئناف مستقبلاً. وإذاً، فالمسلمون لا يزالون بمنأى عن روح الانهزام والاستكانة، ولعلّ أفضل اختبار لهذا التماثل البنيوي قابل للاستناد إلى أعمال فكرية تكون ذات التفاتين، كما أسلفنا في تحديدنا للمنهجية المستوحاة من القرآن الكريم في كلامه على التجربة الروحية للإنسانية:

أولهما يلتفت إلى الماضي فيصل فكرنا باللقاء الأول (مع الفلسفة القديمة) وصلاً تجاوزياً وصلاً يمدّنا بنشوة التحرّر المبدع من التبعيّة للقاء الأوّل بعد جهد جهيد مكّن فكرنا من التغلّب على توظيفات الفلسفة وتوابعها في الصراعات الأيديولوجية التي كادت أن تأتي على الفكرين الفلسفي والديني بدل التخاصب المثمِر بينهما.

والثاني يلتفت إلى المستقبل فيصل فكرنا باللقاء الثاني (مع الفلسفة الحديثة) وصلاً نديّاً يمدّنا بنشوة التحرّر من عقدة نقص وطّدها الجهل بطبيعة التحرّر من آثار اللقاء الأوّل الجانبية والانبهار الخانق باللقاء الثاني. وبذلك يكون هذا الالتفات الثاني قادراً على الوصل بالمستقبل الإضافي إلى لحظته التي هي ماضٍ بالنسبة إلينا.

لذلك كان هدف هذا المشروع، من ترجمة متن (تدريس) **المثالية الألمانية** *Handbuch, Deutscher Idealismus* والتعليق عليه مقارنةً وموازنةً، هو بيان أهمية الدور الذي أدّته المدرسة النقدية عامةً وحلقتها الخاتمة للمرحلة الأولى خاصة (=حلقة ابن تيمية وابن خلدون) من الفلسفة العربية الإسلامية ليس في الربط مع الحاضر الغربي فحسب، بل وكذلك في المساعدة على التحرّر من سلطانه للتعامل معه تعامل الأنداد (=تأسيس الاستئناف على تجربة ابن تيمية وابن خلدون النقدية البنائية). وإذاً، فنحن نعتبر ابن تيميةِ وابن خلدون في هذه المحاولة ممثّلين لهذه المرحلة تمثيل الحلقة الخاتمة لما تقدّم عليها والفاتحة لما يتلوها، أعني المرحلة الثانية التي نريدها محرّرة من الانحطاط ومثمرة للمراحل الموالية بصورة تعتمد على الوصل بين مرحلتي الازدهار داخلياً وبين ما قبل الأولى وما بعدها أعني الفلسفة القديمة (التي هي يونانية بالأساس) والفلسفة الحديثة (التي هي ألمانية بالأساس)، ومن ثَمّ استئناف الفلسفة العربية الإسلامية الكونية ذات القيام المستقل بالرغم من الاتصال الوثيق بالفكر الإنساني كلّه بداية وغاية. ولإثبات هذا الدور للرجلين لا بد من علاج المسألتين الآتيتين:

فما الرابط بين هذين العلمين اللذين يمثّلان فاتحة القرن الثامن وخاتمته، ويجمعان بين جناحي قلب الثقافة الإسلامية (مشرق الأرض العربية ومغربها الإسلاميين)، في صورتها العربية التي تشمل كل أوجه العلوم الإسلاميّة بحصرها بين حدّيها الأقصيين أعني المنطق وما بعده (ابن تيمية)، والتاريخ وما بعده (ابن خلدون) منهجاً، والميتافيزيقا والميتاتاريخ موضوعاً، مع القول بالوحدة العميقة بين العقل والنقل في شاهد الحقائق وغائبها(٥)؟

---

(٥) ذلك أنّ الوحي إذا كان خاتماً ومتّجهاً إلى الإنسان من حيث هو إنسان من دون تمييز عرقي أو ثقافي ولا حجة له غير ما به يتحدّد جوهر الإنسان، أعني النطق بمعنييه لساناً ومنطقاً، فإنّه =

وما الذي يجعل مقارنة عملهما من حيث قابليتهما للوصل بين العصر المتقدّم على حقبة الغفوة الشتوية للحضارة العربية والعصر المتأخر عنها، أو عصر النهضة العربية الإسلامية الحالية مقارنته بعمل المثالية الألمانية التي مثّلت استعادة ألمانيا للمبادرة الفكرية في أوروبا الحديثة، بحيث أصبحت نسبتها إلى الفلسفة الغربية الحديثة هي عين نسبة الفلسفة العربية إلى الفلسفة الغربية، علماً بأن الفلسفة اليونانية هي المنبع في الحالتين مع ما أضافته الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اللاتينية المسيحية؟

وبيّن أنّ الجواب عن هذه الأسئلة لأداء هذه الوظائف المنسوبة إلى الرجلين يقتضي أن نجري نوعين من البحوث، هي مضمون هذه المحاولة البرنامجية أعني التي يمكن أن تكون فاتحة دراسات علمية تستكملها لبناء نظرة علمية للمنطق الذي حكم مسار الفكر الفلسفي في حضارتنا:

الأول فلسفي تاريخي عام يشمل الفكر العربي الإسلامي كله ليحدّد مراحل النضوج الفكري والمعرفي الذي حصل في العلوم الإسلامية فأنتج فكر هذين المفكرَيْن بالصفات التي ننسبها إليهما.

الثاني فلسفي تاريخي خاص يدرس صفات فكر هذين الفيلسوفين التي تجعلهما يمثّلان واسطة فعلية بين الحقبتين ومن ثَمّ فظرف فكرهما المحدِّد لخصائصه، قابل للمقارنة بظرف فكر المثالية الألمانية وما تلاه ظرفها المحدّد لخصائصها من هذه الناحية.

وسيجول البحث الساعي إلى الجواب عن هذين السؤالين في المجالات التي يمكن جمعها في المسائل الآتية:

١ ـ **الفلسفة النظرية**: المنطق وما بعده بدافع عميق، هو إشكالية

= لا يمكن أن يكون مخالفاً للعقل إذا علم محدودية علمه فلم يرد الغيب إلى الشهادة ولم يقس الغائب الغيبي على الشاهد التجريبي. فالخلط بين الغائبين الغيبي والتجريبي هو الذي أفسد كل مناهج الكلام والفلسفة بسبب غفلة أصحابهما عن هذا الفرق الأساس: فيمكن للغائب التجريبي أي ما يقبل التجريب حتى وإن لم يجرّب بالفعل يمكنه أن يردّ إلى الشاهد التجريبي قيساً مؤقتاً إلى أن تثبت التجربة العكس. لكن الغائب الغيبي هو ما لا يقبل التجربة بالجوهر ومن ثَمّ فردّه إلى الشاهد بقيسه عليه تعدٍّ على حدود المعرفة العلمية وادعاء لقدرة ليس للعقل أن يدّعيها من دون أن يتجاوز حدود المعلوم الممكن.

العلاقة بين العلم والإيمان (بين الطبيعة والشريعة: الخصومة الفلسفية الكلامية).

٢ ـ **الفلسفة العملية**: التاريخ وما بعده بدافع عميق هو إشكالية العلاقة بين القانون والأخلاق (أي بين نظام ظاهر الحياة وباطنها: الخصومة الفقهية الصوفية).

٣ ـ **فلسفة الدين**(٦): مدخلاً أولاً نازل من ما بعد النظر إلى النظر يجمع بين الفلسفتين النظرية والعملية، ومدار فلسفة الدين هو علاقة العلم بالإيمان أو علاقة نظرية النظر الفلسفية بالعقيدة الدينية.

٤ ـ **فلسفة التاريخ**(٧): مدخلاً ثانياً صاعد من التاريخ إلى ما بعد التاريخ يجمع بين الفلسفتين العملية والنظرية. ومدار فلسفة التاريخ هو علاقة العمل بالشريعة أو علاقة نظرية العمل الفلسفية بالشريعة الدينية.

٥ ـ **نظرية الوجود عامةً والوجود الإنساني خاصة** وعلاقة ذلك بفلسفتي الدين والتاريخ ومن ثَم بالتصوّر الجديد للفلسفة تصوّرها نابعة من الفلسفة العملية ببعدها التاريخي ومابعد التاريخي وليس من الفلسفة النظرية ببعديها المنطقي وما بعد المنطقي(٨).

لكن تحديد دور الرجلين يقتضي أن نحاول الجواب عن السؤالين الآتيين لتحقيق الوصل بين عصري الفكر العربي الإسلامي المتقدّم على لحظة الغفوة والمتأخّر عنها:

---

(٦) وفلسفة الدين تابعة للفلسفة النظرية ببعدها النظري والعقدي ومتبوعة منها لكون البعد العملي من الفلسفة من طبيعة دينية حتماً على الأقل في غاياته أو هو على الأقل ما يعتبر دينياً في الفلسفة.

(٧) وفلسفة التاريخ تابعة للفلسفة العملية ببعدها الناموسي والتشريعي ومتبوعة منها لكون البعد العملي من الفلسفة من طبيعة تاريخية حتماً على الأقل في أدواته أو على الأقل ما يعتبر تاريخياً في الفلسفة.

(٨) وفي هذا العنصر الخامس تتبين طبيعة التبعية المتبادلة بين الفلسفتين النظرية والعملية وبين فلسفتي الدين والتاريخ. ففلسفة الوجود هي التي تصل النظري بالعقدي والعملي بالشرعي ومن ثَمّ المنطق بما بعده والتاريخ بما بعده بوصف ذلك كلّه أبعاد الإنسان الناظر والعامل فرداً وجماعة ومن ثَمّ فهو موضوع الدين وذاته وموضوع الفلسفة وذاتها فيكون الإنسان في منزلتيه موضوعاً وذاتاً ذا منظورين فلسفي وديني متلازمين.

١ ـ ما المميّز الأساس لفكر ابن تيمية؟ هل هو الوجه السلبي من حيث هو نقد للمنطق وما بعده لتأسيس علاقة جديدة بين الفلسفة والدين بصورة تصلح النظر من أجل إصلاح العمل؟ أم هو الوجه النقدي الإيجابي وهو قليل أو هو غير مباشر أو هو على الأقل ما أهملته قراءات فكر ابن تيمية الحديثة منذ بداية النهضة بالرغم من دور هذا الفكر في النهضة والصحوة، أعني إصلاح النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع؟

٢ ـ ما المميّز الأساس لفكر ابن خلدون؟ هل هو الوجه الإيجابي من حيث هو بناء لعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني لتأسيس علاقة جديدة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني (ومن ثم أداتيهما المنهجيتين أي المنطق والتاريخ وأساسيهما الوجوديين أي السيميولوجيا والأكسيولوجيا) بصورة تصلح العمل من أجل إصلاح النظر؟ أم هو النقد السلبي وهو قليل أو غير مباشر (لا ينقد الحضارة العربية الإسلامية إلا بصورة عامة نقداً للحضارة عامة كما في حالة التربية التعسّفية والعنيفة التي تفقد الإنسان معاني الإنسانية) أو هو على الأقل ما أهملته قراءات فكر ابن خلدون الحديثة منذ بداية النهضة بالرغم من دور هذا الفكر في النهضة والصحوة كذلك أعني إصلاح العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد؟

لكن القصد واحد عند كلا الرجلين بالرغم من تقابل المدخل والمنتج. إنه تحديد علل الحرب الضروس بين الفلسفة والدين ببعديهما: **النظري** (الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية) **والعملي** (الفقه الظاهر والفقه الباطن)، وإصلاح العلاقة بينهما لتحقيق الصلح الميسّر لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها وذلك بإصلاح أداة الفلسفة الأساسية «المنطق وما بعده»(٩) وأداة الدين الأساسية «التاريخ وما بعده»(١٠). ومن

(٩) وهو الأداة الأساسية بمعنيين: فبصورة إضافية هو أداة النظر إلى جانب الرياضيات، لكنه متقدّم عليها. وبصورة مطلقة هو الأداة النظرية الوحيدة لأن الرياضيات تقبل الردّ إليه في النهاية من حيث الشكل العلمي حتى وإن كان هو يردّ إليها من حيث فاعلية الإبداع عند النظر إلى النظر باعتباره فاعليةً عملية تنتج الحيل النظرية لصوغ الموضوع صوغاً رمزياً. ومعنى ذلك أن المنطق يمكن أن يعدّ علم العمل الرياضي؛ إذ العلم الرياضي هو العمل العقلي الذي يجري بحسب قوانين المنطق التي يبدعها بحيث هو الفاعلية المبدعة لقوانين المنطق من حيث هي حيل العقل النظري.

(١٠) وهو الأداة الأساسية بمعنيين كذلك: فبصورة إضافية هو أداة العمل إلى جانب السياسة، لكنه متقدّم عليها. وبصورة مطلقة هو الأداة العملية الوحيدة لأن السياسيات تقبل الردّ إليه =

هنا كان اختلاف المدخلين الذي هو ليس بالعامل الحائل دون وحدة الهدف أعني مدخل ابن تيمية إلى هذا الصلح من النظر إلى العمل ومدخل ابن خلدون إليه من العمل إلى النظر. فجاء التكامل بين عمليهما بالرغم من:

أن **مدخل الأول** هو علاج إشكالية النظر والمنطق فلسفياً والعقيدة دينياً(١١). وعلاج العلاقة هو اكتشاف أنطولوجيا العلم(١٢) والمعرفة المنطقية: وسيتبين خلال البحث أن هذين الاكتشافين يمثّلان الخطوة الأولى نحو نظرية السيميولوجيا أو علم الوسميات (Semiotics).

و**مدخل الثاني** هو علاج إشكالية العمل والتاريخ فلسفياً والشريعة دينياً(١٣). وعلاج العلاقة هو اكتشاف أنطولوجيا العمل(١٤) والمعرفة التاريخية: وسيتبين من خلال البحث أن هذين الاكتشافين يمثّلان الخطوة

= في النهاية من حيث الشكل العلمي حتى وإن كان هو يردّ إليها من حيث فاعلية الإبداع عند النظر إلى العمل باعتباره فاعليةً عملية تنتج الحيل العملية لصوغ الموضوع صوغاً فعلياً، ومعنى ذلك أن التاريخ يمكن أن يعدّ علم العمل السياسي؛ إذ العمل السياسي هو العمل العقلي الذي يجري بحسب قوانين التاريخ التي يبدعها بحيث هو الفاعلية المبدعة لقوانين التاريخي من حيث هي حيل العقل العملي.

(١١) العلاقة بين العقد الديني المنزل والعقد الديني الفلسفي من أهم معضلات الفكر الفلسفي. فالعقد الديني المنزل يتضمن ما من المفروض أن يسلم به العقد الديني الفلسفي أعني مفهوم الغيب المتناقض مع كل إمكانية لصوغ دين بالعقل يتجاوز المعرفة العقلية التي يحددها موضوعها الطبيعي أو التاريخي. لكن العقد الديني من المفروض أن يتعلق بما بعد الطبيعة وبما بعد التاريخ. فكيف التوفيق بين ذلك ووضعه بالعقل؟ ألا يعني ذلك أن أقصى ما يصل إليه العقل في مسألة العقد الديني الفلسفي هو التسليم بالغيب ومن ثم بإمكان الوحي فننتقل من العقد العقلي إلى العقد التاريخي أي إن الوحي ظاهرة تحصل في التاريخ من خارج العقل فتكون نسبته إليها نسبته إلى الظاهرة الطبيعية التي يخضع لها علم العقل ولا يمكن أن يزعم أنه يشرع لها بخلاف ما تقتضيه قوانينها؟ وهذه المعضلة هي معضلة العلاقة بين العلم العقلي والإيمان الديني في المجال النظري.

(١٢) أنطولوجيا العلم حددها القرآن الكريم باعتبارها السيميولوجيا أو القدرة على الترميز عامة والتسمية خاصة.

(١٣) ما قلناه نفسه عن العقدين نقوله عن الشرعين. فنسبة الشرع الوضعي إلى الشرع المنزل هي عينها نسبة العقد الفلسفي إلى العقد المنزل. وعلة الثنائية هي المقابلة بين الشهادة والغيب وبصورة أدق هي تضمن الشهادة لما يبقى دائماً من الغيب الذي ترمز إليه حدود علم الإنسان وعلمه بكون علمه محدوداً. والمعضلة هنا كذلك هي معضلة العلاقة بين العمل العقلي والإيمان في المجال العملي. ومن دون هذه العلاقة يرتد العمل إلى حساب المصالح والنفعية المحض.

(١٤) أنطولوجيا العمل حدّدها القرآن الكريم باعتبارها السوسيولوجيا أو القدرة على التواصل بمعنى الإيمان والتواصي بالحق والعمل والتواصي بالصبر.

الأولى نحو نظريّة السوسيولوجيا أو علم الظاهرات العمرانية والاجتماعية (Sociology).

ومن المهم هنا، أن نفهم العلة التي لأجلها كان التاريخ الذي هو موضوع الفكر الديني ومنهجه الأساسي وكان المنطق الذي هو موضوع الفكر الفلسفي ومنهجه الأساسي الموضوع الرئيس في النقدين التيمي والخلدوني وكذلك في النقد الذي هو رمز المثالية الألمانية الأساس. فهذا الهمّ في المدرستين هو علّة تركيزنا في التعليق على هذين الوجهين من الفكرين العربي الإسلامي والمثالية الألمانية: فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، فهما ثمرة الثورتين اللتين حدثتا في النظر والعمل وفي علميهما بفضل المدرسة النقدية العربية عندنا، وبفضل المدرسة النقدية في المثالية الألمانية، وهذه المسألة هي التي تمكّننا من فهم الثورتين التيمية والخلدونية ودورهما في فكرنا العربي الإسلامي:

١ ـ **ثورة الاستدراك** على تأسيس علوم الطبيعة بقلب العلاقة بين المنطق (عمل النظر) وما بعده (نظر النظر): المقارنة بين ابن تيمية وابن سينا مباشرةً وأفلاطون بصورة غير مباشرة. وتتعيّن الإشكالية في التعارض بين نظرية النظر الفلسفية ونظرية النظر الدينية: العقيدة وما بعد المنطق، والحلّ الذي يقدّمه ابن تيمية هو الانتقال من تأسيس الموضوع مباشرةً (المنطق والرياضيات) إلى تأسيسه بصورة غير مباشرة من خلال علم ما بعده (الاستخلاف)، وذلك ببيان أنّ علمية الموضوع (المنطق والرياضيات) مشروطة بعلمية ما بعده (خلافة الله أي قدرة الإنسان على الإبداع النظري رمزاً إليه بالتسمية والبيان).

٢ ـ وثورة تأسيس علوم الإنسان بقلب العلاقة بين التاريخ (علم العمل)، وما بعده (عمل العمل): المقارنة بين ابن خلدون والفارابي مباشرةً وبينه وبين أرسطو بصورة غير مباشرة. وتتعيّن الإشكالية في التعارض بين نظرية العمل الفلسفية ونظرية العمل الدينية: الشريعة وما بعد التاريخ، والحلّ الذي يقدّمه ابن خلدون هو الانتقال من تأسيس علم الموضوع مباشرة (التاريخ والسياسة) إلى تأسيسه بصورة غير مباشرة من خلال علم ما بعده (استعمار الإنسان في الأرض موضوع علم العمران أي قدرة الإنسان على الإبداع العملي رمزاً إليه بالتسخير المشروط بما

للإنسان من قدرة على الاستفادة من ثروات الطبيعة)، وذلك ببيان أن علمية الموضوع (التاريخ والسياسة) مشروطة بعلمية ما بعده (العمران) وهو ما يقتضي القول بتاريخية الفلسفة (وهذه ثورة خلدونية أهملت بالرغم من كونها أهمّ بكثير من ثورته في بناء التاريخ فلسفياً) وفلسفية التاريخ ومن ثَمّ التلازم بين الفلسفة والتاريخ لكونهما وجهي العلمية أعني البناء المنطقي لشكل علم ما بعد الموضوع والاستيفاء التاريخي للموضوع.

وبالرغم من أن الموازنة يمكن أن تنحصر في مستواها الثاني بين ابن خلدون وهيغل في ما يتعلّق بمفهوم التاريخ وما بعده، وعلاقة الدين بالدنيا وعلاقة العمل الديني بالعمل السياسي فإنّ الموازنة التامة يمكن أن تشمل كلّ المثالية الألمانية لأنّ هذه الأغراض مشتركة بين أعلامها جميعاً. كما إن المقارنة يمكن أن تنحصر في مستواها الأول بين ابن تيمية وشلنغ في ما يتعلّق بمفهوم المنطق وما بعده وعلاقة الدين بالدنيا وعلاقة النظر الديني بالنظر الفلسفي. أما كنط وفشته فيمكن مقارنة فكرهما بالغزالي (وابن سينا) وابن رشد (والفارابي) لتحديد الإشكالية التي يعالجها ابن تيمية وابن خلدون.

المقالة الثانية

السياق الذي حدّد مناخ تكوينية الفكر الفلسفي العربي الإسلامي

الفصل الثالث

السياق المحدّد لإشكاليات العلاقة بين الفكرين الديني والفلسفي

ما لم نفهم علل المواقف الرافضة للفلسفة بغلبتها في الظاهر على بدايات الفكر الديني الإسلامي - لا على نصي الإسلام المرجعيين - فنبين دلالتها وطبيعة السياق الذي أوصل إليها لن نستطيع التمييز بين موقف المفكّرين المسلمين الكبار من فعل التفلسف من حيث هو طلب:

١ - للحقيقة وعلاقتها باليقين معرفياً.

٢ - وللخير وعلاقته بالخلق عملياً.

٣ - وللجمال وعلاقته بالمهابة ذوقياً.

٤ - وللحرية وعلاقتها بالمسؤولية جهوياً.

٥ - وللقيومية وعلاقتها بالعبودية لله بإطلاق[(١)].

---

(١) لا بد هنا من توضيح علل إضافتنا للقيمتين الأسميين فوق القيم الثلاث التي يقول بها الفلاسفة قبل فهمنا لما تمثّله ثورة القيم القرآنية أعني قيمتي: الجهة والمطلق، وقد سبق فبينت في غير موضع علل إضافة القيمتين الأخريين أعني قيمة الجهة وقيمة البقاء المطلق. فالمعلوم أن التوجيه بحسب جهات الحكم الوجودي هي التي تجعل العقل الإنساني يتخلّص من الغرق في الحاصل سواء كان واجباً أو ممتنعاً ويتجاوزه إلى الممكن. والتمييز بين هذه الجهات الثلاث غير ممكن من دون الحرية الوجودية المطلقة بوصفها صفةً مقوّمةً لإنسانية الإنسان. فهي التي تجعله غير مغمور في =

ففي القراءات الحديثة لتاريخنا الفكري وقع الخلط بين موقف نقاد التراث الفلسفي، موقفهم من فعل التفلسف وموقفهم من توظيفات بعض ثمراته غير الناضجة عند الفرق الغالية وعند مقلدي الفلاسفة من أنصاف المثقفين، توظيفاتها التي اعتُبرت فلسفة بالرغم من أنّها لم تكن في الحقيقة إلا مجرد أداة أيديولوجية تستعمل بعض المبتذلات من الخليط الذي كان يسمّى فلسفة[٢]. فهذه الفرق قضت على المنهج الفلسفي؛ إذ جعلته مجرّد أداة جدال مذهبي للحرب على الدين فأفسدت عمل العقل قاصرة إياه على دور آلة للصراع عند جميع الفرق فلسفية كانت أو دينية. وهذا الخلط كاد يحول دون إدراك حقيقة الموقف النقدي من الفكر الفلسفي الموروث في تاريخ فكرنا.

= الحاصل ومتعالياً عليه مهما قلّ وعيه بكيانه. وبفضل هذا التعالي يمكنه أن يحكم بالصدق والكذب معرفياً وبالخير والشر خلقياً وبالجميل والدميم جمالياً. ومن ثَمّ فهذه الحرية المقوّمة لذات الإنسان هي التي تجعله فوق الاضطرار المقوّم لكل الكائنات الجامدة. والحرية والضرورة هما قيمتا الجهة أولاهما الموجبة والثانية السالبة، وبينهما طيف لا متناف مؤلّف من التشادد بين القطبين في ذات الإنسان. لكن القيم الفلسفية التقليدية وهذه القيمة الشارطة لها كل ذلك ما كان ليكون ممكناً لو لم يكن الإنسان في تعاليه مدركاً لقيمة القيم التي هي الوجود الباقي بإطلاق، والذي يحيط بكل شيء وبكل الجهات وخاصّة بحدّي التقويم في الحالات الأربع السابقات والتي سمّاها القرآن الكريم برهان الرب الذي يتدارك البشر لتجنيبهم الغرق في مجرى الحاصل. وما يقابل الباقي هو الفاني، وما يقابل الباقي المطلق هو الفاني المطلق، والأول هو المتناهي والثاني هو اللامتناهي الذي لنا منه الكثير من العلامات والرموز، وأهمها: الأفكار القيمية والرياضيات وجميعها آيات دافعة لفكر الإنسان نحو التعالي والإيمان. لا يمكن لمبدع حقيقي ألا يكون مؤمناً بهاتين القيمتين الأخيرتين المؤسِستين لكل القيم الأخرى في أي من مجالات الفكر المعرفية والخلقية والجمالية والجهوية والوجودية.

(٢) انظر مقدّمات **تهافت الفلاسفة** وأهمّية هذا التمييز بين العلمي والميتافيزيقي وبين الفلسفي والخليط من المعتقدات والخرافات والشعوذات التي من جنسها **رسائل إخوان الصفا** حيث لا يتجاوز ما فيها من علم نتائج العلوم من دون ما بفضله تكون علماً أعني منهجياتها واستدلالاتها. وانظر كذلك موقف ابن خلدون وابن تيمية (الذي يشير بوضوح إلى فضلاء الفلاسفة بهذه العبارة: عقلاء الفلاسفة منزهون عن الضلال درء التعارض الجزء الأول ص ٢٨٣). وبهذا المعنى، فإنه قلّ أن تجد فيلسوفاً يكفر بحقيقة الدين حتى وإن كفر بتعينه في مؤسسات وظّفته في ما يعارض مهمة الدين التي هي الوعي بتعالي الإنسان من خلال صلته بأصل كل تعال أي الإيمان بالله. والعلة هي أن الدين والفلسفة يطلبان الحقيقة بطرق مختلفة لكنهما في الغاية متفقان على أن المعبود الوحيد هو الحق والخير والجمال والحرية بمعنى القدرة على التعالي وعدم الإخلاد إلى الأرض والباقي المطلق. وهذا الخليط الذي كان يسمى فلسفة أي السحر والتنجيم والسيمياء وبعض المعارف المشاعة هو ثقافة أنصاف المثقفين الذي نرى من هم من جنسهم في عصرنا، وهم طحالب الساحة الثقافية في كلّ البلاد العربية الذين يتغنّون بالحداثة حصراً إياها في حرية الأكل كما تأكل الأنعام.

لكنّ الخلط بين حقيقة التفلسف بمطالبه العالية والتوظيفات الأيديولوجيه لبعض انحرافاته ليس مقصوراً على تلك الحقبة فحسب، بل هو خاصة خلط يغلب على قراءات العرب الحديثة لتاريخنا الفكري. وقد أنتج هذا المآل لدور الفلسفة الخلط بينها فعلاً عقلياً يطلب الحقيقة وبينها أيديولوجيا تطلق بعض النتائج لتجعلها دينياً رد فعل من جنسه ونشأت المعركة التي لا نزال نعاني من مفاعيلها الجانبية خاصة وهي قد تكرّرت من جديد عند الدغمائيين من حداثيينا موظفي الفلسفة في الحرب على روحانية المسلمين. ولينظر المرء بتمعّن في مقدّمات **تهافت الفلاسفة** وأهمّية تمييز الغزالي بين العلمي والميتافيزيقي وبين الفلسفي وما اعتبر منه أعني خليط المعتقدات والخرافات والشعوذات التي من جنسها **رسائل إخوان الصفاء** قديماً و**الكتاب الأحمر** والأدبيات الماركسية حديثاً حيث لا يتجاوز ما فيها من علم نتائج العلوم من دون ما بفضله تكون علوماً أعني منهجياتها واستدلالاتها أعني شرطي روحها العلمية.

وانظر في ذلك موقف ابن خلدون وابن تيمية (الذي يشير بوضوح إلى فضلاء الفلاسفة بهذه العبارة: عقلاء الفلاسفة منزهون عن الضلال درء التعارض). وبهذا المعنى فإنه قلّ أن تجد فيلسوفاً يكفر بحقيقة الدين حتى وإن كفر بتعينه في مؤسسات وظّفته توظيفاً يعارض مهمّة الدين الأساسية كما يراها كبار الفلاسفة الذين يعتبرون الفلسفة والدين مشتركين في الأهداف وإن اختلفا في الطرق الموصلة إليها. فالعلة في الاتفاق العميق بين الفكرين الفلسفي والديني هي أن الدين والفلسفة يطلبان الحقيقة بطرق مختلفة، لكنهما في الغاية متفقان على أن المعبود الوحيد هو الواحد الأحد، المتصف بالحق، والخير، والجمال، والحرية، والمطلق. وهذا الخليط الذي كان يسمّى فلسفة يتألّف من السحر، والتنجيم، والسيمياء وبعض المعارف المشاعة هو ثقافة أنصاف المثقفين الذين نرى من هم من جنسهم في عصرنا وهم طحالب الساحة الثقافية في كل البلاد العربية.

فتوظيفات الفلسفة الحديثة التي نرى أدعياء التفلسف يقدمون عليها بحصرها في الوظيفية الأيديولوجية الخالية من المعرفة العلمية ومن الالتزام الخلقي والخيار الروحي المدرِك لمسؤولية العقل وما يجانسها من

ردود من قبل أدعياء الدفاع عن الدين، من دون فصل بين التديّن الصادق ومصالح المؤسسة التي تحولت إلى كنيسة في الإسلام، دفاعاً لا يميّز بين توظيفات الفلسفة والفكر الفلسفي فيردّ هذا في هجومه على تلك كل ذلك شديد الشبه بما جرى بالأمس خلال **لقاء فكرنا الأول** بالفلسفة القديمة. والواصل بين الموقفين هو عودة هذا الموقف الحديث على الموقف القديم لتفسير كل تاريخنا الفكري بنسبة الفشل الفلسفي إلى تأثير الموقف الذي يمثّله أصحاب الفكر النقدي (الغزالي وابن تيمية خاصة)، بدلاً من البحث في علل الفشل الفعلية، أعني جعل التفلسف يتحوّل إلى عقائد مطلقة بدلاً من أن يكون جوهر البحث العلمي عن الحقيقة والعمل بها، أعني ما كان مطلوب المدرسة النقدية. لكن **اللقاء الثاني** مع الفكر الفلسفي من حسن حظّه أن هذا التماثل بين الوضعيتين الفلسفيتين الوسيطة والحالية في حضارتنا لن يؤدّي إلى النتائج نفسها. ذلك أنّ معركة اللقاء الأول لم تنته إلى السلب المطلق بل هي أثمرت بفضل أصحاب النقد خاصة فبنت فلسفةً جديدة تجاوزت الصدام السطحي بين الدعويين، تجاوزته إلى طبيعة الإشكالية العميقة التي تحدّد العلاقة السوية بين الدين والفلسفة بفضل هاتين النتيجتين الثوريتين:

فهي قد حدّدت علاقة العلم بالإيمان في المجال النظري والعقدي (فهماً لشروط تجاوز الصراع بين الفلسفة والكلام).

وحدّدت علاقة القانون بالأخلاق في المجال العملي والشرعي (فهماً لشروط تجاوز لصراع بين الفقه والتصوّف).

حددتهما تحديداً جديداً لم يكن ممكناً من دون ثورة في فلسفة النظر، والعقد كان مؤسسها ابن تيمية وفي فلسفة العمل والشرع كان مؤسسها ابن خلدون. وهذه الثمرة المضاعفة هي منطلق محاولتنا لجعل اللقاء الثاني يطوّر نتائج اللقاء الأول ويحرّرها من شوائبه. فنتمكن بذلك من إزاحة كل خوف على التربيتين الروحية والعقلية المشروطتين في جعل الإنسان يصبح إنساناً بحق(٣): لن يحصل للفلسفة والعلوم المترتبة عليها

---

(٣) ما ينبغي تجنّبه في اللقاء الثاني وكان تأثيره في اللقاء الأول مصدر كل السلبيات أمران: أما **الأول** منهما فهو التلقي غير المباشر بتوسط لغة وسيطة، ومن دون تأسيس الدراسات العلمية =

في اللقاء الثاني ما حصل لها في التجربة الأولى من لقاء فكرنا بها، لأنّ اللقاء الثاني ينطلق من ثمرة اللقاء الأول الذي آل في الغاية إلى وضع أسس الفلسفة النقدية لموقف الناطقين باسم الفلسفة من الدين ولموقف الناطقين باسم الدين من الفلسفة، في شكلهما غير السوي عند أدعياء الفكرين الفلسفي والديني الذين حصروا العلاقة في معركة المصالح بين فئتين تتصارعان على الزعامة الفكرية، وقيادة من صيّروهم عامةً حتى يبقوا هم الخاصة.

فتوظيف الفلسفة في الصراع ضد الدين ممّن لا يرون في الفلسفة إلا أداةً أيديولوجية قد أضاع مهمّتها المعرفية والخلقية. وهذا الإهمال بسبب التوظيف هو الذي جعلها تصبح عرضةً للحرب عليها من قِبَل من أضاع مهمة الدين وعبادته الأولى أعني المعرفة والأخلاق بسبب التوظيف كذلك. فتمّ استثناء الفلسفة التي هي عين الدين في هذه الوظيفة، استثناؤها من النظام التربوي في ماضينا **أولاً**، ثم جاء **ثانياً** توظيفها توظيفاً مضاداً من قبل من يزعمون الدفاع عن الدين فقضي بصورة شبه تامة على ثمراتها العلمية تحكيماً لمنطق سدّ الذرائع والنكير على علوم الطبائع. وهذا التوظيف المزدوج لم يبقَ للفكرين الفلسفي والديني من مفعول إلا الدور الأيديولوجي وسطحيات المنهجية المنطقية العامة المشتركة بين الفنين التوظيفيين. لكن رفض الفكر الفلسفي هذا الذي غلب في البداية من دون بيان علله تحوّل بالتدريج إلى قبول نقدي له، (بعد أن أدرك أصحابه طبيعة الخلل الناتج عن حصر دور الفكر الفلسفي في توظيفاته الأيديولوجية التي هي في الحقيقة عين تحريفاته)، قبول يمكن أن نذكّر من ثمراته الأهمّ موجبها وسالبها. ولعلّ أخطر الثمرات ما كان منها سالباً لأنّ قبول الموجب منها اكتفى:

بالاستعمال المنهجي السطحي (في طرق التنضيد المنهجي للأفكار حيث لا يكون المنطق إلا آلة).

= للمصادر والمراجع والاكتفاء برواية المترجمين الذين كانوا في الأغلب غير مسلمين. وأما **الثاني** فهو التعامل مع الفكر الفلسفي وكأنه عقائد نهائية ومطلقة بدل من أن يكون محاولات علمية. ومن ثَمّ غلبة التوظيف الأيديولوجي على الوظيفة المعرفية وذلك بتوسط توظيف الفلسفة في المذاهب الباطنية بدلاً من اعتبارها محاولات لفهم الطبائع بتوسط التجربة العلمية والشرائع بتوسط التجربة التاريخية.

والتوظيف العقدي المذهبي (حيث تتحوّل الفلسفة إلى مجرد آلة جدلية لنصرة مذهب ومحاربة آخر).

فكانت علّة هذا النوع من القبول ـ في البداية خاصة ـ من جنس علّة الرفض الأولى لأنّ الفكر الفلسفي تحوّل بمقتضاها إلى مجرد أداة في الجدل الكلامي ففقد كل قدرة على إنتاج علوم نظرية وتطبيقات عملية تتجاوز عرض الحصيلة العلمية اليونانية والتعليق عليها. لذلك فقد تعطّلت شروط استعمار الإنسان في الأرض وأدواته، بسبب توقّف البحث العلمي المؤثّر أعني أساس كل فكر فلسفي يطلب الحقيقة معرفياً والحق عملياً أو المجاهدة الخلقية التي هي أساس كل فكر ديني حقيقي. وكالحال في العلاج العقيم بسدّ الذرائع بات الخوف من آثار الدواء الجانبية بديلاً من السعي إلى الحدّ منها فاكتفى أصحابه بحلّ التخلي عن استعمال الدواء بل ذهبوا إلى حدّ تحريمه فاستفحل الداء، داء التخلي عن أدوات استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها(٤). وكانت النتيجة فقدان المسلمين لشروط حماية البيضة فصاروا مغلبين لكل متغلِّب، وأكلة لكل آكل بعد أن فقدوا معاني الإنسانية التي لهم من حيث الاجتماع كما قال ابن خلدون.

ويمكن القول إن القبول النقدي للفلسفة وما يتبعها من علوم قد حدّ من الاستعمال الأيديولوجي المضاد، لكنّه تحوّل إلى استعمال أيديولوجي من جنسه أعني أنه انحصر في الثقافة الكلامية التي تتخلّى عن طلب الحقيقة، وتدمن على الصراع المذهبي فلم تكتف بإفساد الفكر الفلسفي، بل أوجدت ما يشبه السلطة الكنسية التي تصوغ العقائد فتعتبر فهومها عين حقيقة المعاني القرآنية، ولم يعد القرآن الكريم الوسيط الوحيد بين المؤمن وربّه بل بات مؤوّلوه سلطة كنسية في الإسلام. لذلك فلا بد من التسليم بأنّ مفعول الفكر الفلسفي قد بقي محدوداً لغلبة القبول العقدي

(٤) وهذا الموقف من محرّمي الفلسفة يعود في العمق إلى حجّة الملائكة في قصة استخلاف آدم ومن ثَمّ إلى عدم فهم وظيفة العبادة التي رأسها العلم ووعي العلم بنفسه وحدوده هو الفلسفة. فالعلم الوضعي بقوانين الطبيعة النافي للوعي الفلسفي هو الذي يمكن أن ننسب إليه الإفساد وسفك الدماء اللذين اتهمت الملائكة بهما آدم في تعجّبها من استخلاف الله إياه. لكن العلم المصحوب بالوعي الفلسفي هو الوحيد الذي يمكن أن يحد من الآثار الجانبية للمعرفة لأنّها هي العلم بالأسماء الذي ردّ به الله حجة الملائكة. وهو ما لم يفهمه أولئك الذين حاربوها خلطاً بينها وبين انحرافاتها.

وما يتبعه من شعوذات[٥] وردود عليه من جنسه فلم يثمر إلا بصورة بطيئة ومقصورة على المشروع البرنامجي لا التحقيق الفعلي إلا بعد مرور قرون عديدة كما في حالتي ابن تيمية وابن خلدون اللذين واصلا نقد الغزالي وعمّقاه. لكنّهما هما بدورهما لم يسلما من تغليب ردّ الفعل، وشبه الاقتصار على التنديد بالاستعمال الأيديولوجي وإهمال الدور الموجِب إلى حد كبير، وخاصة بالنسبة إلى ابن تيمية الذي لم يبق منه عند وارثيه المحدّثين إلا هذا الوجه السلبي إزاء الفكر الفلسفي والبحث العلمي في شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

ذلك أنّ ابن تيمية وابن خلدون ـ بالرغم ممّا أنتجاه من فكر بل وفتح لآفاق جديدة للتفلسف بتوجيه الفكر إلى مجرّة موازية تستكمل ما حقّقه الفكر اليوناني أعني مجرّة العلوم الإنسانية وشروط المعرفة العلمية المتصالحة مع الدين ـ بقيا على عتبة ما أبصرا إمكانه بالرغم من أهمية محاولة ابن خلدون تأسيس العلم الشارط للنقد التاريخي وبنائه على أسس قريبة من الشروط العلمية للمعرفة التاريخية. لذلك فالسياق بمعنييه الداخلي والخارجي للفكر العربي الإسلامي، وما ترتّب عليه في المستويات الاجتماعية والسياسة ترتباً جعل الموازنة بين اللحظتين العربية الإسلامية والألمانية المسيحية ذات دلالة. هذا السياق هو المسألة الأساسية الأولى التي ينبغي بيان دورها لفهم مسار الفلسفة العربية الإسلامية ومصيرها خلال فترات تكوّنها المتدرج ومآلها عند مفكرينا ومن ثَمّ القيام بالموازنة بين اللحظتين. ولعلّ تعثّر المرحلة العربية في محاولاتها التخلّص من بقايا خصائص الفكر القديم المتأخر ومحاولاتها القريبة من إرهاصات خصائص الفكر الجرماني المتأخر يجعلها فريدة النوع لأنّ توسطها التاريخي يجعلها بحق وسيطاً حقيقياً مثل الجسر الفعلي بين الفكر القديم والفكر الحديث بل وحتى بينهما وبين ما بعدهما لاتصالها بما قبل القديم نفسه وسيطاً متضمناً لما يجعل انبعاثه في العصر الحديث وما بعده ليس أمراً مفتعلاً بل هو أمر طبيعي كامن فيه.

---

(٥) مثل الجفر والتنجيم والسحر وهي جميعاً أهم ما غلب على ما يدّعيه المتصوّفة من علوم لدنية. ولهذه العلة كان السحر وإدعاء القدرة على التحكم في الغيبيات أهم حيل ما يسعون إليه من تكوين لما يسمونه دولة الأنوار **رسائل إخوان الصفا** بمنطق الباطنية كما فضح ذلك الغزالي بسخريته اللاذعة على توظيفهم للأعداد في تأويل أحداث التاريخ الإسلامي.

ولنبدأ باللحظة التي غلب عليها دور السياق الداخلي الذي هو سياق مضاعف وشبه فصامي بسبب التقابل بين التجربتين المعرفيتين المختلفتين:

١ ـ تجربة التأسيس المستقل والذاتي لعلوم الملة النقلية التي لم يكن لها سابق وجود قابل للأخذ من السابقين، لأنها بالموضوع فضلاً عن خصائصه الذاتية ذاتية للأمة حتى وإن كانت تجارب الأمم السابقة، في هذا المضمار ومن حيث الشكل، قد ساعدت على التحقيق السريع لعلوم الملّة.

٢ ـ وتجربة الاستيراد شبه المطلق للعلوم العقلية التي لم يكن بالوسع إعادة بنائها من جديد ولا تجاوزها في حضارة ليس لها بعد خبرة بالعلوم الطبيعية وبأدواتها الرياضية والمنطقية وبشروط معطياتها الموضوعية أعني أجهزة الرصد والملاحظة.

إذاً، فالمحدّد السياقي الداخلي الغالب في لقاء فكرنا الأول بالفلسفة هو دور هذا التقابل بين التجربتين وتأثيرهما، وخاصة تأثير التنافس بينهما في ما اصطبغ به الفعل العقلي والعلمي من خصائص خلال وضع ما يسمى بـ «علوم الملة الأصيلة»، وتبني ما يسمى بـ «علوم يونان الدخيلة». وفي الحقيقة فإنّ كلا الوصفين وصف تقريبي لا يطابق الحقيقة التاريخية. ذلك أن المقابلة إذا سلمنا بصحتها، في الجملة، ليست إلا مقابلةً بين نسبتين: **إحداهما** أصيلة بالموضوع وأجنبية بالشكل و**الثانية** أجنبية بالشكل وأصيلة بالمضمون. ومن ثَمّ فالمقابلة ينبغي أن ندخل عليها الكثير من النسبية:

علوم الملّة استفادت من شكل العلوم القائمة في أرض الإسلام لبناء شكلها العلمي ومن ثَمّ فأصالتها مضمونية خاصة بالرغم مما فيها من شكل متميّز عمّا ورثه العرب عن السابقين. لذلك فجلُّ البناة في البداية كانوا ممّن ينتسب إلى من كان على صلة بحضارة العصر في أطراف الجزيرة العربية قبل أن يتحقّق التمازج بين الحضارتين العربية واليونانية بعد القرنين الأولين من نشأة الدولة الإسلامية.

وعلوم اليونان اضطر أصحابها إلى ملاءمتها مع المبادئ العامة للإسلام ومن ثَمّ فهي أصيلة بالشكل على الأقل وأجنبية بالموضوع بالرغم مما بقي فيها من الشكل المستورد. ذلك أنّ العلوم الدخيلة لم يكن بوسع أصحابها تحقيق شرط قبولها ممّن بيده السلطان من دون التكيّف مع الظرف، ومن ثَمّ

فقد حصل الخضوع لشرط عدم التنافي الصريح مبادئ الإسلام الأساسية بعد حركة الترجمة التي يسّرت استيعاب الفلسفة والعلوم اليونانية.

ولهذه العلة فإن المقابلة الحقيقية ليست بين الأصيل والدخيل من العلوم بإطلاق، بل هي بين ما كان عليه تصوّر دور العقل تشكيلاً للموضوع، وتصوّر دور النقل تعييناً للموضوع في تلك المرحلة من مراحل نضوج الفكر الإنساني[٦]. ومن ثَمّ فكلّ ما يعنينا في سعينا لفهم ما جرى لتحديد منزلة الفلسفة وعلومها في اللقاء الأول هو تغيّر هذا التصوّر خلال الصدام النظري بين الكلام والفلسفة (في النظر والعقد) والصدام العملي بين الفقه والتصوف (في العمل والشرع). ومن ثَمّ فالمقابلة بين العقل والنقل في هذه الحالة لا ينبغي أن نفهم منها المقابلة بين نوعين من العلوم كما جرت العادة بل القصد هو دور الشكل العقلي والمضمون النقلي في كل علم سواء تعلّق الأمر بالعلوم الأصيلة (ما يطابق العلوم الإنسانية وأدواتها اللسانية والتاريخيّة) أو بالعلوم الدخيلة (ما يطابق العلوم الطبيعية وأدواتها الرياضية والمنطقية) بمعنى ما لم يكن معهوداً من العلوم في التراث العربي الإسلامي مثل علوم الطبيعة بالمقابل مع علوم الشريعة.

فعلوم الطبيعة تتضمّن جزءاً عقلياً هو شكل المعرفة أو صورتها وجزءاً نقلياً هو مضمون المعرفة أو مادتها التي هي المعطيات التي يقدّمها الإدراك الحسّي الظاهر لصبّها في النموذج العقلي القبلي لبناء النظريات العلمية (وهو نموذج فرضي بالجوهر). وهي في ذلك لا تختلف عن علوم

(٦) وهذه المقابلة كانت موجودةً خاصة في الفقه والقضاء حيث يكون المعطى المضموني هو النص والتحديد الشكلي هو فهمه. وحينئذٍ فالمقابلة ليست بين عقل ونقل بل بين نقل مضموني وعقل شكلي لتحقيق شرط الموضوعية القضائية. فأصحاب الرأي يتصوّرون الرأي متقدماً في تأسيس الحكم على نص القانون (الذي يمكن أن يكون السوابق من السنّة أو نصاً من القرآن) وأصحاب النص يرون العكس. وطبعاً فالموضوعية القانونية تقتضي أن يكون أصحاب النص أقرب إلى الحق من أصحاب الرأي لأنّ الآراء يمكن أن تكون تحكّمية فلا يتحقّق الإنصاف في الحكم الذي من شرطه أن يكون ذا سند موضوعي وقابل للمراجعة من قبل الجميع بخلاف الرأي الذي قد يتبدّل بتبدّل الأشخاص. وطبعاً، فذلك لا يعني أن النصّية كافيةٌ للموضوعية أو نافية لدور الرأي، ذلك أن النص نفسه لا بد فيه من فهم هو في النهاية رأي، لكنّ النص يحدّ من تحكّم الرأي فلا يبقى مجرّد شعور فردي غير مستند إلى حجج موضوعية هي قرائن الفهم المشترك بين أصحاب المعرفة بالمجال بالنسبة إلى نص القانون.

اللغة مثلاً التي بدأ علماء العربية وضعها بجمع المعطيات من خلال مصدرين هما النصوص المتوفرة (أعني القرآن الكريم والحديث والشعر العربي وأيام العرب) والممارسة الحيّة للعربية بين القبائل العربية التي تمّ مسح لهجاتها وفهومها للقرآن والحديث والشعر وأيام العرب: والنموذج الفرضي القبلي هو النموذج القائل إن قوانين أي لغة هي جملة الفرضيّات التي تصوّر بنموذج عقلي فرضي يمكن من تنظيم عادات مستعمليها في استعمالهم العادي لها، فيستنتج جلّ ظاهرات اللغة السليمة والسقيمة من بعض القواعد العامة التي هي قوانين ذلك اللسان.

وأصل المأزق في فهمنا لتاريخ فكرنا خلال اللقاء الأول مع الفكر الفلسفي، هو الظن بأن المشكل كان مشكل مقابلة بين العقلي والنقلي (وهو وهم جعله السطحي من مؤرخي فكرنا الفلسفي والكلامي يصبح عقيدة راسخة وخاصة عند خرافي الإسلامولوجيا)، وعدم التفطن إلى أنه كان مقابلة بين مرحلة معينة من تصوّر دور العقل في تشكيل المعرفة ودور النقل في مدّ المعرفة بمضمونها، ومن ثَمّ دورهما المتكامل في بناء المعرفة العلمية مرحلة جعلت العلماء يتصوّرون الفلسفي كلّه عقلياً والديني كلّه نقلياً في حين أنّ صنفي العلوم ذات الموضوع الطبيعي وذات الموضوع الديني كليهما صورته عقلية حتماً ومادته نقلية حتماً. فلا وجود لعلم فلسفي من دون مضمون نقلي هو ما تمدّه به التجربة معطيات لعلمه. ولا وجود لعلم ديني من دون شكل عقلي هو ما يضفيه على معطيات موضوعه من صوغ عقلي تكون القضايا فيه مؤلفة من مقدّمات ونتائج ونسق جامع هو متن ذلك العلم، لذلك فالصراع كان صراعاً بين مرحلتين من تصوّر العقلي والنقلي بهذا المعنى، وإذاً، فالأمر يتعلّق في الحقيقة:

بدور العقل من حيث هو المحدّد لشكل المعرفة في ما يوصف بالعلوم الأصيلة وبالعلوم الدخيلة على حد سواء.

وبدور النقل من حيث هو المحدّد لمضمون المعرفة في ما يوصف بالعلوم الأصيلة وبالعلوم الدخلية على حد سواء كذلك.

وذلك لأن كل علم أياً كانت طبيعته دينياً كان أو فلسفياً يحصل فيه هذا النزاع بين تصوّرين للعلم متلازمين ومتنافسين دائماً:

فأحدهما يقدم دور المضمون، وذلك هو رأي كل التجريبيين، والمغالي منهم ينفي ما عدا التجريبي فيصبح نقلياً خالصاً: العلم هو الحصيلة البعدية أي نقل ما في الواقع المجرّب.

والثاني يقدّم دور الشكل، وذلك هو رأي كل العقلانيين، والمغالي منهم ينفي ما عدا العقلي فيصبح عقلياً خالصاً: العلم هو حصيلة القبلية أي صوغ ما يتصوّره العقل واقعاً.

فتكون المقابلة قابلةً للوصف بما يماثل المقابلة بين التصوّر العقلاني والتصوّر التجريبي في نظرية المعرفة حتى وإن كان ذلك لا يقتضي حتماً الذهاب بالأمر إلى حدّ الوصول إلى النظرة الوجودية التي تقابل بين مثالية ومادية مطلقتين وحتى وإن كنّا نميل إلى أنّ علماء النقل كانوا أقرب إلى النظرة المادية في الوجود والبعدية في المعرفة وعلماء العقل كانوا أقرب إلى النظرة المثالية في الوجود والقبلية في المعرفة.

ولنأت الآن إلى السياق الفكري الخارجي الذي هو سياق مضاعف قديم وحديث والذي يمثل حاضر الفكر العربي الإسلامي لجمعه بين الوضعيتين السياقيتين أو مفعول الصدمتين بالفكر الفلسفي:

١ ـ **فهو يتحدّد بالنسبة إلى اليونان**(٧) لأن البداية والانحطاط كلاهما لا يزال فاعلاً في فكرنا الحالي ويؤثّر في تصوّرنا لمستقبلنا.

٢ ـ **وهو يتحدّد بالنسبة إلى الألمان**(٨) لأن الغاية والاستئناف كلاهما بدأ يفعل في فكرنا الحالي ويؤثر في فهمنا لفكرنا الماضي.

---

(٧) هذه النسبة ثابتة ولا تحتاج إلى طويل تعليل، وهي حقيقة تاريخية ليس لنا قدرة على تغييرها، فكرنا الفلسفي وحتى الديني تحدّد بالقياس إلى الفكر اليوناني سلباً برفضه عقدياً وإيجاباً باستعماله منهجياً لأنّ مجرد كون القرآن نفسه قد نزل أحداث الرسالات في تاريخ الأديان وعلاقتها بالفكر الفلسفي يفرض هذه الحقيقة بالإضافة إلى تاريخ الفكر لحظة نزول القرآن وتكون ضروب الفكر الإسلامي النظري والعملي.

(٨) يبدو في الظاهر أنّ فكر النهضة العربية قد تأثّر بالفكر الفرنسي خاصة (بسبب صلة الشام ومصر والمغرب العربي بفرنسا)، لكنّ الحقيقة مخالفة تمام المخالفة لهذا الظاهر، ولعلّ أفضل دليل هو ردود عبده على أرنست رنان، فهذا الرجل بالرغم من كونه فرنسياً لم يكن فكره وموقفه من الفلسفة العربية الإسلامية إلا ثمرة انتسابه إلى المدرسة الهيغلية، وخاصة إلى القول بأرواح الشعوب والمفاضلة بينها إلى حد العنصرية.

لكنّ الأمر المهم هو أنّ الوجه الثاني من هذا السياق له نتيجتان، **أولاهما** سلبية وهي نتيجة قد تجعل المرء ييأس من إنجاح عملية زرع الفلسفة في تربة حضارتنا زرعاً يجعلها نبتةً أهلية. **والثانية** نتيجة إيجابية قد تجعل المرء يتفاءل لما يراه من بشائر نجاح الاستنبات. فالمعركة نفسها بين الأصيل والدخيل لا تزال مستعرةً وللعلل نفسها لأنّ جلّ المتكلّمين باسم الفلسفة يجعلونها في صدام مع مقومات الحضارة الأهليّة فيولدون بذلك ردة فعل من جنس الردّة التي حالت دون استنبات الفلسفة في نظامنا التربوي سابقاً بحيث بقيت الفلسفة عمل عصاميين ولم تصبح عمل مؤسسة التربية والتعليم الرسميين. ولما كانت وضعية العرب في تاريخ الشرق الوسيط والحديث شبيهةً جداً بوضعية الألمان في تاريخ الغرب الوسيط والحديث وكان الألمان بالرغم من تخلّفهم بالقياس إلى أمم أوروبا الأخرى قد نجحوا فأخذوا مشعل الإبداع الفلسفي والعلمي من فرنسا وإنكلترا بعيد العصر الكلاسيكي فإنّ ذلك يجعلنا نتفاءل فنؤمن بأنّه بوسعنا تحقيق الهدف نفسه للتماثل بين الوضعيتين والدورين خلال العصور الوسطى حتى بداية العصر الحديث.

فكلتا الأمّتين كانت الحامل الأساس لنقل الرسالتين الإسلامية والمسيحية من التصوّر النظري (العقد الكلامي والفلسفي) إلى الواقع العملي (الشرع الفقهي والصوفي) في سعيهما إلى تدارك تخلّفهما الحضاري بالقياس إلى ما تفوقّت عليهما به الأمم المحيطة بهما، الأمم التي افتكتا منها سلطانها. من هنا جاء الاشتراك بين الأمتين في التركيز على دور الإصلاحين الديني والتربوي وربطهما بالفاعلية السياسية التاريخية في صلتها بالشرائع المتعالية على التاريخ، ولعل المميّز الأساس هو الطابع البكر للأمّتين القريبتين من الفطرة الأصيلة التي تحقّق كبير المشروعات التاريخية، وهذا التماثل بدأ منذ القرون الوسطى وكان محكّ الصراع بينهما من خلال كل التاريخ الوسيط إلى بداية التاريخ الحديث، فسواء في الحروب الصليبية أو في حروب الاسترداد أو في الدور التاريخي الديني أو في تأثّر الفكر الإصلاحي بالنظرة الإسلامية وخاصةً إزاء دور الكنيسة، كان دور الألمان الدور الأفعل في تصدّي الحضارة الأوروبية المسيحية للحضارة العربية الإسلامية، وفي الأخذ عنها والتأثّر بها في آن، وكل ذلك من ميسّرات المقارنة، وهو على كلٍّ ما نعتبره جاعلاً لها جديرة بالمحاولة.

الفصل الرابع

التحديد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي

بيَّن تطوّر المعركة بين الحزبين: **حزب توظيف الفلسفة** و**حزب الردّ عليهم** حقيقة العامل الذي حدّد النقلة من سطحيّات المعركة الزائفة بين الدين والفلسفة إلى إدراك طبيعة المشكل بينهما: طبيعة العلاقة بين المدخلين الممكنين لطلب الحقيقة والعمل بها، المدخلين اللذين يتّحدان في الغاية عند صدق السعي والنوايا، وهذا العامل الأهمّ في علاج التقابل بين التجربتين يمكن أن نردّه إلى سعي نقّاد الفكر الذي وظّف الفلسفة. إنه السعي الذي أدّى إلى استخراج فلسفة في الدين وفلسفة في التاريخ مناسبتين للمنظور القرآني. وعلى هذا المنظور سيعتمد الفكر الفلسفي البديل في محاولاته وضع المشكل العميق للعلاقة بين وجهي الدين والفلسفة وجهيهما النظري العقدي والعملي الشرعي. وقد عين خصائص هذين الوجهين السياق الداخلي أعني الشروط التي تحددت بمقتضاها مراحل الموقف من الفلسفة اليونانية:

- **في بعدها النظري عامة** (من حيث العلاقة باليقين الإيماني).

- وفي بعدها العملي خاصة (من حيث العلاقة بالخلق الديني).

وهي مراحل موقفية كانت في أغلبها ردود فعل على موقف الفلاسفة

من الوحي[1] والخطاب الديني[2]. ولما كان الفكر الفلسفي اليوناني خلال هذا اللقاء فاقداً لفاعليته الذاتية الحية بسبب انحطاط أمّة يونان في تلك المرحلة من التاريخ القديم المتأخّر فقد انحصرت فاعليته في ما ينتج عن شكله الذي أصبح عليه عند فلاسفة الإسلام الوارثين لهذا العصر المنحط حصراً فيه، لذلك كان السياق المحدّد الحي الغالب هو السياق الداخلي أعني الصراع الداخلي بين ممثلي الفكر الفلسفي وممثلي الفكر الديني في الملّة نفسها بسبب فقدان السياق الخارجي لفاعليته الحيّة؛ إذ هو كان مقصوراً على التراث الفلسفي الموجود في ما صار دار الإسلام وفي الأعمال المنقولة إلى العربية[3] حتى وإن كنا لا ننفي تأثير بعض ممثّلي الأديان الأخرى (مسيحيّي الشرق ويهوده وكذلك صابئته ومجوسه ومشركيه وجميعهم يذكرهم القرآن كما في الآية ١٧ من «سورة الحج»). فكان الغالب على موقف ممثّلي الفكر الديني ردّ الفعل على منظور ممثّلي الفكر الفلسفي من المسلمين (الفارابي وابن سينا خاصة كما يؤكّد الغزالي ذلك في **تهافت الفلاسفة**، لكنّ الظاهرة الأعمّ هي مضمون **رسائل إخوان الصفا** وفكر الباطنية)، وموقفهم من الوحي والدين المنزل في الفلسفة: ومعنى ذلك أن مفهومي النبوة والملة غير الفلسفية المبني على حصر الديني في الوظيفة التخييلية للحقائق الفلسفية، والمؤسِّس في الغاية للموقف الباطني هو المفهوم الذي ينافي نظرة القرآن للعلاقة بين الوحي والعقل.

---

(١) نظرية النبوةَ بالرغم ممّا أدخل عليها من تحسينات عند ابن سينا وابن طفيل وابن رشد يبقى المؤثّر منها رأي الفارابي، وهو رأي لا يختلف عن نظرية فوران الخيال المتحمّس غير العقلاني، وهي النظرية التي يقول بها أفلاطون في كلامه عن حماسة من تماثل وظيفتهم ونوع معرفتهم عند اليونان وظيفة الأنبياء، ونوع معرفتهم في الثقافة العربية الإسلامية.

(٢) طبيعة الخطاب الديني عند الفلاسفة الأوّل مجرد صوغ خيالي في أحسن الحالات لما عليه المعرفة الإنسانية بحيث إنّ الملة تكون دائماً تابعة لحال المعرفة وهي لا تكون ملّة حقيقية إلا متى كانت مبنيةً على حقائق فلسفية ترجمت بمثالات خيالية لمخاطبة الجمهور ومن ثَمّ فهي ظاهر حقيقته الباطنة هي الحقائق الفلسفية، وما عدا ذلك ملّة فاسدة.

(٣) لكن ذلك كان يتضمّن إمكانية التمييز بين هذا السياق الداخلي البديل في جزئه الفلسفي والسياق الأصلي كما سيحصل في مرحلة الترميم الرباعي (ابن رشد وابن عربي عودة إلى أرسطو والسهروردي والرازي عودة إلى أفلاطون) بعد نقد الغزالي للفنون الأربعة الأساسية أعني الفلسفة والكلام والفقه والتصوف.

لكنّ مفهوم الدين الذي يسعى إليه ممثلو الفلسفة العربية النقدية (وخاصةً الغزالي وابن تيمية وابن خلدون)، والذي تحدّد بالتلازم مع مفهوم المعرفة العقلية بدءاً من الغزالي، هو المفهوم الذي يحدّده القرآن الكريم والذي يمكن أن نسمّيه بمصطلح وضعه الغزالي، هو الاعتقاد في وجود «طور ما وراء العقل» مع تضمينه أمراً يتجاوز ما يقول به الغزالي، فطور ما وراء العقل لا يدركه الإنسان لكونه ليس محجوباً عن العقل فحسب، بل هو محجوب حتى عن الذوق بخلاف ما يعتقد الغزالي وجلّ المتصوفة وخاصّة القائل منهم بالاتصال وحتى بالحلول. ولعلّ المفهوم المناسب هو نقيض ما يسمّيه ابن خلدون بالوهم الفلسفي الذي يحصَر الوجود في الإدراك، فيكون المقصود بطور ما وراء العقل ما حوم حوله ابن تيمية وابن خلدون من دون تعيينه التعيين الصريح أعني مفهوم الغيب الذي لا يدركه أحد إدراكاً موجباً. فالغيب محجوب حتى عن الأنبياء فضلاً عن المتصوّفة: وذلك هو أهم مضمون جاءت به الرسالة الخاتمة وما يترتّب عليها في العلاقة بين **العقد والعلم** (الطبيعي نظرياً) وبين **الشرع والعمل** (السياسي عملياً).

هذا المفهوم هو الذي يمكن أن نعتبره ما يطلبه التحديد الفلسفي النقدي لمنزلة الدين في حكم العقل خلال ردّه على النظرة الفلسفية التي كانت سائدة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بمعناه المدرسي، تلك النظرة التي يتقاسمها كل الفلاسفة في الحضارة الإسلامية أي إنهم كانوا جميعاً دغمائيين فلا يعتبرون المعرفة الفلسفية معرفة اجتهاديةً بل كانوا يتصوّرونها عين الحقيقة المطلقة التي يؤول في ضوئها نص الدين المردود إلى العبارة الخيالية والعامية عنها في أفضل الحالات. ولما كان من العسير جداً فهم المضمون الثّوري للقرآن فهماً فلسفياً، ومن ثَمّ فهماً لقصده من تأسيس عقيدة دينية على أمرين يبدوان غير قابلين للاستيعاب في ذلك العصر، بل هما لا يزالان إلى الآن من أعسر المعضلات في فلسفة الدين فضلاً عما كانا عليه في عصر نزول القرآن الكريم فإنّ محاولتنا تقتضي أن نحدّد منزلة الدين بمعناه القرآني:

- **في مستوى نظرية النظر والعقد** وما يترتب عليها في العمل والشرع (ثورة ابن تيمية).

ـ **وفي مستوى نظرية العمل والشرع** ما يترتب عليها في النظر والعقد (ثورة ابن خلدون).

ـ **في هذين المستويين على حد سواء** باعتبار هذه المنزلة عين السياق الذي حقّق خصائص فكري ابن تيمية وابن خلدون، فكريهما اللذين نعتبرهما قابلان للموازنة مع آخر مراحل الفكر الفلسفي الحديث في مجال فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، موضوعي الموازنة الأساسيين في هذه المحاولة:

فأما الأمر الأول الذي يعسر استيعابه فلسفياً، فهو دعوى كلية التجربة الدينية بالمعنيين: **التوزيعي** (لكل أمة رسالة بلسانها) **والشامل** (كل رسالة تتضمّن في جوهر مضمونها الكلي الديني الذي يكتمل الوعي به في الرسالة الخاتمة)، مع ما يترتب على ذلك من ضرورة ضمّ الأديان الأخرى بوصفها تجارب سابقة مثالها، وغايتها الوصول إلى الإسلام الذي هو لبّها جميعاً، ومن ثَمّ الاعتراف بها واعتبارها منطلقات نحو الغاية ما يقتضي حفاظ الدولة الإسلامية لها ورعايتها كما يتبيّن من تعليل الآية ٤٨ من المائدة تعدّد الشرعات والمناهج[٤].

وأما الأمر الثاني الذي يعسر استيعابه فلسفياً كذلك فهو دعوى ختم الوحي من حيث كون الرسالة ـ إذا سلّمنا بإمكانها ـ قابلة للختم[٥] وما

---

(٤) **﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحد ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٨].

(٥) وفي ذلك قول ضمني بختم الفصل المطلق بين ما بعد التاريخ والتاريخ بحيث يصبح ما بعد التاريخ محايثاً للتاريخ بفاعلية جذبه إلى المتعاليات جذباً رمزه طبيعة العلاقة المتينة بين الديني بمعناه القرآني (محدداً للغايات الكونية) والسياسي بمعناه القرآني (محدداً للأدوات المناسبة لها فنياً وخلقياً) فيكون التاريخ الموالي لنزول القرآن هو تاريخ السعي الدائم واللامتناهي لتحقيق القدر المستطاع من القيم الدينية في التاريخ الفعلي بأدوات السياسة الرمزية والمادية (وهو معنى ضرورة التعدّد من أجل التسابق في الخيرات). وذلك هو مفهوم الجهاد بمعنييه الأكبر والأصغر وبشرطيه الكبير (العلوم الإنسانية وتطبيقاتها التربوية) والصغير (العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاقتصادية). وأصل أصناف الجهاد الأربعة جميعاً هو تحرير عقل الإنسان بفضل الإيمان والتواصي بالحق وإرادته بفضل العمل الصالح والتواصي بالصبر شرطين في الاستثناء من الخسر، ومن ثَمّ شرطين في استكمال الخَلق والخُلق أعني تحقيق استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها اللذين هما ما يرمز إليه =

يترتّب على ذلك من اعتبارها غاية التطوّر في الوعي الديني، غايته التي تقدّم بوصفها مطلب الجميع مطلبهم الذي ينبغي الاعتراف بفرقه المؤقت لكأنّه مرحلة تصبو إلى هذه الغاية. ولهذا أساسه في التوجّه الكوني للرسالة الخاتمة (المخاطَب هو كلّ المكلّفين وطبعاً فالإنسانية هي أوّلهم) وهو أساس منطق التصديق والهيمنة.

ومن ثَمّ فلا بدّ من التعامل مع كل الأديان بانفتاح كبير وتسليم بحرية المعتقَد والتعبّد بل والعناية بها باعتبارها أمانةً في ذمّة الأمّة (مفهوم أهل الذمة في مدلوله الحقيقي وليس في مآله التاريخي)، من دون تمييز بين درجات الأديان الست من حيث إرجاء الفصل بين أصحابها إلى يوم الدين أي من المشركين إلى المسلمين مروراً بالمجوس والصابئة والنصارى واليهود(٦). وبذلك نجد أنفسنا أمام مفارقة عجيبة هي الحاجة إلى الوحي وإلى ختمه في آن ختماً مستغنياً عن سلطة تعوضه:

فالختم علامة على بلوغ الإنسانية الرشد العقلي الذي هو علم العقل بكونه مصدر العلم الوحيد المدرك لحدود العلم الإنساني، فيكون الختم مصحوباً ضرورة برشد العقل المتمثِّل في كونه مصدر العلم الوحيد بموضوعه وبحدود علمه، ولهذه العلة كان أسلوب التبليغ القرآني مستنداً إلى الحجاج العقلي بديلاً من الإرغام الإعجازي كما في ما تقدّم عليه من رسالات.

والعلم بحدود العلم هو أساس عدم الطغيان باسم العلم العقلي بالغيب، فضلاً عن الطغيان باسم العلم الذوقي به، وكلا الصنفين من العلم ينفيه الوحي الخاتم حتى عن الأنبياء، فتكون ذروة الوحي الخاتم هي تأسيس نظرية الغيب المحجوب عن الجميع بمن فيهم الأنبياء،

= مفهوم الأمانة التي قبلها الإنسان إيجاباً، ويرمز إليها سلباً الرهان عليه رداً على تحدي إبليس وطلبه النظر إلى يوم الدين.

(٦) ﴿**كذلك أنزلناه آيات بينات وأن الله يهدي من يريد. إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد. ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فما له من مُكْرِم إن الله يفعل ما يشاء**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الحج،» الآيات ١٦-١٨].

ومن ثَمّ فالختم والعلم بحدود العلم متلازمان حتماً سواء كان عقلياً أو ذوقياً[٧].

وينتج من هذه النظرة الفلسفية العميقة للعلم من حيث هو إدراك لموضوعه ولحدود إدراكه له أمران هما المميّزان الأساسيان لكل أبعاد الفلسفة القرآنية التي نعتبر فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون ممثّلين لمحاولة فهمها الفهم الأعمق في غاية تطوّر الفكر الفلسفي العربي الإسلامي أو لنقل إنهما كانا أقرب إليها من كل من تقدّم عليهما. وهذه الحقيقة هي أصل نقدهما الميتافيزيقي لتأسيس علم النظر والعقد ونقدهما الميتاتاريخي لتأسيس علم العمل والشرع أساس نقدهما كله؛ إذ يذهب إلى غايته متجاوزاً المرحلة الغزالية لكونه يجعل العاريتين اللتين لجأ إليهما الغزالي في **إحياء علوم الدين** هما بدورهما موضوع نقد جذري[٨] (عارية المنطق من الفلسفة وعارية الذوق من التصوف)، نقد نعتبره المؤسِّس الحقيقي لمنظور فلسفي جديد لا يمكن ردّه إلى المراحل السابقة من الفكر الإنساني وهو من ثَمّ قابل للمقارنة مع المراحل اللاحقة منه:

الأول، نظري عقدي ويتعلّق بنظرية الحقيقة العلميّة وهو التسليم بضرورة التعدّد الديني مراحل نحو الغاية من الدين الأتمّ أي الرسالة التي جاء بها الوحي الخاتم. وفي ذلك تسليم بالنسبية المعرفية من دون ما يتصوّره بعضهم شرطاً لها أعني النسبوية الوجودية القائلة بنسبية الحقيقة في ذاتها، وليس بنسبية علمنا بها: فمحدودية العلم لا تعني عدم الإيمان بلا محدودية المعلوم، ولا خاصة بأنّ علم الله بالحقيقة علم مطلق وهو العلم المطلق الوحيد.

الثاني، عملي شرعي ويتعلّق بنظرية الحقيقة العملية وما يترتّب عليها

---

(٧) ومن ثَمّ فالعلم الذوقي الذي لا ينفيه ابن تيمية وابن خلدون لا يمكن في هذه الحالة أن يكون العلم بالغيب المحجوب حتى عن الأنبياء بل هو الكلام في طريق موازية لطريق العلم بما هو معلوم بالعقل من الشاهد طريق غنية عن الاستدلال المنطقي بل إن ابن خلدون صريح بأن المنطق من الحجب مثله مثل اللغة والكتابة والعلم به ممكن لكنّه مستحيل من دون مساعدة الذوق.

(٨) استعار الغزالي من الفلسفة أداة التحليل المنطقي ومن التصوّف أداة التأويل الذوقي، وهاتان الأداتان اللتان لم تخضعا للنقد عنده هما موضوع النقد الجذري عند فيلسوفينا وعلل ما يتّهم به الغزالي من نكوص إلى الفلسفة التي نقدها في **تهافت الفلاسفة**.

من تسليم بضرورة التعايش بين العقائد المختلفة وبالنسبية في الممارسة السياسية الناظمة لهذا التعايش بل هي تعدّ أساس التسابق في الخيرات كما تبيّن الآية ٤٨ من سورة المائدة، وفي ذلك تسليم بأن الدعوة تستند إلى تقديم النماذج وليس إلى فرض العقائد من دون ما يتصوّره بعضهم شرطاً أعني النزعة السلموية التي لا تقول بآية الاستعداد الدفاعي (سورة الأنفال: ٦٠) أو بضرورة الجهاد في مجالي حماية حرية العقد والتصدّي للاستضعاف.

من هنا يأتي السؤال عن معنى فكرة الدولة بمعناها القرآني من حيث هي نظام المؤسسات السياسية والدينية[٩] في آن، من دون أن يكون نظام الحكم دينياً بالمعنى المقابل لما يسمى بالنظام العلماني بل هو صنف مختلف عن التحديد بالاختلاف عنه ولا بالمماثلة معه. إنه نظام يكون فيه الجميع راعياً (مسهماً في رعاية الشأن العام) ورعية (خاضعاً لنظام الرعاية الذي يعبّر عن الإرادة الجماعية التي شارك فيها). ذلك أن المفهوم الحدّ في المعرفة النظرية «طور ما وراء العقل النظري» (الفكر) يناظره مفهوم حدّ في المعرفة العمليّة «طور ما وراء العقل العملي» (الإرادة). فإذا كان الغيب النظري محجوباً عن العقل النظري فمن باب أولى أن يكون الغيب العملي محجوباً عن العقل العملي (الإرادة)، ومن ثَمّ فالعلم والسياسة كلاهما اجتهادي وحصيلة خبرة أساسها التواصي بالحق للأول والتواصي بالصبر للثانية، من هنا جاءت نظرية ابن خلدون في عدم التأثيم خلال محاولته فهم الحروب الأهليّة الإسلامية التي ولّت الفتنة: «والأمر الثالث شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين، فاعلم أنّ اختلافهم إنّما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة، والمجتهدون إذا اختلفوا:

فإن قلنا إن الحقّ في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطئ فإن جهته لا تتعيّن بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعيّن المخطئ منها، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعاً.

وإن قلنا إنّ الكل على حقّ، وإن كلّ مجتهد مصيب فأحرى بنفي

---

(٩) ميّز بينهما ابن خلدون بالمقابلة بين الوظائف التابعة للسلطان والوظائف التابعة للخليفة انظر: أبو يعرب المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة** (دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٧)، ص ١٤٧-١٤٨.

الخطأ والتأثيم، وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية، وهذا حكمه»[١٠].

لكنّ القائلين بتواصل الوحي يرفضون هذا المفهوم الحدّ للعقل والنقل على حد سواء؛ لذلك توازى عندهم الفيلسوف الرئيس والقطب والإمام في دولة تنبني على دعوى الحق الإلهي في إرث الحكم والنبوة، وعلى العلم المطلق وليس على الاجتهاد الذي يصيب ويخطئ. وتلك هي مفارقة الفكر الباطني، فهو يؤمن في آن بالحاجة إلى التعليم بحجة عجز العقل ويؤمن كذلك بأن الدين ظاهر باطنه الحقيقة الفلسفية. والمفارقة تصبح يسيرة الفهم إذا علمنا أن نظرية الإمامة والقطب والفيلسوف الرئيس كما يراها الفارابي مثلاً وإخوان الصفاء كذلك تنفي محجوبية الغيب بخلاف ما يعلمنا به الرسول، ومن ثَمّ فهي تنفي المفهوم الحدّ في مستواه النظري والعملي ومن ثَمّ كذلك نفيها الضمني لختم الوحي الذي استبدل بالعلم اللدني أو الذوقي. أما التعليم فهو ليس نفياً للفلسفة بل للاشتراك في العقل الأسمى الذي يكون صاحبه قطباً وفيلسوفاً رئيساً وإماماً. ومن هنا يمكن فهم معضلة ردود الغزالي على الباطنية التعليمية والفلاسفة في آن؛ إذ يبدو وكأنّه يحارب العقل في الحالة الثانية ويدافع عنه في الحالة الأولى كما سنرى في الفصل الموالي.

ذلك أنه إذا كانت الدولة القرآنية تنبني على دين يعترف بالأديان الأخرى ويسلّم بالحرية الدينية شرطاً في تطوّر الضمير الديني عند المؤمنين، حتى يكفروا بالطاغوت ويؤمنوا بالله طوعاً وبلا إكراه فإنه يجعل السياسة فناً يحقّق الأهداف القيمية بالتربية (وقاية) وبالحكم (علاجاً) لإتمام مكارم الأخلاق أعني شروط التعاوض العادل بين المتعاونين على استعمار الإنسان في الأرض بمعايير استخلافه فيها، ومن ثَمّ فهي دولة فريدة النوع:

- **فهي ليست دينية** بمعنى ينفي الاجتهاد الإنساني فتصبح **ثيوقراطيا** (حكم الله).

---

(١٠) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدّمة** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، الباب ٣، الفصل ٣٠، ص ١٦٨.

- **وهي ليست عقلية** بمعنى ينفي المقدس في السياسة فتصبح **أنثروبوقراطيا** (حكم الإنسان).

إنّما هي حكم إنساني نموذجه الحكم الإلهي فتكون الشريعة مثاله الأعلى مع قول الشريعة الخاتمة بضرورة تعدّد الشرائع شرطاً في التسابق في الخيرات وتكون هذه الشريعة الخاتمة مهيمنة بمنهج التصديق بما بين يديها وتتجاوزه إلى شروط جعله يكون شرطاً في التسابق في الخيرات: إنها ما بعد الشرائع من حيث هي أنظمة تربوية ذات سلم تتفاضل درجاته وتشجع بهذا التفاضل التدرج في الترقي الخلقي الذي يسميه القرآن التسابق في الخيرات.

لذلك فدولة القرآن ليست دولة دينية بمعنى المقابلة مع دولة دنيوية بالمفهوم العلماني، ولا هي دولة علمانية بمعنى المقابلة مع دولة أخروية بالمعنى الأصلاني. فكلا هذين المفهومين المعهودين لا ينطبقان عليها بل هي صنف أسمى يتألف من أسمى ما فيهما كليهما (أعني حرية العقل وحرية الروح) لكونها تضع للتشريع والتنفيذ معايير متعالية على مجرد الوضع الإنساني. لكنها تعتبر كل سعي إنساني سعياً تهدي وجهته هذه المعايير الشرعية مثالاً أعلى لا يتحقق في التاريخ الفعلي حتى في زمن الأنبياء فضلاً عن غيره من الأزمان ومن ثَمّ من دون أن تدّعي الدولة الفعلية المطابَقَة معها أو حيازة شرعية تطابق شرعيتها فتبقى بالجوهر اجتهاداً إنسانياً مثاله الأعلى الدولة الإلهية ذات الشريعة السماوية(١١).

ومن ثَمّ فالشريعة المهيمنة ليست مهيمنة إلا بمعنى هيمنة الكلّي في الشرائع، الكلي الذي هو مكارم الأخلاق لأن الجزئي يعامل معاملة الشرائع الجزئية الساعية إلى مكارم الأخلاق بدرجات مختلفة، فتكون شبه

---

(١١) وفي ذلك يقول ابن خلدون مميّزاً النظرة السنّية للحكم عن الشيعية «وألحق (الأشعري) بذلك (بمسائل أصول الدين)، الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذٍ من بدعة الإمامية في قولهم إنها من عقائد الإيمان وإنها يجب على النبي تعيينها والخروج من العهدة فيها لمن هي له وكذلك على الأمة (النظرة الشيعية)، وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية لا تلحق بالعقائد، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن وسمّوا مجموعه علم الكلام إمّا لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست راجعة لعمل وإما لأنّ سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي». أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدّمة**، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، ص ٨٣٣-٨٣٤.

مدارج الترقّي نحو الكلي القيمي المشترك بين كلّ الاجتهادات البشرية المشدودة إلى المثل العليا التي ضرب منها القرآن الكريم بعض الأمثال، فلا تكون الهيمنة القرآنية بمعنى الهيمنة السلطانية السياسية بل بمعنى هيمنة المثال الجاذب بما فيه من قيم مشروطة برعاية كل ما هو موجود من اجتهادات إنسانية أو من رسالات سابقة أو حتّى من أديان غير منزلة والسمو بها نحو الممكن من المنشود: سلطان الكلي في الجزئي وسلطان الواحد في المتعدّد فضلاً عن كونها قد فهمت بمعنى «المؤتمن على» بمعنى «الشهادة على»(١٢) فيكون للشريعة الإسلامية بذلك معنيان:

الشريعة الكونية التي تمكن للشرائع المتعدّدة من التعايش شرطاً للتسابق في الخيرات بما يحدّده من مناخ التواصل السلمي بين الأديان المتعايش أهلها في الدولة نفسها (سورة المائدة: ٤٨).

والشريعة الخاصة بالمسلمين أعني بمن اكتملت عندهم مكارم الأخلاق إذا هم ربوا بقيم غاية الشرائع لمن يختار أن يبلغ الغاية في الكمال الديني من حيث هو تمام مكارم الأخلاق.

وبذلك فالشريعة الإسلامية تكون **بالوجه الأول** شاملةً لكل الشرائع من حيث هي سلّم الترقّي من الإسلام الفطري (الوعي بالمربوبية كرهاً) إلى الإسلام العائد على الفطرة بالاختيار القصدي (الوعي بالآلهية طوعاً)(١٣). وتكون بالوجه الثاني مثلها مثل الشرائع الأخرى خاصة ببعض مواطني الدولة الإسلامية ممّن قبلوا بالجهاد الأكبر تحقيقاً لقيم القرآن، وحتى في

---

(١٢) إنّ التأثير البالغ للتحريف جعل الرسالة الإسلامية تبدو مليئة بالمفارقات التي تكاد تنفي عنها الطابع السماوي: لكأنّها نظام وضعي إنساني لفرض تحريف مفهوم الدين في المسيحية واليهودية وحتى في الأديان غير السماوية الشرقية التي يغلب عليها الوجه الصوفي. ولعل القرآن الكريم قد عالج المسألة بصورة لا تكاد تغفل عنها الأذهان الصافية: فالموقف الملائكي والموقف الإبليسي من استخلاف آدم يوضح المسألة كما سنشرح ذلك في البحث إن شاء الله.

(١٣) إن المقابلة بين اسم المفعول في المربوبية واسم الفاعل في الآلهية ذات دلالة كبرى، ففي المربوبية يكون الإنسان منفعلاً أي إنّه مربوب كرهاً وليس طوعاً، وإذاً، فالمربوبية من جنس الضرورة وليست من جنس الحرية، أمّا الآلهية فهي فعل يكون الإنسان فيه مخيّراً وهي إذن من جنس الحرية لا من جنس الضرورة، الإنسان مربوب كرهاً وآله طوعاً، لكن مألوهية الله ليست انفعالاً بل هي فعل لأن جعل الله الإنسان حراً يقتضي أن يخيره في عبادته أعني خيار الآلهية ليتجاوز المربوبية.

حالة كونهم الأغلبية فإنه لا يحق لهم فرض هذه الغاية على الباقي مهما كان أقلياً بالرغم من أن واجبهم يقتضي أن يدعوهم إليها بالتي هي أحسن.

تلك هي طبيعة الإشكاليات المطروحة والعلاج المقترح واستراتيجياته في غاية ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي قبل النقد الجذري عند ابن تيمية وابن خلدون، وفي غاية ما وصل إليه فلاسفة المثالية الألمانية. فيكون ما يمثّله الفيلسوفان ابن تيمية وابن خلدون هو محاولات تجاوز ما يماثل عندنا المثالية الألمانية عند الألمان أعني المدرسيات التي اكتملت في القرن السادس ـ الثاني عشر. فما يماثلها عندنا هو هذه المدرسيات التي ألّفها رابوع المفكرين الرادّين على نقد الغزالي رداً يذهب به إلى غايته؛ إذ يدّعي أصحابه العودة إلى ما هو متقدّم على ما ظنّوه قد أفسد الفكر الفلسفي الخالص فردّوا على الغزالي، أعني بهؤلاء المفكرين ابن رشد والسهرودي والرازي وابن عربي. والمثالية الألمانية هي منتج رابوع الفلاسفة الذين ردّوا على كنط بدعوى استكمال مشروعه أعني راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل: فلكأن الاتجاه معكوس بين الظاهرتين اللتين نوازن بينهما لأن المثالية الألمانية، في صلتها بكنط، أشبه بالترميم الفلسفي العربي في صلته بالغزالي ومن ثَمّ فمقارنة ابن تيمية وابن خلدون لا تكون مع المثالية الألمانية بل مع من تجاوزها بعدها في الفكر الغربي.

لكن الأهم من ذلك كله، هو أنّ لقاء فكرنا الثاني مع الفلسفة الغربية لم يحصل في ظرف غاب فيه دورها الحي والمباشر كالحال في لقائه الأول، بل هي في أوج عطائها وخاصةً في اللحظة التي شرع فيها العرب والمسلمون يستيقظون من غفوتهم ليستأنفوا دورهم التاريخي الكوني. ومعنى ذلك أنّ الصدام بين الفلسفة والدين لم يبق معركةً داخلية بين ممثلي الفكر الفلسفي وممثلي الفكر الديني في الحضارة العربية وحدها، بل هو استعاد من جديد طبيعته الكونية عندما بلغ الذروة في عصر التنوير وخاصة في المثالية الألمانية تجاوزاً لما يشبه الصلح بالتجاهل المتبادل كما في حالة العصر الكلاسيكي، عاد الصدام ليصبح محكوماً بالإشكالية نفسها المتعلّقة بقدرات العقل المعرفية وبوظائفه الخلقية. وقد استردّ هذا الصدام بين العلم والإيمان بعدَه الكوني في شكل نقد نسقي للفلسفة، نقد يعدّ

منذئذٍ ظاهرةً كونية بل هي أكثر ظاهرات الفكر الإنساني كونية، وهي قد بدأت بالحدّ من أوهام العقل حول قدراته وانتهت بشيء من ردّ الاعتبار للدين والتدين، واكتشاف قصور المنهج التحليلي الذي يمثّل بداية اكتشاف المنهج التأويلي، حيث بات علما اللسانيات والتاريخ منهجين مناظرين لعلمي المنطق والرياضيات.

ومثلما كان الترميم الذي حصل عندنا في القرن السادس تجاهلاً لفكرة «طور ما وراء العقل» ـ حتى وإن كانت الفكرة عند الغزالي تتضمّن وهم ردّه إلى الذوق ـ فإنّ الترميم الذي حصل في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر (حقبة المثالية الألمانية)، كان سعياً قصدياً للتحرّر من الشيء في ذاته الذي هو موضوع ما يشبه «طور ما وراء العقل» (الذي يراد جعله ممكناً في هذه الحالة بالمقابلة بين طوري العقل نفسه التفكري والتأملي كما في حالة هيغل أو التحليلي والحدسي كما في حالة شلنغ)؛ إذ كان هذا المفهوم يقتضي أن كل معرفة عقلية لا تتجاوز مظاهر الأشياء. وبذلك انتقلنا إلى الوجه الثاني من الإشكالية أعني من تحديد منزلة الدين في الفلسفة إلى تحديد منزلة الفلسفة في الدين أو بصورة أدقّ صارت الفلسفة في الجوهر فلسفة دين تحدّد منزلة العقل وحدود قدراته المعرفية ووظائفه الخلقية ضمن إشكالية العلاقة بين العلم والإيمان نظرياً وبين القانون والشرع عملياً: وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم ردود محمد عبده في علاجه؛ إذ يحاول بيان طبيعة الحل الذي توصّل إليه النقد الفلسفي الإسلامي من دون عميق فهم لطبيعة هذا الحلّ مكتفياً بالمقابلة بين الإسلام والمسيحية في واقع التاريخ وليس في المستوى المبدئي من القضية.

لذلك، فإذا كان تحديد منزلة الدين في الفلسفة من منظور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، منزلته الموروثة عمّا ساد في حضارتنا من الفكر اليوناني قديماً وعما ساد فيها كذلك من الفكر الغربي حديثاً، والتي نقدها الفكر العربي محكوماً بالسياق الداخلي، سياق الصراع بين الفلسفة بمعناها المدرسي والممارسة النقدية التي كانت ولا تزال معتَبَرة مجرّد ردود كلاميّة عليها، فإنّ تحديد منزلة الفلسفة في الفكر الديني الإسلامي الحالي نتج عن السياق الخارجي الحديث بعد أن أصبح هو بدوره إشكاليةً

فلسفية وليس مجرد صراع بين الفلسفة وعلم الكلام: وهذه المسألة الفلسفية هي طبيعة العلاقة بين التحليلي والتأويلي من العلوم، لأن التأويلي بات أعمّ من التحليلي ومحدداً لمعناه لكأنّ ما كان خاصاً بالديني فلسفياً أصبح عاماً فأصبحت فلسفة الدين المحدّد الرئيس لما هو فلسفي غير ديني تحديد العلم التأويلي لشروط العلم التحليلي.

المقالة الثالثة

الفصل في مسائل الخلاف
بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية
النقد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي

الفصل الخامس

النقد الفلسفي لعلم الكلام

لم يبدأ النقد الفلسفي لعلم الكلام إلا مع الفارابي، فما جاء في رسالة الكندي إلى المعتصم لم يكن نقداً فلسفياً بحق بل كان موقفاً اعتزالياً، ومن ثَمّ فهو موقف كلامي يردّ على النصيين من رجال الدين اتهاماً إياهم بالنفاق ورفض المعرفة العقليّة لأغراض نفعية. وما يعنينا هو المفارقة التي جعلت ردود الفلسفة على الكلام بدايتَها من طبيعة كلاميّة (تتعلّق بالمسائل العقدية لا العلمية)، بالرغم من صدورها عن فلاسفة من حجم الكندي. والمفارقة نفسها يمكن الإشارة إليها بخصوص ردود الكلام على الفلسفة؛ إذ إن بدايتها كانت من طبيعة فلسفية (أعني تتعلق بالمسائل العلمية لا العقدية)، بالرغم من صدروها عن متكلمين كبار من حجم أبي هاشم الجبائي.

لكن النقد الفلسفي النسقي لعلم الكلام يمكن أن ننسبه إلى أربعة فلاسفة كبار: اثنين مشرقيين (الفارابي وابن سينا)، واثنين مغربيين (ابن طفيل وابن رشد). ويمكن أن نعتبر نقد الفارابي وابن رشد من الطبيعة نفسها بالرغم من النتائج المختلفة المستنتجة من النقد بخصوص الموقف من الكلام ودوره. فما يعنيهما كان الدور العملي الذي يؤدّيه الكلام، وطبيعة علاقته بالفلسفة النظرية من حيث المسائل المعالجة وطبيعة الخطاب المستعمَل (مقابلة بين الجدلي والخطابي والبرهاني)، وهذان الفيلسوفان هما اللذان خصّصا مساحةً كبيرة في عملهما لنقد علم الكلام.

لكن ابن سينا وابن طفيل بالرغم من المساحة الصغيرة جداً التي خصصاها لعلم الكلام فإن نقدهما أهمّ من نقد الفارابي وابن رشد. ذلك أن ابن سينا قد حدّد الإشكالية الجوهريّة في العلاقة المتوتّرة بين الكلام والإلهيات الفلسفية من منظور فلسفي وابن طفيل قد حدّد الإشكالية الجوهرية في العلاقة المتوتّرة بين الكلام والإلهيات الفلسفية من منظور صوفي، **فالأوّل** بين موطن الخلاف الوجودي بين الفلسفي والكلامي (ابن سينا: إشكالية الأحوال في مفتتح إلهيات الشفاء)، **والثاني** بين موطن الخلاف المعرفي بين الصوفي والكلامي (ابن طفيل: إشكالية التلاقي بين حقائق الوحي وما يناظر فنومينولوجيا المعرفة العقلية في حي بن يقظان).

ويمكن القول إن الفيلسوفين الفارابي وابن رشد اللذين خصّصا مساحةً كبيرة للفصل في الخصومة بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية، قد وقفا موقفين متقابلين تمام التقابل من علم الكلام عامّةً ومن الإشكالية التي اعتبرناها محدّدةً لمناخ الفكر أو الأرضية المحدّدة لشروط المعرفة والموجّهة لها بصورة خاصة. لذلك فسنركز على حسمهما في الأمر لبيان ما غاب في تحديدهما للإشكالية الجوهرية، أعني طبيعة العلاقة بين العلم والإيمان أو بين التصديق المعرفي والتصديق الإيماني، العلاقة التي بينّا أنّها شرط النقلة من النظر إلى العمل نظرياً بتوسّط النقلة من العلم إلى الإيمان عقدياً وشرط الوصل بين القانون والشرع عملياً. ولعلّ الفارابي قد كان أقرب إلى حدس هذه العلاقة من ابن رشد الذي لجأ إلى حلّ المقابلة المطلقة بين عقد العامّة وعلم الخاصّة لكأنّ الخاصة يمكنها في العقد أن تتجاوز العامة بنوع الخاصيّة التي لها من حيث هي عالمة:

فالفارابي يولي لنوع من الكلام دوراً أساسياً في التوسط بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، بالرغم من تمييزه بين ملتين فلسفية وغير فلسفية؛ لذلك فهو ينسب إليهما كلاماً من جنسهما فيكون الكلام المذموم غير الكلام الممدوح كون الملة العامية غير الملة العلمية.

وابن رشد، على العكس من ذلك، يعتبر دور الكلام مضراً بالعقائد وبالشرائع في آن وهو يعتبره ـ خاصة ـ ذا دور مفسد للعلاقة بين الفلسفة والشريعة إذ يخلط بين البرهاني والجدلي ويفسد على العامة عقائدها

بالتأويل فكانت حربه حرباً شعواء على الكلام عامة، والكلام الذي أقحم في الفلسفة خاصة.

ولنبدأ فندقق تصوّر الفارابي لدور علم الكلام، ففي كتابه **إحصاء العلوم** بخلاف ما دقّقه في **كتاب الحروف**، تكلّم الفارابي عن علم الكلام باعتباره دفاعاً جدلياً على العقائد الدينية المنتسبة إلى الدين الإسلامي. ذلك أن إحصاء العلوم كان وصفاً للعلوم الحاصلة في الملّة حينها وليس كلاماً في علم الكلام الذي يدعو إليه في **كتاب الحروف** ليكون رديفاً للملّة الفلسفية التي أسّس لها في كلامه على آراء (=عقيدة) أهل المدينة الفاضلة. لكنّ الكلام في الحالتين يؤدّي وظيفتين يمكن أن نعتبرهما مطابقتين لوظيفتي أصول الشريعة (=أصول الفقه) وأصول العقيدة (=علم الكلام):

فأما الوظيفة الأولى فهي ذات مستويين: أحدهما يشرّع لما لم يشرع له صاحب الملة، فيلسوفاً كان أو نبياً (النواميس) قياساً على ما شرّع له. والثاني يضع القواعد التي تمكّن من التشريع لما لم يشرّع له واضع الشريعة بالقياس على ما وضعه منها، وتلك هي وظيفة الفقه وأصوله أو علم الشريعة في فكر المسلمين.

وأما الوظيفة الثانية فهي ذات مستويين كذلك، إنها الدفاع عن الآراء (أي العقائد) التي وضعها صاحب الملّة، وذلك في مستوييها العملي والنظري. فيكون الكلام مواصلةً للملة سواء كانت فلسفية أو غير فلسفية بما يستنتجه من مبادئها العامّة النظرية والعملية التي وضعها شارع الملّة حتى تستجيب إلى المستجدات في تطبيقاتها وفي تأسيساتها النظرية. وتلك هي وظيفة العقد وأصوله أو علم العقيدة في فكر المسلمين.

وهاتان الوظيفتان ذواتا المستويين تتنوعان بتنوع الملل، وهما وظيفتان يمكن القول إنهما شرط تواصل الملل لكونهما شرط تلاؤمها مع المستجدات التي لا يمكن أن يستوفيها النص المؤسّس للملة: وهما إذاً جوهر السياسة الشرعية ببعديها حكماً وتربيةً إن صحّ التعبير سواء كانت الشريعة منزلةً أو وضعية[1]. فسواء في الملة غير الفلسفية أي الملّة غير

(١) الفارابي لا يقول بهذا التمييز بل الشرائع عنده كلّها وضعية بالرغم من أنها تنقسم إلى: =

المبنية على العلم الفلسفي أو في الملّة المبنية على العلم الفلسفي الذي يظنّه الفارابي علماً بالوجود على ما هو عليه يصبح علم الكلام شرط حياة العقيدة والشريعة لكونه شرط الملاءمة المستمرة بين العقيدة والشريعة والتغيّرات الطارئة في الزمان بعد النزول أو الوضع. وما ندّعيه من تفطن الفارابي للإشكالية الأساسية في نقده لعلم الكلام وغفل عنه ابن رشد، هو طبيعة العلاقة بينه وبين النصوص المؤسسة للمِلل وشروط تطبيقها التاريخيّة ومن ثَمّ شروط نقلها من النصوص الشرعية العقدية إلى الممارسات السياسية والتربوية في التاريخ الفعلي. ولهذه العلّة نجد في فلسفته العملية ذكراً لوظيفة أهل الأقوال (يعني المتكلمين) ودورهم في السياسة والتربية، دورهم الذي لا غنىً للدولة عنه؛ إذ الملة هي منظومة العقائد والشرائع وترجمتها السياسية والتربوية أي الإجراءات الفعلية والرمزية التي تنقلها من التصوّر إلى الواقع في حياة الجماعة، بصرف النظر عن كونها وضعية فلسفياً أو عرفياً أو منزلة عند من يعتقد في التنزيل (والفارابي لا يعتقد فيه بل هو يتصوّره من دون الملّة الموضوعة على أساس فلسفي علمي).

ويمكن أن نسمي هذه الوظيفة في وجهها الدفاعي بالوظيفة الأيديولوجية للملل ببعديها الشرعي والعقدي، فضلاً عن دورها السياسي والتربوي في نقل الشريعة بالحكم (القوانين والأخلاق) والعقيدة بالتربية (المعتقدات والقيم) إلى الممارسة الفعلية في التاريخ. وذلك أمر لا يخلو منه عمران، ولو علم أدعياء العلمانية ذلك لاحتقروا عقولهم التي تتكلّم في ما لا تعلم؛ إذ تدعو لفصل الدين عن الدولة لكأنّ روباس بيار (بالرغم من غلوائه) لم يضطر إلى وضع دين حتى يحقّق قيم العلمانية مع أن علمانيته كانت يعقوبية متطرّفة[٢]. وبذلك نفهم لِمَ لم يكن نقد الفارابي

= **الوضعية الموضوعة على علم فلسفي** كالتي يسعى إلى وضعها في **آراء أهل المدينة الفاضلة**، أو **الوضعية بمبادئ المدن** التي أحصاها، ومن ثَمّ فهي بعدّتها وجميعها ليست شرائع جديرة بهذا الاسم. لكنّه أحياناً ومن منطلق قريب من التصوّر الشيعي يتكلّم عن الأئمة القادرين على علم الوجود على ما هو عليه بل على التفوّق على الفيلسوف في حلّ معضلات العمل التي لا تكاد تتناهي. انظر **كتاب الجمع** وتعليقي على هذه المسألة في رسالتي التي طبعت بعنوان: **تجليات الفلسفة العربية** (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤).

(٢) فهو يكره الملحدين أي إنه علماني يعترف بوظيفة الدين، والشعائر ذات الدلالة الروحية في الدولة المدنية، لذلك فهو قد وضع ديناً يؤسّس لعبادة الموجود الأسمى تبعاً لفكر روسو =

للكلام نقداً مطلقاً كالحال في نقد الكندي أو في نقد ابن رشد، بل كان نقداً مقصوراً على نقد كلام الملل غير الفلسفية لكون الكلام في هذه الحالة يكون مستنداً إلى فلسفة كاذبة لدعم ملّة زائفة.

ولنختم البحث في نقد الفلسفة للكلام بنقد ابن رشد، فابن رشد كما أسلفنا لم يتفطّن إلى هذه الوظيفة المضاعفة (تأصيل الشريعة والعقيدة أي أصول الفقه وأصول الدين) التي أبرزها الفارابي والتي كان يمكن أن تجعل نقده نسبياً. لكنه توجّه إلى أمر آخر غفل عنه الفارابي كذلك، فحربه الشعواء التي شنّها على الكلام عامّةً وعلى كلام الأشاعرة خاصة ـ وذلك في كتاب **مناهج الأدلة والكشف عن عقائد الملة** وفي ردوده على الغزالي في كتاب **تهافت التهافت** ـ لم تكن بسبب غفلته عن أهمية هذه الوظائف، بل بسبب ما يمكن أن يكون قد جعله يلغيها من الأصل لما في طبعها من حتمية الانحراف إلى ما هو خطر على الملل فلسفياً كان أو غير فلسفي: وبهذا المعنى يمكن القول إن نسبة ابن رشد إلى نقد الكلام هي نسبة الغزالي إلى نقد الفلسفة. ولذلك فلا بد من تعميق البحث في دلالة نقده ودواعيه، فيكون ما يعيبه الغزالي على الفلسفة هو عينه ما يعيبه ابن رشد على الكلام، **فالأول** يعتبر الفلسفة مدّعِيةً علماً يقينياً في الإلهيات بديلاً من الوحي ومغنياً عنه، **والثاني** يعتبر الكلام مدَّعِياً علماً برهانياً في الإلهيات بديلاً من الفلسفة ومغنياً عنها .

لذلك **فالأول** جمع كل المتكلمين على الفلسفة، **والثاني** جمع كلّ الفلاسفة على الكلام، لكنّ نقد ابن رشد أدنى قيمةً فلسفية من نقد الغزالي: فلكأنّ الفيلسوف صار متكلماً والمتكلِّم فيلسوفاً، ذلك أن الغزالي بإثبات الطابع الجدلي للإلهيات الفلسفية بيّن أنها من طبيعة كلاميّة ومن ثَمّ أنهى أسطورة الطابع البرهاني للميتافيزيقا، أما ابن رشد فقد حاول إثبات الطابع الجدلي للكلام ـ وهو ما لا داعي له لأنّ الغزالي والأشاعرة عامة لا يدعون أكثر من ذلك ـ وظلّ يتصوّر الإلهيّات الفلسفية برهانيةً من دون دليل أي إنّه يقع في المصادرة على المطلوب. ومع ذلك فحركة

= المعجب كثيراً بالطابع الاجتماعي للدين الإسلامي، فكلاهما يعتقد أنّ تربية الشعوب ومناعتها الروحية وحياتها المشتركة ممتنعة من دون تربية روحيّة أساسها الدين الذي يشمل الحياة العامة ولا يقتصر على باطن الفرد.

الفلسفة النقديّة كادت تُوؤَد بسبب هذا النقد الرشدي الساعي إلى ترميم الميتافيزيقا، ترميمها الذي آل إليه نقده للكلام عامّة وللكلام الأشعري خاصّة (وقد علل ابن رشد عدم نقد الكلام الاعتزالي بعدم توفر نصوصه لديه). وبالرغم من أن ابن رشد يغفل المشكل المطروح فإنّ علاجه كان يمكن أن يكون قريباً من علاج شيخ الإسلام ابن تيمية في ردوده على الكلام، لولا الوهمين التاليين اللذين يمثّلان أساس ترميم الميتافيزيقا في اللحظة المتوسطة بين الغزالي وفيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون:

الوهم الأول هو الظنّ أن الإلهيات الفلسفية برهانية بخلاف الإلهيات الكلامية وذلك في ردوده على الغزالي في **تهافت التهافت** ما يعني أنّه لم يفهم طبيعة النقد الفلسفي الذي بدأه الغزالي.

الوهم الثاني هو الإبقاء على المقابلة عامة ثمّ خاصة في المسألة الدينية وتصوّر العقل قادراً على التأويل المطابق لحقائق الوحي لظنّه الرسوخ في العلم قدرة على تأويل القرآن وإلغاء للغيب(٣).

(٣) كما يتبين من فهمه للآية السابعة من آل عمران تسليماً منه بأنّ الراسخين في العلم قادرون على علم تأويله الذي هو في الحقيقة مقصور على الله لو قرئت الآية القراءة الأسلم؛ إذ إن الأمر لا يتعلّق بالتفسير بل التأويل المنهي عنه في الآية باعتباره دالاً على زيغ القلوب وابتغاء الفتنة، وتأويله علّة لهذين الدائين لأنّه رجم بالغيب عندما لا يصدر عن علام الغيوب.

الفصل السادس

النقد النسقي للميتافيزيقا
الغزالي ونقد الميتافيزيقا (الإلهيات)(*) ما بعد مصنف علم الطبيعة(**)

أولاً: في أبعاد النقد النسقي للإلهيات

لن نتكلم في مراحل نقد الكلام للفلسفة بمناوشات أولية تقرب من جنس المناوشات الفقهيّة المعارضة للمنطق بحثاً في حليته أو عدمها انطلاقاً ممّا ينتج عنه من جدل وتشكيك في أدلّة الكلام فتتمادي أحياناً إلى التشكيك في بعض النظريات العلمية للفلاسفة. ما يعنينا في هذه الحالة هو البداية الحقيقية لنقد الفلسفة فلسفياً بصورة لا يهمنا منها منطلقها ولا دافعها العرضيّان بل همّنا ينصب على آلياتها المنطقية ونتائجها المعرفيّة ودواعيها العميقة. فتجاوز التنافس المجرّد بين الكلام والفلسفة في النظر

(*) اسم الإلهيات ليس خطأ في الترجمة بل هو ناتج عن اختيار أحد الأسماء الثلاثة التي سمّى بها أرسطو عمله، فهو فلسفة أولى، وهو إلهيات، وهو أنطولوجيا كلية أو عامة، أي ما قاسه أرسطو على الرياضيات الكليّة من حيث هي علم الموجود من حيث هو موجود.

(**) قصة التسمية من ناشر الكتاب وتاريخه، فاسم ميتا تا فوزيكا وضعه محقق مصنّفات أرسطو أندرينكوس الروديسي بعد قرنين من وفاته عندما رتّب هذا العمل. وبعد الطبيعة يعني ما يرتّب بعد **كتاب الطبيعة** في أعمال أرسطو (ميتا تا فوزيكا). لكن المقصود تغيّر مع الزمن فأصبح مرادفاً لما بات يعنيه هذا العمل في الفكر الفلسفي بعد ذلك باعتباره علم شروط الموجودات الطبيعية وشروط علمها.

والعقد والفقه والتصوّف في العمل والشرع تجاوزه إلى وضع الإشكالية في دلالتها الفلسفية بين ابن سينا والغزالي هو البداية الحقيقية للفلسفة النقدية في الفلسفة العربية خاصةً وفي الفلسفة الإنسانية كلها[1]. إنّه من ثَمّ البداية التي كانت غايتها البديل الفلسفي الجديد الذي ننوي الموازنة بينه وبين لحظة مهمّة من لحظات الفلسفة الغربيّة الحديثة تأسيساً للاستئناف الواثق من نفسه من دون أن يكون القصد التحديد الذاتي الإضافي، بل تطبيق نهج التصديق والهيمنة على تاريخ الفكر الفلسفي، النهج المستند إلى الموقف الكوني القائل بوحدة الفكر البشري بالرغم من تنوع أشكال التعبير عنها.

والمعلوم أن الكثير من حداثيينا يسِمون فكر الغزالي بصفة الفكر الظلامي ودعواهم أنه عدوّ للفلسفة والتفلسف اللذين لا يزالان عندهم على ما كانا عليه قبل الفكر النقدي. فالغزالي يمثّل عندهم الموقف الظلامي بالمقابل مع ابن رشد الذي يعتبرونه ممثلاً للموقف التنويري اعتماداً على رأي إرنست بلوخ الذي قابل بينهما بمعنى المقابلة بين اليمين واليسار الأرسطيين قياساً على المقابلة بين اليمين واليسار الهيغليين، أعني المقابلة بين من كان قد نكص إلى ما قبل النقد الكنطي من الفكر الغربي المعاصر في الهيغليتين اليمينية واليسارية رحم الماركسية التي ينتسب إليها بلوخ[2] والخوف في مثل هذه الحالات هو أن ينحو كلامنا النحو نفسه فيذهب الرد إلى الانطلاق من الموقف نفسه ويغلو في نسبة ثورة تامة إلى فكر الغزالي. وهي ثورة قد لا تكون إلا إرهاصة أولى لم تكتمل إلا عند ابن

---

(١) نقد الميتافيزيقا بهذه الصورة لم يكن ممكناً من قبل لعلّتين: **فأولاً** كان لا بدّ من تأسيس علم الميتافيزيقا بمعناه الذي نقده الغزالي وهو فن عربي خالص لم يتقدم عليه سابق لأن الكتاب كانت مجموعة مقالات وتسمّى مقالات الحروف. **وثانياً** لأول مرّة يتمّ التصريح الواضح بأن النّقد لا يستهدف المعرفة والعلم عامة بل دعاواهما الميتافيزيقية، والجمع بين الأمرين يعني أن بداية البحث في حدود العلم أصبحت المسألة الرئيسة في الفكر الفلسفي بالرغم من أنها لم تصبح بيّنة على هذا النحو من البيان إلا بعد النقد الكنطي بسبب حصول نوع من العودة إلى الميتافيزيقا وخاصة في العصر الكلاسيكي الأوروبي.

(٢) إرنست بلوخ، نص المحاضرة ملحق بكتابه **مشكل المادية وتاريخه والجوهر**، ص٤٧٩-٥٤٦.

Ernst Bolch, *Das Materialismus Problem, seine Geschichte und Substanz*, stw 7, F/M. 1972.

تيمية وابن خلدون كما سنرى، بل لعل بعضهم قد يتّهمنا بأننا نسقط مدبرين فنمدح الغزالي بإسقاط هاجيه نفسه ونهجو ابن رشد بإسقاط جنيس لإسقاط مادحه. لذلك فلا بد من البدء بالجواب عن السؤالين الآتيين:

فما المقصود بالميتافيزيقا التي ندّعي أنّها تأسّست عندنا(٣) وأن الغزالي هو مؤسّس الفلسفة النقديّة بمعناها الحديث المتحرّر من التأسيس الكنطي لقضية المعرفة القبلية غير الفرضية؟

وبالتالي ما المقصود بنقد الميتافيزيقا تأسيساً للنظرة النقدية للمعرفة والوجود(٤) بصورة جعلت الهم النقدي طلباً لحدود العقل أهمّ أغراض الفكر الفلسفي منذئذٍ إلى اليوم في جميع التجارب الفلسفية؟

وعندئذٍ سيكون بوسعنا أن نقضي بصحة ما ننسبه إلى الغزالي بدايةً، وإلى ابن تيمية(٥) وابن خلدون غاية، ما ننسبه إليهم من نقد للميتافيزيقا أو عدم صحته، فنتجنب بذلك إسقاط الحاضر على الماضي إسقاطاً نستعمل بمقتضاه وبصورة مدبرة مفهوماً قد يكون عديم المعنى في

---

(٣) ليس في دعوى أن الميتافيزيقا من حيث إضفاء الطابع العلمي عليها قد تأسّست عندنا (ابن سينا) أدنى مديح لفكرنا بحيث قد نحتاج إلى إثبات ذلك. فالمقصود أمرين: **أولاً** أنّ تحرير البحث الميتافيزيقي والمقدّمات الميتافيزيقية في علوم أرسطو قد تدرّج عندنا إلى أن أصبح عند ابن رشد مؤسّسة تعليق همّها تخليص أعمال أرسطو ممّا يظنّه فيها جدلياً لكونه يظنّها علوماً. وثانياً جعل الميتافيزيقا تأسيساً للمعرفة القبلية التي تتقدّم المعرفة النظرية والعملية وشبه الغنية عن التجربة العلمية في حين أن المتن الأساس من ميتافيزيقا أرسطو مستمدّ من فيزيائه ومن منطقه ونظرياته اللسانية بحيث إنها عنده بعدية وليست قبلية بخلاف ما يتوهّم ابن سينا ومن بعده ابن رشد (التحليلات الأواخر).

(٤) أما نقدها فهو بسعة مجالها أعني نقد الموضوعات التي يبحثها هذا العلم: أعني الأنطولوجيا والمنطق وعلم الدلالة والتأسيس الكوني والوجودي لنظرية الألوهية، لكنّ النقد يمكن أن يتعلّق بالنظريات المتعلّقة بهذه الميادين أو بقابليتها للعلم عامة وبالتمييز بينها من حيث هذه القابلية ودرجاتها.

(٥) والخلاف بين الغزالي وابن تيمية لا يتعلّق بنقد الميتافيزيقا بل بعدم جذريته عند الأول من منظور الثاني وكذلك بالمقارنة مع نقده الذي ذهب إلى العلل الحقيقية بدءاً بأصول المنطق الميتافيزيقية، وهو ما حرّره ممّا وقع فيه الغزالي وختماً بأصل كل الأدواء التي يحاول ابن تيمية علاجها أعني فلسفة وحدة الوجود التي ينتج عنها نفي حرية الإنسان والتمييز بين الصدق والكذب والخير والشر والجميل والقبيح والحرّ والمضطر والباقي والفاني وهو ما تمّ اكتماله في التصوّف المتفلسف الذي هو نفي لكل القيم بالرغم من نفاقه الناتج عن موقفه الباطني، ولعلّ الرمز المطلق لهذا الموقف عند شيخ الإسلام هو التلمساني ذو السلوك الكلبي البيّن.

عصرهم لكونه من مميّزات الحداثة الفلسفية كما يتصوّر بعضهم ممن ينكرون على الفكر الإنساني طابعه الكوني وقابليته لأن ينجز عند العرب والمسلمين ما يظن حكراً على الفكر القديم (اليونان) والفكر الحديث (أوروبا). فيكون المطلوب وتعليله هو أن نقدّم الجواب عن هذين السؤالين لتعليل نسبة نقد الميتافيزيقا إلى فكرنا العربي الإسلامي، نسبة بريئة من الإسقاط المدبّر لخصائص الفكر الحديث على الفكر الوسيط بالرغم من كونها محاولةً تردّ على إسقاط له هذا الطابع عند وسم الغزالي ومن نحا منحاه بالظلامية بمقياس اليمين واليسار الهيغليين مسقطين على نظيرين لهما منتسبين إلى أرسطو. وحينئذٍ، فنحن نريد أن نبين أنّ الإشكالية ذات وجهين هما بعدا النقد الذي ننسبه إلى الغزالي أعني نقد ميتافيزيقا النظر ونقد ميتافيزيقا العمل:

أ ـ **فنقد ميتافيزيقا النظر** هو نقد نظرية التحليل؛ إذ ينطبق على معرفة ما لا يقبل السند التجريبي، وذلك هو مضمون كتاب **تهافت الفلاسفة**.

ب ـ **ونقد ميتافيزيقا العمل** هو نقد نظرية التأويل؛ إذ ينطبق على التحكم وما لا يقبل السند اللساني والتاريخي، وذلك هو مضمون كتاب **المستضهري** أو **فضائح الباطنية**.

ج ـ **وبيان القصور الحاصل في الحالتين** أعني خاصة الاقتصار على مجرد التلميح للعلاقة بين النقدين وما يترتّب عليهما في المعرفة النظرية والعملية وفي علم الوجودين الطبيعي والتاريخي.

ثانياً: استراتيجية خطاب الغزالي وكيف حرف قصده قرّاؤه الحداثيون

وحتى نؤسّس لفهم دقيق، يمكن من تحديد طبيعة العمل الذي أنجزه الغزالي، لا بد من أن نبدأ فنحدّد استراتيجية خطابه من حيث هو نقد لأحد أقسام ما كان يسمّى فلسفة في عصره[٦] وهذا القسم هو الجزء

(٦) أي موسوعة ما يُحصى في مصنّفات إحصاء العلوم العقلية وتطبيقاتها في ذلك العصر بما في ذلك التنجيم والسحر والسيمياء والجفر والمشروعات الفلسفية العملية التي من جنس ما جاء في **رسائل إخوان الصفا** أو **كتابات الباطنية** أو من جنس **آراء أهل المدينة الفاضلة** للفارابي.

الأساس ممّا هو مشترك بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلاميّة كما سنرى، وتكون البداية بتحليل خطبة الكتاب ومقدّماته الأربع وخاتمة فهرسه الوجيزة، فخطبة الكتاب تبيّن أنّ الباعث للنقد باعث عملي مبني على تفسير اللامبالاة الدينية التي يرمز إليها إهمال الشعائر الذي يعتبره الغزالي ناتجاً عن التأثّر بالخطاب الفلسفي تأثّر من لهم ثقافة فلسفيّة سطحيّة أساسها التقليد والاغترار بأسماء الفلاسفة والعلوم المنسوبة إليهم. لكن هذه اللامبالاة الدينية في ممارسة الشعائر، كما سنرى، لن تبقى مجرّد سلوك فردي لمقلّدين ناقصي فطنة تأثروا بالخطاب الفلسفي، بل هي في رأي الغزالي ناتجةً عن نظرية فلسفية ودينية أخرى أساسها ليس مجرد التقليد، بل الإيمان بالنظريات الفلسفية التي تؤدّي إلى اعتبار الدين وشعائره مجرد أساطير عامية، يمكن توظيفها سياسياً لكنها ظاهر لا حقيقة له، والحقيقة الباطنة هي النّظريات الفلسفية التي يريد الغزالي بيان وهيَها: وتلك هي علّة الصراع مع الباطنية.

والغزالي يكتفي هنا بعكس ما سيفعل في الردّ على التعليميّة بأن يفسّر سلوكاً عملياً خاطئاً بسلوك نظري ناقص عند المقلّدين علّته سمعة كاذبة عند المقلَّدين، فأولئك يقلّدون من دون فهم لحسن ظن بالفلاسفة الذي يوهمون المقلّدين لهم بأن الإلهيات معرفة علمية من جنس العلوم التي يحصل عليها إجماع بين العلماء، فالمقلَّدون يقيسون العلم بمسائل الإلهيات على العلم بالمسائل الرياضية والمنطقية. من هنا يأتي دور مقدمات التهافت لتحديد استراتيجية نقدية هدفها تحرير العقول من تأثير الخطاب الفلسفي في الإلهيات بخطة تشبه العلاج الطبي لمرض يشخّصه الغزالي ويصف له دواء واستراتيجية علاج، فالتشخيص يتعلّق بمسألة الدوافع إلى الموقف المستهين بالدين وبشعائره ويتمّ فيها التمييز بين الفلاسفة ومقلديهم.

فالمقلدون يدفعهم حبّ السمعة والظهور بمظهر النابهين، ويتميّز بهذه الخاصية عديمو التكوين الفلسفي المتين المكتفين بالتقليد لحسن الظن بالعلوم الفلسفية بناءً على قياس وهمي لعلم الإلهيات على علم الرياضيات واعتقاداً بأن تلك برهانية مثل هذه.

وأفاضل الفلاسفة يطلبون الحقيقة، فموقف الفلاسفة يختلف عن

موقف مقلّديهم في مسألة عقيدتي الدين الأساسيتين: **وجود الله والبعث** اللذين لا ينكرهما أفاضل الفلاسفة، لذلك فردّ الغزالي للإلهيات لم يكن ردّاً للفلسفة كلّها ولا اتهاماً لجميع الفلاسفة، كما إن الغزالي لا يتّهم الفلاسفة بالكفر بإطلاق[٧] بل بإضافة كما سنرى.

والعلاج المقترَح يتعلّق بتعيين الحدّ الفاصل بين العلمي واللاعلمي من الخطاب الفلسفي، وبين طالبي الحقيقة ومقلّديهم بغير علم، من هنا يأتي التمييز بين العلمي واللاعملي في القول الفلسفي بصورة طريفة جداً سنحاول تحليلها في المسألة الرابعة[٨].

أما الدواء المقترَح فيتمثّل في استراتيجية الحدّ من التأثير ببيان الطابع اللاعلمي للإلهيات في الأنطولوجيات الثلاث الخاصة: الثيولوجيا والأنثروبولوجيا والكسمولوجيا، ثم يأتي الدليل بتحدّي الفلاسفة في إلهيّاتهم ببيان الطابع الجدلي الخالص للإلهيات عامّها وخاصّها وذلك بمنهجيّة جدليّة تثبت كل ما ينفيه الفلاسفة وتنفي كل ما يثبتونه في عشرين مسألة: سبع عشرة منها لأنطولوجيا العالم وللثيولوجيا والكسمولوجيا والثلاث الباقيات للأنثروبولوجيا. لكن الأنطولوجيا العامة لم تغب عن الكتاب بل هي ساريه فيه كلّه وخاصّة في مقدّماته وفي شرطه المنهجي الذي هو مقدّمة الغزالي في المنطق أي معيار العلم، وقد حيز الغزالي موطن الداء بعمليّة حصر متدرِّج لموضوع النقد فجعل تاريخ الفلسفة كلّه عمليّة نقد متدرّج يكون الغزالي بهذا المعنى حلقتها الأخيرة:

---

(٧) نص الغزالي: «هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر وأنّ الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات وأنّه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم في ما بين النظار ولا يعدّون إلا من زمرة الشياطين الأشرار وغمار الأغبياء والأغمار ليكفّ عن غلوائه من يظن أنّ التجمل بالكفر تقليداً يدلّ على حسن رأيه ويشعر بفطنته وذكائه؛ إذ يتحقّق أنّ هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عمّا قرفوا به من جحد الشرائع وأنّهم مؤمنون بالله ومصدّقون برسله وإنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول فزلّوا فيها فضلّوا وأضلّوا عن سواء السبيل» (ص ٣).

(٨) فيمَ تتمثّل الطرافة: في إدراك مركزية السببية من حيث هي الواصل بين الأنطولوجيات الخاصة الثلاث حلاً لإشكالية الحرية الإنسانية والخلق الإلهي في مقابل الضرورة الطبيعية.

ـ فحصيلة عمل أرسطو هي ثمرة نقده لأفلاطون

ـ وحصيلة علم الفارابي هي حصيلة نقده لأرسطو

ـ وحصيلة علم ابن سينا هي حصيلة نقده للفارابي

وعمل الغزالي من ثَمّ يوجّه نقده للحصيلة التي يمثّلها ابن سينا خاصّة والفارابي من بعض الوجوه من دون تحديد لدور كل منهما، ومن ثَمّ فالنقد موجّه لما اتفقا عليه، وكان يمكن أن يضيف نقد أفلاطون لمن قبله (لكنّه جمع بين الفيلسوفين اليونانيين جمعه بين الفيلسوفين المسلمين).

ثالثاً: موضوع النقد «نظري ـ عقدي» بالرغم من أن دوافعه «عملية ـ شرعية»

(بتوسط محدّدات سياق النقد واستراتيجيته ومسائل الكتاب الثلاث الأخيرة)(٩)

مضمون تهافت الفلاسفة وصلته بالمسألة العملية

يبيّن عرض سريع لمضمون الكتاب أنه يتألّف من الأنطولوجيات الخاصة الثلاث (نظريات: وجود الله، ووجود العالم، ووجود الإنسان) والأنطولوجيا العامة (المفاهيم المشتركة بين هذه الإنطولوجيات الخاصة الثلاث والمؤسِسة للقول فيها وعليها). ويبدو الكتاب للوهلة الأولى مقصوراً على نقد الإلهيات النظريّة وعدم الصلة بما هو أهمّ أعني المحدّد الرئيس للمناخ الفكري والروحي المسيطِر على عصره. فمضمون الكتاب وخطبته ومقدّماته وخاتمة فهرسه ومتنه، طبعاً، جزء من عمل متكامل يتضمّن شقّه النظري مصنفين آخرين مستعملين في كتاب **تهافت الفلاسفة** ومؤلفين بصورة مستقلّة عنه تمهيداً له باعتبارهما شرطين معدّين لفهم النقد النسقي للميتافيزيقا (كتاب **المنطق** وكتاب **مقاصد الفلاسفة**). لكن ذلك كله

---

(٩) صلة المصير بمعناه الديني بالدافع العملي الذي بدأت به المقالة والتي تتعلّق بالفروض الدينية وصلة العملي بالنظري إثباتاً ونفياً أو الدغمائي والشكاكي.

لا يمثّل إلا النصف النظري من مشروع أوسع نظري الوسيلة وعملي الغاية، مشروع أساس يهدف إلى تجاوز الفلسفة القديمة في شكلها الموروث عن تاريخها المتأخّر بعد أن جعلتها الفرق الغالية(١٠) مجرّد أداة لدين بديل يعتبرونه باطن الدين الخاتم الذي ليس عندهم إلا ظاهر الحقيقة الفلسفية أو مثالات جمهورية من جنس الكذب المفيد بالمعنى النيتشوي للكلمة.

وسنكتفي في هذا الفصل بعرض مضمون **تهافت الفلاسفة** بعد الخطبة، والمقدمات، وفهرس المسائل العشرين، وبيان علاقته بالقسم العملي من المشروع، أعني الصراع بين السنّة وغلاة الشيعة، الصراع الذي يمثّل محور كل الإشكالات المحدّدة للمناخ الروحي والمساعد على فهم كل مطالب الفلسفة النقدية في فكرنا، وبالفعل فإنّ هذا الصراع هو المحدّد الرئيس لكل المناخ الفكري والروحي في الحضارة العربية الإسلامية(١١) عند رموز الفكر النقدي الثلاثة الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون.

فخطبة الكتاب تصف الظاهرة التي دعت إلى نقد الميتافيزيقا باعتبارها معين الأفكار التي تؤسّس للدين البديل من الدين الخاتم دين الباطنية. والمقدمة الأولى يحصر الغزالي خلالها المدوّنة الفلسفية التي سينقدها من دون التشكيك في نقد من تقدّم عليهم بحيث يقبل أنّهم قد انتخبوا أفضل ما في الميتافيزيقا. والمقدمة الثانية حدّد فيها الغزالي أصناف الكلام الممكن مع الفلاسفة في نقد الميتافيزيقا لتحديد مناط المسائل الجديرة بالنقد حسب رأيه، وهذه الأصناف ثلاثة هي:

---

(١٠) والنصف الثاني هو النصف العملي الذي يتضمّن كتاب **فضائح الباطنية** (جامع لما يناظر **التهافت والمقاصد** لكونه يعرض المذهب وينقده) **والقسطاس المستقيم** (نظير كتاب **المنطق** لأنه يجمع بين التأويل والتحليل أو إن صح التعبير يستخرج بالتأويل مبادئ التحليل من القرآن الكريم). أما **المشكاة** فهي لعلاج إشكالية التأويل الواصل بين النظر والعمل؛ إذ هو تطبيق لقانون التأويل الذي وضعه الغزالي بصورة تجمع عناصر الحل الذي يميل إليه جمعاً بين المنطق والتصوّف في الميتافيزيقا البديل.

(١١) ولعل ما يميّز محددات المناخ الفكري والروحي المتحكم في عصرنا أنّ هذا الصراع الفصامي قد تضاعف؛ إذ انضمّ إليه الصراع بين الحركات العلمانية والليبرالية من جهة والحركات الإسلامية من جهة ثانية مع حلف أولئك وغلاة الشيعة على السنة معتدلها ومتطرفها لا فرق.

١ ـ **النزاع اللفظي والاصطلاحي** الذي لا يتعلّق بالمعاني ذاتها بل بأسمائها.

٢ ـ وما لا يعارض أصلاً من أصول الدين.

٣ ـ وأخيراً المسائل التي تتعارض فيها إلهيات الفلاسفة وإلهيات المتكلمين، وهي العشرون التي سيدور الكلام النقدي عليها في كتاب **تهافت الفلاسفة**.

وبخصوص الصنف الثاني من المسائل ردّ الغزالي على المتكلّمين باسم الدين ممّن يعترض على المعرفة العلمية، وكان أهمّ ما جاء في ردّه هذه الفقرة الأساسية الدالة على ما يترتّب على الفصل بين العلمي واللاعلمي من المعرفة الفلسفية: «وأعظم ما يفرح به الملحدة أن يصرّح ناصر الشرع بأنّ هذا وأمثاله (الحقائق العلمية) على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك. وهذا لأنّ البحث في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً، ثمّ إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطاً أو مثمناً أو مسدساً وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان، فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف ما كان»[١٢].

وقد حدّد الغزالي في المقدّمة الثالثة طبيعة العلاج فاختار منهج التشكيك والمعاجزة بدلاً من منهج إثبات دعاوى مقابلة لدعاوى الفلاسفة؛ إذ لو فعل لكان ذلك متناقضاً مع ما يسعى إلى إثباته «عدم قابلية الإلهيات للمعرفة البرهانية». وفي المقدمة الرابعة والأخيرة حدّد الغزالي حيل الاستدراج الفلسفي، الحيل المتمثّلة في قيس الإلهيات على الرياضيات والزعم بأنها مشروطة بها ومقتضية الثّقة بأصحابها الذين لهم الخبرة العلمية التي ليست في متناول الإنسان العادي، ولذلك ففي هذا الفصل

(١٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة** (النص العربي والترجمة الإنكليزية نشره ميخائيل مرمورا، نشرة بريغهام يونغ يونيفرستي برس، بروفو، أوتاه، ٢٠٠٠)، ص ٧.

Michael E. Marmura, *The Incoherence of the Philosophers* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000).

بدأ الغزالي فعيّن الحدّ الفاصل بين العلمي والجدلي في علوم الفلسفة عامّة. وهكذا يكون مضمون متن الكتاب منقسماً إلى ثلاث مجموعات من المسائل بالرغم من أنّ العرض قد حيّز الثيولوجيا بين قسمين من مسائل الكسمولوجيا التي تشغل أهم مسائل الكتاب ولكن من حيث أخذها منطلقاً للأدلة على مسائل الثيولوجيا كما نبين:

١ ـ الكسمولوجيا الفلسفية

نجد فيها المسألتين الأولى والثانية، أعني وجهَيْ قدم العالم الأزلية والأبدية ثمّ تأتي مسائل الثيولوجيا ليستأنف الغزالي بعدها عرض مسائل كسمولوجية أخرى هي المسائل: الرابعة عشرة (الإحيائية)، والخامسة عشرة (الغائية المحركة للسماء)، والسادسة عشرة (علم نفوس الأفلاك)، والسابعة عشرة (نظرية السببية)، وجميعها تتعلّق بالكسمولوجيا الفلسفية وصلتها بالثيولوجيا وكلّها ذات صلة بالمقالة الثانية عشرة من كتاب أرسطو **الميتافيزيقا المتعلّقة بنظرية الربوبية.**

٢ ـ الثيولوجيا الفلسفية

نجد فيه إحدى عشرة مسألة من الثالثة إلى الثالثة عشرة، وفيها دحض كل مسائل الثيولوجيا التالية: **١ ـ المسألة الثالثة: تلبيس القول بأن الله صانع العالم و٢ ـ المسألة الرابعة: تعجيزهم عن إثبات الصانع و٣ ـ المسألة الخامسة: وحدانية الله و٤ ـ المسألة السادسة: صفات الله و٥ ـ المسألة السابعة: تأليف الذات وقسمتها بالجنس والفصل و٦ ـ المسألة الثامنة: بساطة الذات وعدم الماهية و٧ ـ المسألة التاسعة: لاجسمية الله و٨ ـ المسألة العاشرة: الدهرية و٩ ـ المسألة الحادية عشرة: علم الله بالغير و١٠ ـ المسألة الثانية عشرة: علم الله بذاته و١١ ـ المسألة الثالثة عشرة: علم الله بالجزئيات.**

٣ ـ الأنثروبولوجيا الفلسفية

نجد فيها ثلاث مسائل هي: **١ ـ المسألة الثامنة عشرة: العجز عن إثبات جوهرية النفس و٢ ـ المسألة التاسعة عشرة: وخلود النفس و٣ ـ المسألة العشرون: البعث الجسدي.** لكن خاتمة الفهرس التي تبدو أمراً لا يكاد يذكر في المصنف فيذكّر فيها الغزالي بالمسائل التي تقتضي

تكفير الفلاسفة، وتعليله بما يلزمهم به في المسائل التالية التي هي جوهر الإشكالية الكسمولوجية (نظرية العالم) والثيولوجية (نظرية الرب) والأنثروبولوجية (نظرية الإنسان) أعني ما سيصبح في الفلسفة النقدية الحديثة مدار الجدل المتعالي:

مسألة مصدرها الكسمولوجيا (نظرية العالم) الفلسفية حيث يبيّن الغزالي أن القول بقدم العالم أزليته وأبديته يغني عن الحاجة إلى مبدع له: وهمّ الغزالي أن يثبت أن الكسمولوجيا الفلسفية تحول دون إثبات وجود الله.

ومسألة مصدرها الثيولوجيا (نظرية الربوبية) حيث يبيّن الغزالي أن نفي علم الله بالجزئيات ينفي عنايته بما يجري في الوجود: وهمّ الغزالي أن يثبت أن العناية مستحيلة من دون العلم بالجزئيات.

ومسألة مصدرها الأنثروبولوجيا (نظرية الإنسان) حيث يبيّن الغزالي أن نفي البعث البدني يلزم عنه تكذيب القرآن والنبي: وهمّ الغزالي أن يثبت أن الأنثروبولوجيا الفلسفية لا تمكّن من إثبات خلود النفس.

لكن كل هذه اللوازم ما كانت لتلزم عن القول الفلسفي لو لم يكن الفلاسفة يتصوّرون الإلهيات الفلسفية علماً برهانياً بدلاً من اعتبارها مجرد آراء جدلية: وبيان ذلك هو الغرض من كتابة **تهافت الفلاسفة**[١٣]. لذلك كان المنهج الذي اختاره الغزالي هو منهج المعاندة التعجيزية لنفي الطابع البرهاني لآراء الفلاسفة ومن ثمّ الطابع الجدلي للإلهيات فيثبت ما ينفون وينفي ما يثبتون. لكنّ الهدف من بيان الطابع الجدلي لهذه الآراء ليس القصد منه الجدل مع الفلاسفة بل تحقيق هدفين: **أحدهما** قريب ذكر في

(١٣) أعلن الغزالي صراحةً عن هذا القصد، وقد يستنتج منه أنه يعتقد أن الإلهيات الكلامية يمكن لها بخلاف الإلهيات الفلسفية أن تثبت ما بين أن هذه لا تستطيع له إثباتاً. لكنّ مجرد العنوان الذي أعطاه الغزالي لكتابه في الكلام المتأخر عن التهافت فضلاً عن آرائه في الكلام عامة يكفي لبيان أن الغزالي ينفي كل إمكانية لتأسيس الإلهيات على المعرفة العقلية، ولعلّه يعتقد أنها ممكنة بالطريقة الصوفيّة لا غير، وذلك هو حسب رأيي خطأه الأكبر فضلاً عما يبدو من عودة للإلهيات الفلسفية بتوسط الوهم الصوفي الذي لا تتجاوز شطحاته بعض المبتذلات الفلسفية المعبّر عنها رمزياً بمفهوم التوازي بين العالمين الكبير والصغير والتوازي بين المضوعات الميتافيزيقية وتأويلات القرآن والحديث لتوافقها كالحال في جلّ تهويمات ابن عربي.

الكتاب و**الثاني** بعيد لم يتأكّد إلا في فضائح الباطنية التي ردّ سندها الفلسفي إلى هذه الإلهيات:

فأمّا الهدف القريب فهو تحرير أنصاف المتعلّمين الذين قلّدوا الفلاسفة من دون علم بنظرياتهم أولاً وبكون فضلائهم مؤمنين بمبدئي الدين الأساسيين أعني وجود الله واليوم الآخر(١٤).

وأما الهدف البعيد فهو دحض الفكر الباطني الذي يعتبر معاني القرآن ظاهراً يحتاج إلى تأويل لإثبات هذه الآراء المعتَبَرة حقائق برهانية وردّها إليها بالتحكّم التأويلي.

لكن الدافعين العمليين وراءهما دافع نظري خالص يتعلّق بتأسيس شروط العمل الخلقي. فهذه المسائل الثلاث وخاصة الأولى والثانية منها تبيّن أن دافعي النقد القريب (ما جاء في خطبة **تهافت الفلاسفة**) وحتى البعيد (ما جاء في ردّ أساس **عقائد الباطنية** إلى **الإلهيات الفلسفية**) ليسا الدافعين الأساسيين للنقد بل هما من علاماته أو من ثمراته، أما الدافع الجوهري فهو ما جاء في هذه المسائل الثلاث. ومن ثَمّ فهو أساساً ذو صلة بمسألة أبعد غوراً من مجرد الظاهرة التي تمّ الانطلاق منها في عملية النقد (خطبة كتاب **التهافت**).

ذلك أنّ المسألتين الأولى والثانية تتعلّقان بأسس العمل من المنظور الديني بالرغم من أنّهما لم يصبح لهما هذه الدلالة فلسفياً إلا بفضل التمازج الذي تمّ بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية في الفكر الحديث. لكنها مسائل يتعذّر على الفلاسفة إثباتها بسبب ما جاء في الكسمولوجيا والثيولوجيا وخاصة في إطلاق القانون الواصل بين العالم والله في المسألة السابعة عشرة: مسألة الاقتران السببي ودعوى الطابع الضروري لهذا القانون(١٥). لذلك فلمّا دفع ابن رشد رفض الغزالي للسببية

---

(١٤) وهذا أمر ينساه كل القائلين بأن الغزالي قد كفّر كل الفلاسفة بل هو لم يكفّر إلا من جهل منهم الطابع الجدلي للإلهيات ومن ثَمّ من استند إليها في عقائده مستثنياً منهم كبارهم الذين يؤمنون بالمبدئين الدينيين الأساسيين أعني بوجود الله وباليوم الآخر.

(١٥) انظر في مسألة السببية: أبو يعرب المرزوقي، **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧).

كانت حجّته الأساسية الحكم بكون نافيه يتناقض؛ إذ يثبت وجود الله بمبدأ العليّة وينفي السببية، لكن المسألة لا يكون فيها تناقض إلا إذا نسينا أن ما يريد أن ينفيه الغزالي ليس العلية بل الضرورة السببية. فالعالم معلول ولكن ليس مسبّباً ضرورة: هو معلول بفعل حرّ هو فعل الخلق وليس بقانون مضطر فهو السببية سواء كانت فيضيةً أو تحريكية. ومعنى ذلك أن العلية صنفان:

علية مضطرة تغني عن الله في خلق العالم وفي التدخل في التاريخ.

علية حرّة تؤسّس لأدلة وجود الله ولحرية الإنسان في العمل فضلاً عن حرية الله في الخلق.

وما ينفيه الغزالي هو إطلاق العلّية المضطرة حتى في علوم الطبيعة فضلاً عمّا يبنى عليها من فلسفة عملية: وهو لا ينفي أن يكون ما يجري في العالم وخاصة في التاريخ معلولاً بل ينفي أن يكون معلولاً بعلية مضطرة، ما يجري في العالم وفي التاريخ معلول بعلّية حرة لا تخلو من الانتظام لكنّها ليست مضطرة. ومن دون هذا التمييز تصبح الفلسفة العملية ممتنعةً ومثلها الدين لأنّ عدمه لا ينفي فاعلية الإنسان وحريته فحسب بل وكذلك فاعلية الله وحريته في المجالين الطبيعي والتاريخي. ومن ثَمّ فلا معنى لوصل النظر بالعمل عامة ولا لعلاقة العلم بالإيمان خاصة من دون جوهرية النفس وخلودها المشروطين بهذا التمييز.

وبهذا المعنى فإن ما ترتب على الإلهيات القائلة بقدم العالم وبالضرورة السببية ودعوى الطابع البرهاني لهذا العلم من سلوك من اعتبرهم الغزالي أنصاف متعلّمين يغترّون بالأسماء والقياسات الخاطئة ليس هو إلا العلامة الظاهرة لمسألة عمليّة عميقة هي علة النقد الحقيقية. ذلك أنه من دون ما أصبح يسمى بالأنثروبولوجيا الفلسفية القائلة بجوهرية النفس وبخلودها (وكذلك بالبعث) أي المسائل التي كفر الغزالي بنفيها الفلاسفة تضيع مصالح الإنسان الأسمى، مصالحه التي يتأسس عليها استعمال العقل العملي: فيكون مشكل النقد هو تحديد العلاقة بين **الفلسفة النظرية** (قانون الضرورة) **والفلسفة العملية** (قانون الحرية). ومن ثَمّ فالجامع بين وجهي الإلهيات النظري والعملي هو المسألة السابعة عشرة الواصلة بين الثيولوجيا من جهة والكسمولوجيا من جهة ثانية وصلاً جعل

الغزالي يبحث عن التوفيق بين بُعدَي الإنسان (صلته بعالم الضرورة وصلته بعالم الحرية) من خلال البحث في مسألة السببية التي أصبحت جسر الوصل بين منظورين للإلهيات الدينية والفلسفية.

وهذا الوصل هو الذي يخلّصنا من مفارقة عجيبة في فكر الغزالي النقدي للإلهيات الفلسفية ولإلهيات الفرقة التعليمية؛ إذ ينسبهما كليهما إلى الباطنية. فردّه موقف الباطنية إلى الفلسفة يبدو من المفارقات التي علينا أن نفهمها وأن نعلّلها نقلاً وعقلاً:

فنقلاً لا بد من إيراد نصوص الغزالي التي تصل بين الباطنية والإلهيات الفلسفية مبدئياً ومن خلال علامة الاستهانة بالشعائر الدينية.

وعقلاً لا بدّ من بيان الصلة الجوهرية بين القول بالتعليم والإلهيات الفلسفية من خلال نظرية العقل ذاته في مستوى ما يسمى بعقل الفيلسوف الرئيس والقطب والإمام.

ولنبدأ بالدليل النقلي: «فنرى أن نشتغل بالردّ عليهم في ما اتفقت كلمتهم وهو إبطال الرأي والدعوة إلى التعلّم من الإمام المعصوم، فهذه عمدة معتقدهم وزبدة مخضهم، فلنصر العناية إليه، وما عداه فينقسم إلى هذيان ظاهر البطلان وإلى كفر مسترقّ من الثنوية والمجوس في القول بالإلهين مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالي إلى ضلال منتزع من كلام الفلاسفة في قولهم إن المبدأ الأول علّة لوجود العقل على سبيل اللزوم لا على سبيل القصد والاختيار وإنّه حصل من ذاته بغير واسطة سواه، نعم يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسمونها عقولاً ويحيلون وجود كل فلك على عقل من تلك العقول في خبط لهم طويل قد استقصينا وجه الردّ عليهم في الكلام»[١٦] ثم أضاف موضحاً في غاية الفقرة الثامنة ما يوضح المقصود بالردّ في الكلام: «والقدر الذي ننكره قد استقصينا وجه الرد فيه على الفلاسفة...»[١٧].

---

(١٦) فضائح الباطنية، الفقرة السابعة من نشرة غولدتسيهر، ص ٩.

Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte, von Ignaz Goldziher, Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung, N.3 (Leiden: E. J. Brill, 1956).

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

ذلك أنّ الظن بأنّ الغزالي قد حارب العقل في **تهافت الفلاسفة** عندما دحض إلهياتهم وشكّك فيه، هو الذي يجعل نصرته العقل في فضائح الباطنية رداً على التعليميين أمراً غير مفهوم، فكيف نفهم العلاقة بين ما يبدو حرباً على العقل وما يبدو نصرةً له في آن: ذلك هو مدار الوجه الثاني من معركة الغزالي مع الإلهيات الفلسفية من مدخل ثمراتها العملية، المعركة التي لا يقتصر القول فيها على **فضائح الباطنية** بل نجده كذلك في **القسطاس المستقيم** وفي **المنقذ من الضلال**.

من هنا ضرورة فهم أن ما ينقده الغزالي في الفلسفة العملية عامةً وفي السياسيات الفلسفية خاصة (شرعية الحكم ليست الشورى والبيعة بل الحق الإلهي والعلم المعصوم)، هو ما يترتّب ضرورة على هذه المعاني في الإلهيات الفلسفية التي تجعل الدين مجرد مثالات تخيلية من الحقائق الفلسفية التي من هذا الجنس. ومعنى ذلك أن دغمائية الإلهيات الفلسفة هي التي تجعل الإلهيات الدينية مجرد أداة أيديولوجية مثلها مثل الاجتهاد العقلي المرفوض باسم ضرورة تقليد الإمام المعصوم في الإلهيات: وذلك هو جوهر الموقف الباطني، لكن المشكل هو كيف نفهم وصلهم القول بالإلهيات الفلسفية بالقول بالحاجة إلى التعليم أي بالحاجة إلى الإمام المعصوم؟ وأيّ معنى للتحكّم التأويلي الواصل بين ظاهر الرسالة الإلهيات الدينية وباطنها الإلهيات الفلسفية[١٨]؟

لم يبق المشكل علاج مسألة التقليد السطحي للفلاسفة كما قد يغلب على الفهم المبسّط لدوافع الغزالي بل هو ما يترتب على الثيولوجيا والكسمولوجيا والأنثروبولوجيا الفلسفية ثلاثتها من تأسيس للفكر الباطني الذي يستعمل الجدل للإجهاز على الاجتهاد والرأي، لتأسيس التقليد التعليمي بالكلّية وللتأويل غير المستند إلى قواعد منهجية للقضاء على النقل المحرّر من وهم العلم المطلق العلم بالأشياء على ما هي عليه[١٩].

(١٨) التحكم التأويلي، انظر: **فضائح الباطنية**، ص ١٢ وما بعدها.

(١٩) الغزالي، **فضائح الباطنية**، الفقرة ٥ ص ٦-٧: «وأما حيلة التدليس (....) الأول (...) يقول مثال الجهل تحمي الناس على عقولهم الناقصة وآرائهم المتناقضة وإعراضهم عن الاتباع والتلقي من أصفياء الله وأيمته وأوتاد أرضه (...) الثاني فإن طالب الحق إما يفزع إلى التفكر والتأمل والنظر في مدارك العقول كما أمر الله سبحانه به فيفسد نظر العقل عليه بإيجاب التعلم والاتباع أو يفزع إلى ظواهر القرآن والسنة» (ص ٧).

ومصدر الإشكال هو الخلط بين الجدلي والعلمي خلطاً يجعل الإلهيات الفلسفيّة مجرد أداة لدعوة الباطنية في الجدل الكلامي تأسيساً للقول بالتعليمية والعلاج هو ببيان أنّ الإلهيات الفلسفيّة جدليّةً وليست برهانيّة وأنّ العقل وراؤه طور لا يدركه ومن ثم فعلمه ليس مطلقاً بحيث يؤسّس لاستبداد الفيلسوف الملك والإمام المعصوم والقطب ذي العلم اللدني.

كيف نحرّر العقل من أن يكون أداة دغمائية تحوّله إلى مجرد أداة للتحكّم التأويلي بغير منهجية علمية في التأويل؟ الحلّ الذي يقدّمه الغزالي هو بيان شروط التحليل العلمي وتمييزه من الجدل فلا يتجاوز التحليل مجال إمكانه فينقلب إلى غلو في التأويل للتوفيق بين الديني والفلسفي المزعوم علمياً بقانون قيس الغائب على الشاهد، إطلاق قدرات العقل ينتهي إلى نفي العقل والتسليم بالحاجة إلى العقيدة التعليمية التي يقول بها الباطني[٢٠]، من هنا جاء استكمال نقد الإلهيات النظرية في تهافت الفلاسفة بنقد ثمراتها العملية في المستظهري أو فضائح الباطنية[٢١].

---

(٢٠) طبيعة المذهب الباطني ومبدؤه الأساس، **فضائح الباطنية**، الفقرة ٦، ص ٧-٨: «أما الجملة فهو أنه مذهب ظاهره الرفض، وباطنه الكفر المحض ومفتاحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم، وعزل العقول عن أن تكون مدركة للحق لما يعتريها من الشبهات ويتطرّق إليه النظار من الاختلافات وإيجاب لطلب الحق بطريق التعليم والتعلم وحكم بأن المعلم المعصوم هو المستنصر وإنه مطلع من جهة الله على جميع أسرار الشرائع يهدي إلى الحق ويكشف عن المشكلات وأنّ كل زمان فلا بد فيه من إمام معصوم يرجع إليه في ما يستبهم من أمور الدين».

(٢١) التوفيق بين نقد الإلهيات الفلسفية وإثبات الحقائق النظرية في العقليات خلال الرد على الباطنية، **فضائح الباطنية**، الفقرة ١٣، ص ١٧-٢٥.

المقالة الرابعة

إشكالية تأسيس العلوم في الحضارة الإسلامية ومنطقه(*)

(*) إن الفرق بين العلوم في الحضارة الإسلامية والعلوم الإسلامية أساس بالنسبة إلى نظرتنا، فهذه ليست تلك بل هي جزء منها حيث يكون الإسلام بكل وظائف تشريعه وعقده موضوعاً علمياً.

الفصل السابع

التناظر البنيوي بين تأسيس علم الطبيعة وتأسيس علم التاريخ (ما بعد الطبيعة الأرسطي وما بعد التاريخ الخلدوني)

من البيِّن أن هدفنا من الكلام على بداية الفكر النقدي كما تعينت فلسفياً[1] في محاولة الغزالي ليس التذكير بماضي الفكر الفلسفي العربي من أجل التاريخ المجرّد له، إنما الهدف هو محاولة فهم المنطق الذي حكم تطوّره وتحديد درجة النضج التي وصل إليها لتأسيس الاستئناف بصورة تمكّن من تعيين «الطفرة النوعية» التي جعلته يضيف إلى الفكر الإنساني صفيحة جديدة في تكوينيته، صفيحة جعلت شروط إمكان الثورة التأسيسية الثانية تصبح فعلية: شروط البدء في تأسيس الحضارة العربية الإسلامية لعلوم الإنسان بعد شروط البدء في تأسيس الحضارة اليونانية

(١) بعد مرحلتي التجاهل المتبادل وتبادل التأثير غير القصدي خلال مواقف الصدام العقدي الذي لم يترجم إلى علاجات فلسفية تعلّل الخلاف على مستوى الخيارات المعرفية والوجودية، فالخلاف بين الفكرين الفلسفي والديني لا يصبح موضوع علاج فلسفي وديني إلا إذا تجاوز الصدام العقدي البسيط إلى البحث في علله ومن ثَمّ إلى طبيعة الإشكال الفلسفي الذي يبرّر الفصل بين المدخلين الفلسفي والديني في نظريتي المعرفة والاعتقاد ونظرية الوجود والقيم. وذلك ما نعتقد أنّه لم يصل إلى هذا المستوى من العلاج إلا بفضل محاولات الغزالي النقدية: فهو قد أنهى التجاهل المتبادل وبين التأثير القصدي أو ما يمكن أن يوجد من أحدهما في الآخر من تآلف وتخالف.

لعلوم الطبيعة[٢]، ويقتضي ذلك بالضرورة الشروع في الموازنة بين المحاولتين العربية واليونانية قبل الكلام على الموازنة بين الفلسفة العربية والفلسفة الألمانية. وبذلك يصبح بالوسع تحديد طبيعة الإضافة التي ننسبها إلى المدرسة النقدية العربية ومميزاتها التي تمثّل الصفات المتّصلة في ما يلي من المراحل، وهذه الصفيحة الجديدة هي التي يمثّلها الفكر النقدي الذي سعى إلى فهم قدرات العقل وحدودها من خلال السعي إلى تحديد طبيعة العلاقة: بين العلم والإيمان معرفياً ومدارها حدود المعرفة العقلية، وبين الشهادة والغيب ومدارها حدود الشفافيّة الوجودية.

ذلك أنّ تجاوز الكسر الذي يفصل ماضينا عن حاضرنا ويحول دون فكرنا الحالي وتحديد مشروع مستقبلنا لكونه يحول دون الوصل الحي بين مراحل نضوج الفكر في تاريخنا العلمي والعملي، مراحله الماضية وما نسعى إلى بنائه في المستقبل أمران غير ممكنين من دون الانطلاق من هذه الإضافة المميّزة لفكرنا من حيث هو إحدى مراحل الفكر الإنساني التأسيسيّة ما تقدّم منها على هذه الإضافة وما تلاها. والمعلوم أنّه لا يمكن أن نؤسّس لـ«حديث» يهدي «حدث» المستقبل بالصورة التي نريد (ما على الأمة أن تفعل) فيكون دليل حدوث النهوض في الفكرين الفلسفي والديني نظرياً وعملياً ما لم نفهم حديث الماضي عن حدثه (فهم الأمة لأحداث تاريخها) فندرك منطق التحديث في الحاضر (منطق ما يجري حالياً في

(٢) ورمز تأسيس العلوم الطبيعيّة يمثّله عمل أفلاطون وأرسطو ورمز تأسيس العلوم الإنسانية يمثّله عمل ابن تيمية وابن خلدون كما نبين إن شاء الله. ذلك أنّ شروط تأسيس العلوم الإنسانية يقتضي أمرين لم يحصلا إلا بفضل المرحلة العربية من الفكر الإنساني. والمعلوم أن هذه الشروط صنفان فبعضها يتعلّق بما كان التأسيس الأول حائلاً دونه، أعني ميتافيزيقا الطبيعة وعلومها (ظناً أن الإنسانيات تابعة للطبيعيات بتوسط تبعيّة العمل للنظر في حين أنّ العكس هو الأصح؛ إذ إن الطبيعيات تبسيط للإنسانيات وتجريد منها) وبعضها يتعلّق بما لا بد منه لكي يصبح التاريخ قابلاً للعلم على نحو قريب من نموذج العلم الطبيعي في مرحلة أولى تليها حتماً مرحلة التأسيس الحقيقية التي تبيّن أنّ نموذج العلم الصالح في التاريخ يقتضي أرخنة الفلسفة والطبيعيات بقدر ما تقتضي فلسفة التاريخ. وتباشير الأمرين نجدهما صراحة في عمل ابن خلدون، لكن الأهمّ هو ما نجده عند ابن تيمية من إعادة النظر في مفهوم العلم التحليلي من خلال إعادة تأسيس صلوحية علم المنطق الصوري في العلوم ذات الموضوع الموجود فعلاً في الأعيان تأسيسها على ميتافيزيقا مختلفة تماماً من التي أسّسه عليها أرسطو في التحليلات الأواخر.

علاقة الحديثين بالحدثين) وكيف حدّد محاولات التحرّر من هذه الانحرافات (التي تعيّنت في متطرّف ممثّلي التأصيل ومتطرّف ممثّلي التحديث)، الانحرافات التي وصفنا والأدواء التي علينا علاجها والتي تراكمت في شكل جديد عاد إلى الإشكالية نفسها.

لكنّ الإشكالية لم تبق موضوع صراع بين الباطنية من حيث هي ردّ الدين إلى أيديولوجيا مغالطة الجماهير وتؤمن بميتافيزيقيا الضرورة الباطنة بينها وبين الظاهرية التي تردّ الفلسفة إلى أيديوجيا مصارعة النخب وتؤمن بميتافيزيقا الحرية بل الأمر أصبح في عصرنا غنياً عن مثل هذا الغطاء، فالعلماني لم يعد بحاجة إلى مهادنة النقل، بل هو يتحدّاه صراحة ويباهي بذلك تدليلاً على تحرّره من مطلقات المركزية الغيبية، والديني لم يعد بحاجة إلى مهادنة العقل بل هو يتحدّاه صراحة ويباهي بذلك تدليلاً على تحرّر من مطلقات المركزية العقلية. وحتى نفهم هذه النقلة إلى الصدام العلني فلا بد من أن نفهم علل التأليف الزوجي بين الفنون الأربعة (الفقه والتصوف من منطلق عملي والكلام والفلسفة من منطلق نظري)، الفنون التي كوّنت بتزاوجها وتصارعها معادلة الفكر خلال المرحلة العربيّة السابقة وأسستها على منهج التأويل المحقّق للتكامل بين العقل والنقل فكان نظامها على النحو الذي نذكره في ترتيبها الوارد في عملنا هذا مع اعتبارنا مدار الإشكال كلّه هو طبيعة فهم العلاقة بين: التجربة العلمية الطبيعية (أساس العقل)، والتجربة الخلقية الروحية (أساس النقل).

ومعنى ذلك أن الرهان الأساس في مرحلة الفكر الإنساني ممثلاً بالمرحلة العربية كان قد جعل علم هذه العلاقة قلب المعادلة في نسق العلوم الإسلامية خاصّة وفي كل نسق للعلوم ذي تأسيس منطقي سديد. ولذلك فإنّ هذا الترتيب هو الذي يمكّن من الوصل بين الفكر الإنساني في لحظة فكرنا النقدي من الغزالي إلى محاولات تجاوز الترميم الرباعي (ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي) في عمل ابن تيمية وابن خلدون، والفكر الإنساني في لحظة الفكر النقدي الحديث من كنط إلى محاولات تجاوز الترميم المتمثّل في المثالية الألمانية (هلدرلن وفشته وشلنغ وهيغل) التي أتت على النقد الكنطي إتيان الترميم الرباعي عندنا في

الفكر العربي (ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي)، إتيانها على لحظة الفكر النقدي عند الغزالي[٣].

فزوج صنفي العلوم (أي الفقه والتصوّف: الضابطين لعلاقات البشر بعضهم ببعض في معاملاتهم مع العالم الطبيعي والحيوي والإنساني وما يعتقدونه مصدراً له)، المتقدّمين على قلب المعادلة أعني على تحديد طبيعة العلاقة بين تجربة الحس الظاهر (العلوم بالمعنى العادي أو علوم قوانين الموجودات العينية في العالم الطبيعي والحيوي والإنساني)، وتجربة الحسّ الباطن (العلوم الإنسانية عامّة أو علم قوانين إدراك الموجودات في الوعي الإنساني وقوانين المواقف منها)، وزوج صنفي العلوم المتأخّرين عن هذا القلب (أي الإلهيات الفلسفية أو ما بعد تجربة الحسّ الظاهر والإلهيات الكلامية أو ما بعد تجربة الحس الباطن)، يعود مرجعها أربعتها إلى علم هذه العلاقة الوسطى بين الحس الظاهر والحس الباطن[٤] إما لتأسيسها بتوسطهما لكونهما بداية كل معرفة فلسفيّة كانت أو دينية أو لتأسيس نماذجها التحليلية والتأويلية بتوسطهما لكونهما معين كل تمثيل للعلاقات بين الموجودات غير القابلة للإدراك الحسي ظاهرياً كان أو باطنياً، لذلك فلا بد من أن نفهم أهمية التناظر الموجود بين:

---

(٣) وهذا التماثل ليس تماثلاً شكلياً بل هو تماثل جوهري وخاصةً بما فيه من ترتيب، فالترميم في الحالتين جاء بعد النقد، وكتابنا **المثالية الألمانية** الذي نترجمه موضوعه الترميم بعد النقد الكنطي في **المثالية الألمانية** نكوصاً يأتي على النقد الكنطي بإلغاء الحدّ الكنطي من طموحات العقل (الشيء في ذاته) وما ينبني عليه من استعمال مسلماته العملية، لكن الفيلسوفين العربيين اللذين تهتمّ بهما الموازنة يأتيان بعد الترميم في الميتافيزيقا العربية بحيث إننا لا نجد من نقارن بينه وبينهما إلا إذا بحثنا في من تجاوز المثالية الألمانية في الفلسفة المعاصرة، وهو القصد من قولنا إن فيلسوفينا متقدّمين في العلاج حتى على المثالية لألمانية.

(٤) وأعجب ما في الأمر هو أنّ هذا القلب المحدّد لعلاقة التجربتين الحسية والذوقية ممارسة وتنظيراً هو جوهر القرآن الكريم وعلمه هو التفسير وهو علم الآيات بإطلاق الآيات الواصلة بين العالمين المفترضين وراء هذين الإدراكين. فيكون التفسير بذلك جوهر العلم التأويلي بإطلاق ولكن بمعنى يرفض التأويل بمعنى إعادة ما يظنّ مجازياً إلى ما يظن حقيقياً؛ إذ لا حقيقة وراء الرموز القرآنية إليها القرآن بصورة تجعل المرجع هو الحقائق التي يدركها علم الشاهد بل العكس هو المقصود: فكل علم للشاهد يعلم حدوده لكونه يقاس بعلم الغائب اللامتناهي حداً لا يبلغ إليه وذلك هو معنى الإيمان بالغيب الذي من جنس ما قيل فيه «لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر» ومن ثَمّ فهو مرتع الحرية الفكرية والروحية المطلقة كل بحسب ما له من خيال خلّاق يمكن من التحرّر ممّا يسمى عالم الواقع الذي هو في الحقيقة عالم الوهم المعتاد.

علاقة العلمين الأولين أحدهما بالآخر (الفقه والتصوّف)، والصدام بينهما علّته إشكالية القطب الذي يدّعي لنفسه علماً ذوقياً بما يتجاوز الظاهر في ما هو من مجال التجربة الروحيّة فيلغي شرط الحاجة إلى الإيمان: الفرق بين الشهادة والغيب.

وعلاقة العلمين الأخيرين أحدهما بالآخر (الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية)، والصدام بينهما علته إشكالية الفيلسوف الرئيس الذي يدّعي لنفسه علماً عقلياً بما يتجاوز الظاهر في ما هو من مجال التجربة الحسية فيلغي شرط الحاجة إلى التحقّق التجريبي: الفرق بين التناهي واللاتناهي.

وكيف تستند هذه الفنون جميعاً وما بين أزواجها من علاقات إلى العلاقة الوسطى بين نوعي الإدراك الحسي والإدراك الذوقي (أصول تجربة الحسّ الظاهر وأصول تجربة الحس الباطن) بالصورة التي نصف في كلامنا عن هذا الترتيب، فمن الأزواج الأربعة تأتي دعوى الحاجة إلى المؤوّل المطلق أو الإمام الذي يدّعي لنفسه إرث العصمة ونيابة النبي في الجمع بين العلم والعمل وبين القانون والشرع وما نتج عن ذلك من إفقاد للإنسان العربي والمسلم لمعاني الإنسانية بلغة ابن خلدون[٥]؛ إذ واصل سعي ابن تيمية في تحريره ممّا تولد عن تحديد هاتين العلاقتين فأرجعا له ما انتزع منه بالاستبداد الرمزي الناتج عن صراع العلمين العمليين والاستبداد المادي الناتج عن صراع العلمين النظريين:

فالصنفان الأوّلان من الفنون يتأسّسان على علاقة التجربتين إحداهما بالأخرى لبناء ما يسلّم بكونه استعمالاً عملياً وشرعياً، لما يتجاوز هذه العلاقة لتنظيم حياة البشر في وظيفة استعمار الإنسان في الأرض بشروطه القانونية والخلقية.

والصنفان الأخيران من الفنون يتأسّسان على علاقة التجربتين كذلك، لبناء ما يسلّم بكونه استعمالاً نظريّاً وعقديّاً لما يتجاوز هذه العلاقة لتنظيم

(٥) انظر بخصوص مفهوم «فقدان معاني الإنسانية» بسبب العسف والعنف في التربية والسياسة، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدّمة**، الباب ٦، الفصل ٤٠ بعنوان «في أنّ الشدة على المتعلّمين مضرّة بهم،» ص ٤٦٣-٤٦٤.

حياة البشر في وظيفة استخلاف الإنسان في الأرض بشروطه التقنية والروحية.

أما الصنف الخامس منها والمؤسّس لها جميعاً أعني تفسير القرآن الكريم[٦] فهو أصل الزوجين العمليين (الفقه والتصوّف)، والزوجين النظريين (الكلام والفلسفة). ومن ثَمّ فهو علم العلاقة بين التجربتين الحسية (آيات الآفاق) والذوقية (آيات الأنفس)، وكل ثورة في فهم هذه العلاقة مصدر لميتافيزيقا وميتاتاريخ جديدين.

لذلك ففرضية عملنا هذا تجعل فهم هذا الصنف الخامس أصل الموقف النقدي من الإلهيات الفلسفية، الموقف الذي يجعل الفكر العربي يتجاوز الميتافيزيقا بمراحلها المقولية الأربع قديمها وحديثها لكونه يمكّن من التعالي على كل ميتافيزيقا، فيفتح الباب على اكتشاف نظرية الرمز العامة أو الوسيمات (السيميوتكس) مصدر كل وظائف الفكر الإنساني التي يعرف بها القرآن الكريم الإنسان من حيث هو القادر على التسمية والبيان فيؤسّس لتوظيفاتها السياسية والروحية في مجالي استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها[٧]. والمراحل المقولية كما يمكن تلخيصها تعود إلى المراحل الآتية:

١ ـ مرحلة المقولات من حيث هي تحديد ميتافيزيقي لصفات

(٦) من عجائب هذا الصنف أنّه الأول والآخر والأوسط في آن، فهو الأوّل لأنّ كل انطلاق في الحسّين مداره تأويل لما يردّ إلى الإدراك ولما يصدر عنه وهو الآخر لأنّ الغاية هي طلب التأويل المحقّق للقدر الممكن من التطابق بين الحسّين. لكنّه هو الوسط لأنّ كلّ مشكل التأويل هو هذا التمنّع الذي يجعل الظاهر والباطن عصيين على التطابق لكونه جوهر الترميز أو مفهوم الآية أي إن الظاهر من حيث هو حضور الرمز المادي فيه شيء من الطرد نحو ما يتعالى عليه، يدفعك إليه دفعاً من دون أن يتضمّن معايير الحكم بحصول المطابقة بل هو لا يتضمّن إلاّ ما يحول دونها والتحقّق النهائي، وهو ما يولّد دوار الوعي في صراعه مع دوران التأويل ليس بالمعنى الفاسد للمقابلة بين الحقيقة والمجاز بل بالمعنى السليم الذي يعني أن الرمز محيل دائماً إلى ما يتعالى على تعينه المادي. وذلك هو جوهر التفسير أو أصل كل الأصول في المعرفة والوجود في آن.

(٧) فكل سلطان سياسي جامع حتماً بين وظائف يمكن أن نرمز إليها بفرعون دلالة على أدوات السلطان الفعلية، ووظائف يمكن أن نرمز إليها بهامان دلالة على أدوات السلطان الرمزية، وهي في الجوهر دينية بمعاني تجمع بين الدين الصادق عند صدق المؤمن والدين الكاذب عند كذب المنافق.

الموضوع استناداً إلى التجربة الحسية الظاهرة: وهي المقولات العشر التقليدية بمعناها الموروث عن أرسطو وتمثّل أولى مراحل التحديد المقولي للمفهومات الأساسية في الفكر الإنساني.

٢ ـ **ومرحلة محاولات نقدها لتجاوزها**: وهي محاولات بدأت بالسعي إلى اختصارها وصولاً إلى ما يقرب من طابعها الواصف لأفعال الذات المتعالية أو لخصائص اللغة الفلسفية، وهذه أولى مراحل الحاجة إلى عدم التثبيت الموضوعي والتطوّر الدائم في أصول العلم الإنساني الموضوعية.

٣ ـ **ومرحلة المقولات من حيث هي تحديد ميتافيزيقي لأفعال الذات** ممثّلة بالحكم استناداً إلى التجربة الحسية الباطنة: وهي المقولات الاثنتي عشرة بمعناها الحديث الموروث عن كنط، وهذا هو المدخل الثاني لمعادلة الحقيقة، فإذا كان العلم الصادق هو مطابقة ما في الذهن لما في العين فإنّ المدخل الأرسطي يجعل ما في العين منطلقه لتحديد ما في الذهن والمدخل الكنطي يعكس فيجعل ما في الذهن منطلقه لتحديد ما في العين.

٤ ـ **ومحاولات نقدها لتجاوزها**: وهي محاولات بدأت بإدخال الصيرورة عليها وصولاً إلى ما يقرب من طابعها الواصف لأفعال الذات الجمعية التاريخية أو لخصائص الرمز عامة، وهذه ثانية مراحل الحاجة إلى عدم التثبيت الذاتي والتطوّر الدائم في أصول العلم الإنساني الذاتية.

٥ ـ **والمرحلة الأخيرة هي التي تكتشف سذاجة الحلّين المقولين السابقين**، والنقدين المرممين لهما من خلال فهم عدم كفاية أي محاولة تسعى إلى ردّ الوجود إلى الإدراك ومن ثَمّ تنسيب المعرفة العقلية التي لم تعدّ علم الأشياء على ما عليه بل علمها على ما يناسب العقل الإنساني المدرك لحدوده ومن ثَمّ المؤمن بالغيب ممثّلاً لطور ما وراء العقل. فيتمّ اكتشاف الطبيعة الحقيقة للرمز أو لما وصفه القرآن الكريم بالبيان والقدرة على التسمية أعني القدرة على إدراك مدلول الآية العام بحيث يصبح الوجود كلّه آيات دالة على خالقها وعلى منزلة الإنسان في الوجود بوصفه مستعمراً في الأرض ومستخلفاً فيها(٨).

---

(٨) راجع لمزيد توضيح المقصود بالآية بديلاً من المقولة أبو يعرب المرزوقي سهمه في =

وذلك هو التعالي على كل ميتافيزيقا التعالي الذي يحرّر الإنسان من وهم حصر الوجود في الإدراك ونفي الغيب من وراء الشاهد. وسرّ هذا التحرير يكمن في نظرية الآية أو نظرية الرمز عامة بديلاً من أصناف المقولات كلها، ومن ثَمّ في المنطق السويّ لتحديد رؤى في الحقيقة والوجود لا تكون إلا نقدية اجتهادية لا وثوقية ميتافيزيقية. فتكون المرحلتان النقديتان الواصلتان بين المقولات ونظرية اللسان خاصة والرمز عامّة ذات صلة أكيدة بما يمكن أن يكون توقاً إلى إدراك معنى الآية القرآنية التي هي معنى الموجود المحيل دائماً على ما عداه، وبصورة أدق على منزلته في نظام الموجودات وعلى أصل هذا النظام. فكل الموجود نظام من الآيات أو من الكلمات الربانية، والقرآن آية الآيات الوجودية والكلمات الربانية، ومن ثَمّ ففيه نظام تأويلها بمعنى محاولة فهمها فهماً لا يقابل بين حقيقة ومجاز لأنّ معاني الوجود المدرَك للإنسان أو الشاهد من الوجود ليست مجازاً، بل هي آيات محيلة بالجوهر إلى ما هي آيات منه أعني إلى ما فيه من غيب جاذب بصورة أبديّة وداعٍ إلى التعالي الدائم.

لكنّ هذا الاشرئبات الدائم الذي هو عين بنية الإدراك الإنساني غافله ومترويه يتلوّن بألوان يحدّدها السياق الثقافي باعتباره مناخاً يوجّه الالتفات العقلي بما يفرضه عليه من ترتيب لهمومه وأولياته، لكأنّه مجال مغناطيسي له تيارات أو مسارات قوّة هي توجّهات الفكر الباحث عن الحقيقة والخير والجمال والجلال ومعاني الوجود تسمية لها وبياناً عنها، ذلك أنّ تأسيس العلوم وترتيبها ليسا بالأمرين المقصورين على شروط معرفية (منطقية وإبستيمولوجية) بالرغم من أهميتها، إنها من دون شكّ المحدّد الداخلي للتأسيس، لكنّ الشروط الثقافية (توظيفات المعرفة وعلم اجتماعها) هي التي تهيّء الجماعة العلميّة لتحقيق الانتقال من الجدل حول بناء العلم ووظائفه إلى بناء العلم نفسه باعتباره عبادة في ذاته وفي ما يؤدّيه من وظائف لتيسير استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. ولا يكون ذلك كذلك إلا بتجاوز التوظيف الغفل المبرّر بالحاجة المباشرة إلى التوظيف ذي السند النظري المؤسّس عقلياً والمبرّر دينياً. ولا يمكن لأمّة أن تسهم

= المحاورة بينه وبين الأستاذ حسن حنفي بعنوان: **النظر والعمل** (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣).

بحق في المعرفة العلمية ما لم تتحقّق فيها هذه النقلة التي هي بداية التأسيس الفعلي للفكر العليم بمعاني المعرفة العبادة ليس بمجردها فحسب بل به وبمطبقها. وحتى نستخرج هذين الضربين من الشروط لا بد من أن نقارن بين تجربتين معلومتين للجميع:

إحداهما يمكن أن نعتبرها غاية العصر الأول من الفكر اليوناني ورمزها محاولات تحقيق هذه النقلة من العلاج الجدلي العام اقتناصاً للغرض المميّز للمرحلة من الفكر الإنساني عامة. وقد كان الشروع في تأسيس العلم الطبيعي الانتقال منه إلى التأسيس الأفلاطوني الأرسطي له بعلم ما بعد الطبيعة (علم الفلسفة الأولى والإلهيات الفلسفية)، لأنّ كل ما أتى بعدها لم يكن إلا ثمرتها التي لم تسطع الثقافة اليونانية تجاوزها، بل هي تردّت في الغاية كما آل إليها أمرها في العصر القديم المتأخِّر الذي ورثته الحضارة العربية الإسلامية.

والثانية يمكن أن نعتبرها غاية العصر الأول من الفكر العربي الإسلامي، ورمزها محاولات تحقيق هذه النقلة من العلاج الجدلي العام للغرض المميّز للمرحلة من الفكر الإنساني عامة. وقد كان الشروع في تأسيس العلم التاريخي الانتقال منه إلى التأسيس التيمي الخلدوني له بعلم ما بعد التاريخ (علم العمران البشري والاجتماع الإنساني)، لكنّها تجربة بقيت بتراء في الحضارة العربية الإسلامية لأنّ ما أتى بعدها كان عصر الانحطاط ويمكن أن نعتبرها قد تواصلت في الغرب الذي ورث الحضارتين العربية واليونانية.

ومعنى ذلك أن الفيلسوف ـ المؤسّس الرمز ـ في هاتين التجربتين التأسيسيتين مضاعف في حالتي اليونان والعرب. فنسبة أفلاطون وأرسطو إلى الشروع في تأسيس العلوم الطبيعية، التأسيس الفلسفي المتين هي عينها نسبة ابن تيمية وابن خلدون إلى الشروع في تأسيس العلوم الإنسانية التأسيس الفلسفي المتين. وإذا كان التأسيس الأول له فضل البداية المطلقة لأنّ ما تقدّم عليه لم يكن تأسيساً فلسفياً متيناً بل كان محاولات مشتتة نحو هذا الهدف، فإنّ التأسيس الثاني له فضلان **أولهما** أنّه تمكّن من التخلّص ممّا يحول دون تأسيس العلوم الإنسانية في تأسيس العلوم الطبيعية، أعني الظنّ أنّ منهج هذه مطلق (المنهج التحليلي المنطقي

الرياضي) وليس يحتمل منهجاً آخر موازياً له، بل ومؤسِّساً له في الغاية (المنهج التأويلي التاريخي اللساني)، بتنسيبه وبيان حدود الضرورة في الوجود لإبقاء مكان للحرية وحدود الحرية لإبقاء إمكان علمها وفضل التأسيس الفعلي الموجِب لهذا الصنف الثاني من العلوم الذي هو أعمّ من تلك العلوم.

فالطبيعة نفسها، من حيث جعلها معلومة للإنسان الذي يتعامل معها، جزء من الممارسات الإنسانيّة التي تسعى إلى موقف معيّن هو موقف المعرفة العلميّة بمحاولة التجرّد من الذاتية ما أمكن التجرّد. وهذا الموقف لا بدّ من قراءة دلالته الهرمينوطيقية وخاصّةً دلالة حصوله في لحظة من لحظات تاريخ الحضارات الإنسانية، وهذه الإشكالية جزء من إشكاليات العلوم الإنسانية التي تفهمنا شروط بلوغ التجربة الإنسانية إلى مثل هذا الموقف فتصبح العلوم الطبيعية ممكنةً، ومجرد تأسيسها المتقدّم على تأسيس العلوم الإنسانيّة دليل على أنّه أبسط منه ومن ثَمّ فهو شرط فيه لكنّه شرط مشروط بتجاوزه إلى ما هو أكثر منه تعقيداً، ولعلّ الدليل القاطع هو أنّ إشكالية تأسيس العلوم الإنسانية لا يزال إلى الآن بحاجة إلى التجويد وإشكالية تنسيب تأسيس العلوم الطبيعية هو بدوره لا يزال مطروحاً، فيكون الفكر الإنساني عامةً ومن دون تحديده بنسبته إلى أمّة بعينها أو إلى ثقافة بعينها قد مرّ بمرحلتين أساسيتين، وذلك قبل العودة إليهما لجعلهما تصبحان استراتيجية واعية لعمل الفكر في الحضارة الغربية الحديثة:

أولاهما يونانية ونرمز إليها بأرسطو لكونه ممثّلها الأبرز.

والثانية عربية ونرمز إليها بابن خلدون لكونه ممثلها الأبرز.

وأولاهما كان همّها تأسيس علوم الطبيعة وأداتها (المنطق والرياضيات)، وأصلها (ما بعد الطبيعة أو علم الوجود). **والثانية** كان همّها تأسيس علوم الإنسان وأداتها (التاريخ واللسانيات) وأصلها (ما بعد التاريخ أو علم العمران). وبعد هاتين المحاولتين لم يبق للفكر الإنساني من مهام إلا استكمال هذين الحلمين بتحقيقهما الفعلي، الحلمين اللذين لم يكن ما تمّ منهما في الحضارتين اليونانية والعربية إلا التباشير والإرهاصات الأولى. ولعل أعسر إشكال هو ما بقي على الإنسان تحقيقه: حسم الخلاف بين

المنهجيتين المناسبتين لضربي المعرفة التحليلية الساعية إلى التفسير باقترانات السببية والمعرفة التأويليّة الساعية إلى الفهم بأواصر الحرية. وقد بيّنا في المقالة الثانية ما يوجد من توازٍ واضح بين الشروط العملية والثقافية التي تمثّل أرضيّة المسألة المعرفية في الحالتين العربية واليونانية.

لذلك فلن نطيل الكلام عنها هنا، يكفي أن نذكر بأنّ الصراع بين الفلاسفة والسفسطائيين في المرحلة اليونانية لم يكن معرفياً فحسب، بل كان يجري على أرضية عملية بوجهيها السياسي الاقتصادي وبمناخيها الثقافي والتربوي أرضية كان رهانها الحقيقي وراء الرهان المعرفي الخيارات المعبّرة عن رؤية للوجود رؤية مدارها منزلة الإنسان ودوره فيه وصلته بما يتعالى على وجوده التاريخي والدنيوي[٩]. كان صراعاً بين توجهين ثقافيين وتصوّرين للوجود عامة ولدور الإنسان فيه خاصة كلاهما يؤسّس لشرعية توجّهه معرفياً (طبيعة المعرفة النظرية ومداها) وخلقياً (طبيعة المعرفة العملية ومداها)، وما يترتّب عليهما في التربية والسياسة اللذين يركز أفلاطون وأرسطو عليهما في ردّهما على السفسطائية. لكنّ هذا الصراع الذي لم نر منه إلا ترجمته الفلسفية وبرواية أحد طرفيه هي رواية الفلاسفة لم تتبيّن خصائص معالمه ولا أطرافه كما تبيّنت خصائص معالم الصراع المناظر وأطرافه في الحضارة العربية، فالصراع على رؤية الوجود ودور الإنسان فيه نظرياً وعملياً الصراع الذي عرفته الحضارة العربية والذي كان سياق المسألة المعرفيّة في النظر والعمل على حدّ سواء قابل للتحديد الدقيق كما تبيّن في مشروع الإصلاح النقدي الذي نسبناه إلى الغزالي وحاولنا استخراج مقوماته:

- فمقومات مستواه النظري استخرجناها من كتاب **تهافت الفلاسفة**.

- ومقومات مستواه العملي استخرجناها من كتاب **فضائح الباطنية**.

---

(٩) ولعلّ أفضل وصف لهذا الصراع بهذا المعنى المقابل بين الدهرية والتدين المتجاوز للحياة الدنيا والضرورة الطبيعية هو ما نجده في المقالة العاشرة من كتاب **الشرائع** (النواميس) لأفلاطون. ففيه نصادف الكلام نفسه الذي يشدّد عليه الغزالي في **تهافت الفلاسفة** وهو أن رؤى الإنسانية الوجودية لمنزلته في الحياة، ولمنطق مسار الكون متردّدة بين حدين لا ثالث لهما هما: الدهرية والدين المؤمن بوجود عنايةٍ إلهية رمزها النظام والعقل في الوجود الطبيعي والتاريخي.

وحقيقته أنه صراع حول رؤية الوجود ومنزلة الإنسان فيه كذلك، وما يترتّب عليهما في حياة الجماعة سياسياً واقتصادياً وتربوياً وثقافياً. لكنّ العلاقة بين الفلسفي وغير الفلسفي بالمعنى التقليدي (ويصعب أن نسِمَه بكونه سفسطائياً قيساً على نظيره عند اليونان)، انقلبت فأصبح الفلسفي منه وكأنّه ممثّل لحقيقة الموقف السفسطائي في غاية تحقّقه وأصبح غير الفلسفي، أي الديني، في هذه الحالة وكأنّه ممثّل لحقيقة الموقف الفلسفي في غاية تحقّقه إذا أخذناهما بمعيار المقابلة الأفلاطونية الأرسطية بينهما، فموقف الفلاسفة بزعمه العلم المطلق بالأشياء على ما هي عليه، تبين في الغاية مجرّد إطلاق لموقف السفسطة وموقف السفسطة بتنسيبه العلم بالأشياء ونفي علمها بالعقل على ما هي عليه تبيّن في الغاية مجرّد إطلاق لموقف الدين. ولعلّ أعصى المعضلات عن الفهم في فكرنا هي هذا الانقلاب الذي أدرك فيه الإنسان أنّ إلهيات الفلاسفة التي تطلق علم العقل هي في الحقيقة تطبيق حرفي لمبدأ الفكر السفسطائي عند إطلاقه وإهمال التنسيب، جعلاً للإنسان مقياس كل شيء: وهذه المعضلة هي كيف صار الفكر الفلسفي ممثّلاً لأهداف الموقف السفسطائي ووسائله (الحكم بمعيار يجعل الإنسان مقياس كل شيء من دون التنسيب) والفكر الديني ممثلاً لأهداف الموقف الفلسفي ووسائله (الحكم بمعيار يجعل الإنسان يدرك أنّ الحقيقة تتجاوز جعله نفسه معيار كل شيء فيحصل التنسيب)[١٠]؟

ذلك أنّه من البين أن طبيعة المقابلة بين النظري والعملي تتحدّد إمّا من منظور نظري يجعل النظر مرجع العمل، أو من منظور علمي يجعل العمل مرجع النظر، ويبقى فعل المقابلة مجهول الطبيعة: فلا هو نظري

---

(١٠) ليس الجواب يسيراً، فهو يقتضي تعيين المعنى المقصود بهذا الانقلاب لئلاّ يؤخذ بصورة مبهمة، ليس القصد أن نهجو الفكر الفلسفي بالوصف السفسطائي ونمدح الفكر الديني بالوصف الفلسفي، بل القصد هو أن إطلاق المعرفة العقليّة لتجنّب الأخلاق السفسطائية كان في حقيقته إطلاقاً للموقف السفسطائي جعلاً للإنسان مقياس كل شيء، وتنسيب المعرفة الفلسفية لتجنب هذا الإطلاق كان في حقيقته التحرّر الفعلي من الموقف السفسطائي. وأذكر أني لما كنت شاباً في بداية دراستي لأفلاطون كنت أعجب من أن سقراط في حجاجه يبدو لي سيد السفسطائيين بخلاف ما يظن الكثير، لكني لم أفهم هذا الإحساس إلا لاحقاً لم فهمت حجج الفكر الديني في نقده للفكر الفلسفي: العلة هي أن الفكر الفلسفي بإطلاقه قدرات العقل جعل الإنسان مقياس كل شيء، وذلك هو جوهر الحجاج السقراطي.

ولا هو عملي بل هو أصل الصنفين، لذلك فإنّه يحقّ لنا أن نسأل عن طبيعة الفعل الذي يقابل بين المدخلين ما هي إذا لم تكن نظريةً ولا عملية، ووضع هذا السؤال على هذا النحو من الوضع هو المدخل إلى فهم مدار الصراع بين الفنون النظرية والفنون العملية، صراعها الذي صار صريحاً في حضارتنا خلال محاولة تأسيس علوم العمل تأسيساً مخالفاً لما اعتاده الفلاسفة استمداداً للشرائع من الطبائع (وهو صراع لا تخلو منه حضارة بدرجات مختلفة من العلن والخفاء إلى أن بات رهان الفكر الإنساني الحديث في المثالية الألمانية)؛ إذ كلتاهما تسعى إلى أن تقدم نفسها بصفة المرجعية للتي تقابلها بخطاب هو في حقيقته راجع إليها:

فعندما يقدّم الفن النظري نفسه بصفة المرجعية فإنّه يستند إلى حجّة مفادها أن فعل العقل الإنساني حتى العملي ذاته يقتضي أن يتقدّم عليه الهمّ العلمي حتى يكون عملاً على علم. فحتّى لو كان العمل من أجل العمل مثل الألعاب الترفيهية التي ليس الهدف منها المعرفة بل ملء الوقت الخالي بما يشغل الفكر رياضةً عقلية فإنّه لا بدّ من أن يستند إلى علم حتّى يحقّق ما أهل لأجله.

وعندما يقدّم الفن العملي نفسه بصفة المرجعيّة فإنه يستند إلى حجّة مفادها أنّ النظر ذاته يقتضي أن يتقدّم فيه الهمّ العملي ليكون العلم ذا غاية حتى لو كانت هذه الغاية نظريّةً أعني الفهم من أجل الفهم أو العلم من أجل العلم لأن النظر هو بدوره عمل؛ إذ يعدّ الفهم والعلم في تلك الحالة جوهر العمل الخلقي والروحي الأسمى.

وبذلك فالمقابلة بين النظر والعمل ليست بالإطلاق الذي يقدّم عادة، فشكلياً هي مقابلة بين الصفتين الغالبتين على موضوعيهما الطبيعي والتاريخي أعني بين الضرورة في الطبائع والحرية في الشرائع (سواء كانت وضعيةً أو منزلة أعني كل ما لا ينسب إلى الطبائع من أفعال الإنسان). إنها مقابلة بين الانغماس في الأعيان بمقتضى قانون الطبيعة والتعالي عليها بمقتضى قانون التاريخ ومن ثَمّ فهي ترجع إلى العلاقة بين شرطي الفعل الإنساني ووجهيه المتلازمين:

شرط الدافع العملي حتى لو كان هدف الفعل الإنساني نظرياً خالصاً كالحال في مثال المعرفة العلمية طبيعيةً كانت أو إنسانية.

وشرط الخطة النظرية حتى لو كان هدف الفعل الإنساني عمليّاً خالصاً كالحال في مثال السلوك الخلقي فقهياً كان أو صوفياً.

لذلك فهذا التقابل لم يتحدّد تحدّده الموضوعي إلا بفهم معادلة العلاقات التي تصل بين الفنون التي تجلّى فيها هذا الصراع بين الفنّين العمليين، أعني فنّي التصوّف والفقه، وذلك هو الصراع في العمل والشرع، كما تجلّى فيها الصراع بين الفنيين النظريين أعني فنّي الفلسفة والكلام، وذلك هو الصراع في النظر والعقد، وكان لطرفي الصراع في العمل والشرع مترتّبات في النظر والعقد كما كان لطرفي الصراع في النظر والعقد مترتّبات في العمل والشرع. وكلّ طرف من هذه الأطراف الأربعة يتقاسمه صفّان معيار الفصل بينهما من طبيعة عملية ومداره أصل شرعيّة الحكم في الجماعة، وهما كما بيّنّا معالمهما:

ـ **الصف السني** وأصل الشرعية فيه هو شورى الجماعة واجتهادها في إدارة أمرها.

ـ والصف الشيعي وأصل الشرعية فيه هو الحق الإلهي وعلم الإمام المعصوم.

وبذلك فقد انقسم الفقه إلى فقهين، والتصوف إلى تصوّفين، والكلام إلى كلامين، والفلسفة إلى فلسفتين. وبين هذه الأجزاء دارت المعارك الفكرية والفعلية خلال تاريخ فكرنا، فحدّدت المناخ الذي وجّه كل خياراته فكان منطلق الفلسفة النقديّة في حضارتنا ومثله كان المناخ الذي أدّى إلى الفلسفة النّقدية في كلّ حضارة أخرى عامّة، وفي الحضارة التي نوازن بينها وبين حضارتنا خاصة. وإذاً، فما نتكلم عنه هنا بنية كونية وليس خصوصية عربية إسلامية:

فقه وتصوّف وكلام وفلسفة أساسها الزعم بقدرة العقل على علم الأشياء على ما هي عليه بعلم مطلق سواء كان عقلياً أو ذوقياً.

وفقه وتصوّف وكلام وفلسفة أساسها الوعي بامتناع الزعم بعلم الأشياء، بل الاجتهاد لعلمها العلم الممكن للإنسان، أعني بعلم محدود سواء كان عقلياً أو ذوقياً للإيمان بالغيب المحجوب.

الفصل الثامن

منازل العلوم الغائية وكيف تحدّد المناخ الثقافي أرضية للوضعية الإبستيمولوجية

والنتيجة هي أن هذه الفنون يوجد وراءها عامل قسمة أعمق هو المحدِّد للمناخ الثقافي الذي وجه تحديد الوضعية الإبستيمولوجية. وهذا العامل نحدّده باعتباره أصل معيار القسمة التي حصلت في العصر الأول للفكر العربي القسمة المشدودة بين موقفين من الفلسفة والدين متقابلين هما موقفا السنّة والباطنية. وهو كذلك أصل معيار القسمة التي من جنسها في الوضعية العربية الحالية جمعاً بين هذا التقابل القديم والسنّة والباطنية، التقابل الذي بعث من جديد والتقابل الجديد بين الحركات الدينية والحركات العلمانية، وهو ما زاد المناخ تعقيداً؛ إذ ضاعف التقابلات الصراعية. وهدفنا في هذه المحاولة فهم هذا المناخ وما ترتب عليه من إعاقة للإبداع: فقد عادت الأمة في مستوى الفكر إلى ما يشبه الصراعات القبلية في مستوى حياة الجاهلية، أعني فوضى الصراع والاقتتال الدائمين.

ذلك أنّ الفقه والتصوّف والكلام والفلسفة تنقسم اليوم قسمة مجانسة لقسمتها في الوضعية العربية الأولى وإن بتلوين جديد هو تلوين المقابلة وخاصةً في المغرب العربي (لكن هذا النموذج الفصامي بدأ ينتشر في بلاد العرب الأخرى) بين الدولة التي تدّعي الاستناد إلى المرجعيّة الدينية بالإيجاب والمرجعيّة الفلسفية بالسلب (الدولة في الإسلام السنّي الدولة

التي بيدها المعارضة والشعب)، والدولة التي تدّعي الاستناد إلى المرجعية الدينية بالسلب والمرجعية الفلسفية بالإيجاب (الدولة في العلمانية اليعقوبية التي بيدها الحكم والنخب المتأوربة).

وليس هذا التحديد شرطاً في الوصف الفلسفي للسياق الثقافي الذي يفهمنا علل الخيار النقدي الذي غلب في النهاية على التسنن، وعلل الخيار الدغمائي الذي غلب على التشيع في الحقبة الأولى، ثم عللهما في الغلبة على التسنن والعلمانية بالمقابلة نفسها والصفات الموقفية في الحقبة الثانية، ليس هو كذلك فحسب، بل هو المحدّد الأول والأخير لحلول المسألة النظرية والعملية وما آلت إليه من تحييد متبادل لعله هو سر توقف الإبداع لدى أصحاب الموقفين في الحالين السابقة والحالية، ومن ثَمّ علّة الانحطاط وسطياً وعلّة تواصله حديثاً، لذلك فهو جسر الوصل بين الوضعيتين الثقافيتين اللتين تقدّمتا على عصر الانحطاط من تاريخنا واللتين تلتاه أعني عصر النهضة المتواصل حالياً، وذلك للموقفين على حد سواء، والمطلوب هو تحقيق الهدفين الآتيين:

الأول هو بيان أثر ما وصفنا في المسألة السابقة على تأسيس العلاقة بين زوجي كل فن من الفنون التي أحصينا وعلى مسارها مع تعريف جديد لها وتصنيف مؤسِّس على ترتيبها في إسهام بعضها بعضاً تكويناً وتكوناً.

والثاني هو محاولة لفهم علل التجمّد الذي حصل في فكرنا الكلاسيكي، وصلته بالمعركة الفلسفية والكلامية وتوظيفهما في الصراع العقدي بديلاً من الدين الإسلامي مع الخطأ القاتل الذي وقع فيه الإسلاميون؛ إذ قبلوا ترك الفلسفة وعلومها لغيرهم وتكرار ما حصل في تجربة اللقاء الأوّل مع الفكر الفلسفي.

ومن هنا الحاجة إلى علاج المشكلين الآتيين كلاً بمعزل عن الآخر، ثمّ أثر كلا التأسيسين أحدهما في الآخر لكي نصف معادلة الفكر العربي الإسلامي في لحظته الراهنة من منطلق غاية العلاقة باللقاء الأول مع الفلسفة اليونانية القديمة وبداية اللقاء الثاني مع الفلسفة الغربية الحديثة. وبذلك تتحقّق الغاية من الموازنة بين الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية في عصريها أعني عصر صلتها بالفلسفة اليونانية القديمة وعصر صلتها بالفلسفة الغربية الحديثة عامّة والمثالية الألمانية خاصّة:

١ ـ ضرورة **تأسيس العلم الرئيس ذي المرجعيّة العقليّة** من منطلق متحرّر من الموروث الفلسفي الذي يغفل دور الثورة التي حصلت بفضل نزول القرآن الكريم[١].

وهذا هو الشرط الممكن من الجواب عن سؤال ما حقيقة صريح العقل أو المنطق[٢] بنقد مابعده الميتافزيقي، فاعتبار المنطق منهجاً معرفياً غير ممكن التصوّر من دون توهّم التطابق التام بين نظام التصوّرات القائمة في الأذهان ونظام الموجودات القائمة في الأعيان ومن ثَمّ وهم الأوهام الذي يتمثّل في حصر الوجود في الإدراك: المطابقة بين ما في الذهن وفي العين المشروطة في إجرائية العلاج المنطقي إذا ظنّت مطلقة تؤول إلى هذا الوهم حتماً ومن ثَمّ إلى جعل الإنسان مقياس كل شيء[٣].

٢ ـ ضرورة **تأسيس العلم الرئيس ذي المرجعية النقلية** من منطلق يأخذ بعين الاعتبار التجربة الفلسفية التي رُفضت بحجة واهية هي كونها أجنبية أو كون بعض أصحابها من الباطنية يجعلونها بديلاً من الدين.

وهذا هو الشرط الممكن من الجواب عن سؤال ما حقيقة صحيح

---

(١) وقد لاحظت الخطأ نفسه في الكلام على الشعر العربي وتحقيب أشكاله وتطوراته من دون اعتبار لما حصل فيه بعد نزول القرآن، وإذا ما استثنينا ملاحظة ابن خلدون حول دور القرآن في التغير الأسلوبي الذي طرأ على الشعر العربي يكاد يكون تاريخ الشعر العربي خلواً من الكلام على دور القرآن فيه، انظر في ذلك كتابنا: **في الشعر المطلق والإعجاز القرآني** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

(٢) أو شكل العلم الخالص: والمقصود بصريح ليس ضد المضمر أو غير المعلن بل المقصود شكل العلم الخالص من كل مضمون، ومن ثَمّ فالشكل الخالص ليس الشكل الذي أفرغ من مضمونه بل هو الشكل ذاته السابق على صبّ المضمون فيه. وهذا الشكل له قوانينه التي تجعله الشكل الممكن الذي لا يفترض وضعاً لمضمون معين موجوداً، وعندما ينطبق على مضمون معين موجود يصبح علماً.

(٣) لكن هذا الحكم يمكن أن يفيد ما يعنيه الموقف السفسطائي إذا كان القصد منه أن الوجود منحصر في الإدراك ومن ثَمّ تصبح الفلسفة سفسطائيةً بالجوهر، ويمكن أن يفيد ما يعنيه الموقف النقدي إذا كان القصد أن العقل مقياس العلم الإنساني في حدود ما يصل إليه من الوجود والتسليم بأنّ ما يتجاوز ذلك ليس معلوماً للعقل ولا لغير العقل لأنّ العقل هو مقياس كل شيء بالنسبة إلى الإنسان في المجال المعرفي، وفي ذلك إيقاف لزعم المعرفة الذوقية أنّها تتجاوز علم الشاهد إلى علم الغيب: لعلّ الذوق يمدّ صاحبه باليقين في حين أنّ العقل لا يمدّه به. لكن ذلك فضيلة وليس نقصاً لأن اليقين الوهمي بتجاوز الشاهد إلى الغيب ليس إلا من وسوسات المتصوّفة؛ إذ إن النبي نفسه يسلّم بأنّ الغيب محجوب على كل المخلوقات ولا يطلع عليه إلا الخالق.

النقل[٤] أو التاريخ بنقد ما بعده الميتاتاريخي. فاعتبار التاريخ منهجاً معرفياً غير ممكن من دون توهّم التطابق التام بين نظام درجات العقد المعرفية ونظام الأحداث التاريخية، ومن ثَمّ وهم الأوهام الذي يتمثّل في حصر الحدث التاريخي في الوعي به.

لكنّ الشرطين الممكنين من الجواب عن السؤالين مشروطان هما بدورهما بتحديد البنية العامة، والمقوّمات الأساسية لتأسيس المعرفة العلمية أياً كانت طبيعة موضوعها وتحديد ما تختلف به العلوم التحليلية ذات الأداة المنطقية والرياضية (شغل الفكر الفلسفي الشاغل) عن العلوم التأويلية ذات الأداة اللسانية والتاريخية (شغل الفكر الديني الشاغل). لن نطيل القول في المسألة لأنّنا بحثناها في موضع آخر[٥]. يكفي أن نذكر بالعناصر الأساسية الآتية التي هي واحدة شكلاً ومختلفة مضموناً:

ففي مثال التأسيس الأفلاطوني الأرسطي لعلوم الطبيعة ـ وهو قد جرى في مناخ حدّده الصدام بين الفلسفة وفقهها والسفسطائية وفقهها ـ تبيّن أنه لا بد من علم غاية هو علم قوانين الطبيعة وعلم مؤسّس لهذا العلم هو علم شروط المطابقة بين العقل والوجود وعمل أداة تمكّن من القيام بهاتين المهمّتين (علم الطبيعة وتأسيسه). وهذا العلم المؤسّس هو الميتافيزيقا وفيه يكون العمل تابعاً للنظر تبعيّة التاريخ للطبيعة، ومن ثَمّ فأداته المتبوعة هي التحليل المنطقي والصوغ الرياضي لوقائع الطبيعة وأداته التابعة هي التأويل اللساني والقصّ التاريخي لما فيه من عوامل إنسانيّة.

(٤) أو مضمون العلم الخالص: والمقصود بصحيح المنقول ليس ضد الخبر الكاذب بل المقصود مضمون العلم من حيث هو واقعة وليس من حيث هو قص لها أو خبر عنها، ومن ثَمّ فالمضمون ليس مضمون الخبر بل وجود المخبَّر عنه ذاته، وهذا المضمون في ذاته عندما يخبر عنه قص ما، يصبح ذا شكل معين يجعله إخباراً عن المضمون. فيكون المشكل هو ما شروط الإخبار عن المضمون ليكون علمياً؟ هل تكفي فيه قوانين المنطق الصورية؟ العلم الطبيعي إخبار عن مجاري الطبيعة وعاداتها والعلم الإنساني إخبار عن مجاري التاريخ وعاداته. والمشكل هو هل يمكن ردّ صنفي المجاري والعادات إلى جنس واحد قابل لجنس واحد من المعرفة العلمية؟ أم إن التقابل بين الصنفين هو عينه التقابل بين التجربتين الحسيتين الظاهرة والباطنة؟

(٥) راجع بحثي في المقارنة بين التأسيس الأرسطي والتأسيس الخلدوني للعلم الوارد في كتابي: **فلسفة التاريخ الخلدونية: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه**، سلسلة الكوثر (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧)، الباب الأول.

وهنا يحصل الدور: أليس العلم الأداة (المنطق والرياضيات) بالرغم من كون وظيفته تجعله مجرد أداة مشروطاً في هاتين العمليتين (علم الطبيعة وتأسيسه ما بعد الطبيعي). فيكون هو بدوره بحاجة إلى تأسيس أو هو ربما عين التأسيس وكل ما عداه من ثمراته؟ ألا يكون بذلك البحث في طبيعته وفي تأسيسه منبع كل إشكاليات الفكر الفلسفي ومصبه في آن؟ ثمّ أليس هو في الحقيقة متضمّناً لما بعد طبيعة مسكوت عنها هي التي باستنطاقها نكتشف أنّها تردّ في الحقيقة إلى هذا الوهم القائل إن العقل الإنساني مقياس كل شيء.

وفي مثال التأسيس التيمي الخلدوني لعلوم الإنسان ـ وهو قد جرى في مناخ الصدام بين الفلسفة وفقهها والكلام وفقهه ـ تبيّن أنّه لا بد من علم غاية هو علم قوانين التاريخ وعلم مؤسِّس لهذا العلم هو علم شروط المطابقة بين الخبر (قصّ التاريخ) والواقعات التاريخية (حدث التاريخ) وعلم أداة تمكّن من القيام بهاتين المهمتين (علم الإنسان وتأسيسه)، وهذا العلم المؤسّس هو الميتاتاريخ. وفيه يكون النظر تابعاً للعمل تبعية الطبيعة للتاريخ، ومن ثَمّ فأداته المتبوعة هي التأويل اللساني والصوغ التاريخي لواقعات التاريخ وأداته التابعة هي المنطق والرياضيات لما فيها عوامل طبيعية.

وهنا كذلك يحصل الدور: أليس العلم الأداة (التاريخ واللسانيات) بالرغم من كون وظيفته تجعله مجرد أداة مشروطاً في هاتين العمليتين (علم الإنسان وتأسيسه ما بعد التاريخ)، فيكون هو بدوره بحاجة إلى التأسيس أو هو ربما عين التأسيس وما عداه ثمراته؟ ألا يكون بذلك البحث في طبيعته وفي تأسيسه منبع كل إشكاليات الفكر الديني ومصبه في آن؟ ثمّ أليس هو في الحقيقة متضمناً لما بعد تاريخ مسكوت عنه هو الذي باستنطاقه نكتشف أنّه يردّ في الحقيقة إلى السعي إلى التحرّر من هذا الوهم القائل إنّ العقل الإنساني ليس مقياساً في أي شيء.

والدَّوْران المتوازيان يبينان أنّ جوهر الفكر الديني هو الفكر النقدي الذي يحدّ من طموح الفكر الفلسفي في سعيه إلى استتباع التجربة الباطنة للتجربة الظاهرة وذلك بما يدركه من حدوده المضمونيّة وإحالته إلى ما يتجاوزها في التجربة الباطنة. ومن ثَمّ فهو شرط التأسيس الممكن للعلوم

الإنسانيّة أعني النوع الثاني من العلم الذي يقابل التفسير وترابط العلل المضطر بالفهم وترابط المعاني الحر. كما إنّ جوهر الفكر الفلسفي هو الفكر النقدي الذي يحدّ من طموح الفكر الديني في سعيه إلى استتباع التجربة الظاهرة للتجربة الباطنة، وذلك بما يدركه من حدوده الشكلية وإحالته إلى ما يتجاوزها في التجربة الظاهرة، ومن ثَمّ فهو شرط التأسيس الممكن للعلوم الطبيعيّة، فتكون هذه العلاقة بين الفكرين قابلة للردّ إلى ما بين المنطق والرياضيات وما بعدهما (نموذجاً ومنهجاً للتفسير والمعرفة التحليلية) والتاريخ واللسانيات وما بعدهما (نموذجاً ومنهجاً للفهم والمعرفة التأويلية)، من علاقة متوتّرة في العلم والعمل لكون الأوّلين ممثّلين للشكل العلمي والتحليل والثانيين ممثّلين للمضمون العلمي والتأويل سواء كان العلم طبيعياً أو إنسانياً:

- والتحليل حركة أفقيّة بين الأشكال (صِيغة القوانين العملية) وتهدف إلى ترجمة شكل بشكل من الأبسط إلى الأعقد جيئة وذهاباً بصرف النظر عن المضمون بمقتضى قوانين معيّنة للقول العلمي.

- والتأويل حركة عمودية بين الشكل (عبارة القانون) والمضمون (تعيّن العبارة الوجودي) جيئة وذهاباً بينهما، وتهدف هذه الحركة إلى ترجمة مضمون إلى شكل أو شكل إلى مضمون بمقتضى حال معيّنة من التجربة[٦].

أساساً إنّ أهمّية هذه المقارنة السريعة تتمثّل في كونها تمكننا أولاً من

---

(٦) والعلم مشروط بهاتين الحركتين، ويمكن أن نعتبر الحركة **الأولى** ذات أساس منطقي رياضي و**الثانية** ذات أساس تاريخي لساني. وأساس الأساسين تصوّر معيّن للعلاقة بين **قوانين البيان** (كيف يقول الإنسان ما يدركه من الوجود) **وقوانين الوجدان** (كيف يذوق الإنسان إدراكه الوجود): والتصورات التي هذا موضوعها هي الميتافيزيقيات التي تضع نظريات المقولات. وبهذه الصورة يتبين أن العمليتين متناوبتا الحصول دائماً بل وبينهما دور: فحتى الترجمة الشكلية الخالصة بين شكلين خالصين لا يمكن أن تعدّ علماً ما لم يصبح للشكلين المترجمين مضموناً معيناً يحتكم فيه إلى ظاهرة بعينها هي مجال التطابق بين القول والمقول. ومن دون ذلك يكون البناء شكلياً خالصاً لا يختلف عن العلم الخيالي والإبداع الأدبي حتى وإن كان البناء سليماً من حيث احترامه للقوانين المنطقية. أما ما يظن قوانين منطقية ضامنة للتطابق في الترجمة الصورية الخالصة بين الأشكال والعبارات المنطقية فهي ما نسميه الميتافيزيقا وهي تصح في حالة وحيدة إذا اعتبرنا العقل مقياس كل شيء وأطلقنا إحدى لحظات علمنا فتصورناها قد بلغت إلى المطابقة المطلقة مع ما خفي عنا من قوانين الوجود التي هي دائماً من الغيب المحجوب.

فهم طبيعة الثورة التي حصلت في الفلسفة النقديّة العربية وتركيزها على المنطق (ومنه الرياضيات التي هي المنطق المتعين في الرمز)، وما بعده عند ابن تيمية وعلى التاريخ (ومنه اللسانيات التي هي التاريخ المتعين في الرمز) وما بعده عند ابن خلدون. فبالرغم من الوحدة الشكلية لتأسيس العلوم التي تغلب عليها صفة الغاية طبيعية كانت أو إنسانية أو لتأسيس(٧) العلوم التي تغلب عليها صفة الأداة(٨) فإن هذه المقارنة تمكّن من حلّ مشكل العلاقة بين تفسير العلم التحليلي وفهم العلم التأويلي أو بين التفسير والفهم في المعرفة الإنسانية بمجرّد أن تبرز النتيجة الضرورية التي تترتّب على ضرورة وجود النظام في موضوع المعرفة والأخلاق بصرف النظر عمّا نفترضه لها من أنظمة نعلمها بها أو نعلم ما يبدو لنا منها:

فمن العسير أن يسلّم المرء بأنّ قوانين الطبيعة التي أساسها الضرورة الطبيعية تقبل الردّ إلى علمنا بها، علمنا الذي يمكن أن نسلّم بأنه يردّ إلى مجرد مبدعات افتراضية لا يميّز الخيال العلمي فيها عن العلم الخيالي إلا مقدار ما فيه من تطابق مع تجربة الحس المعرفي.

ومن العسير كذلك أن يسلّم المرء بأنّ قوانين التاريخ التي أساسها الحرية الخلقية تقبل الردّ إلى معتقداتنا حولها، معتقداتنا التي نسلّم بأنها

(٧) لكنّها تؤدّي كذلك وظيفة الأداة في العلوم الثانية إمّا لكونها بتوسط تطبيقاتها التقنية تجعل العلوم الأدوات أقدر على تحقيق وظيفتها الأداتية (مثلاً الحواسيب بالرغم من كونها تابعةً للمنطق والرياضيات فإنّها مشروطة بعلم طبيعة المواد وقوانينها)، أو لكونها بتوسّط علمها للجهاز المعرفي الإنساني تساعد هذه العلوم الأدوات في فهم آليات فعلها ومن ثمّ تنميها (علم نفس المعرفة وعلم الجهاز الدماغي والعصبي من شروط التقدّم في تنمية العلوم المنطقية والرياضية أو على الأقل في تيسير تعليمها).

(٨) لكنّها تعتبر علوماً مطلوبة لذاتها كذلك ومن ثَمّ فهي علوم غايات بل هي حقيقة العلوم الغايات إذا نظر إليها من حيث هي علم الفرضي المطلق بصرف النظر عن الانطباق على موجود ما أياً كان أو عدم الانطباق على أي موجود لكأنّها مجرد لعبة عقلية خيالية من جنس الشطرنج. وهي في الحقيقة ليست لعبةً إلا في بداية وضع القواعد وأطراف اللعبة وعناصرها، لكنّها بعد ذلك تصبح خاضعةً لما يترتّب على ذلك الوضع الذي يصبح وكأنّه موجود طبيعي يفرض جملةً من اللوازم التي تجعل اللعبة تتحوّل إلى أمر جدي إلى أبعد الحدود مستقلّ تمام الاستقلال عن إرادة اللاعب إلا إذا قرّر تبديل القواعد، فيكون في هذه الحالة كونه في حالة وضع تغيير النظريات عندما لا تطابق التجربة بصورة يكثر فيها شذوذها عن إطارها التفسيري.

تردّ إلى مجرد مبدعات افتراضية لا يميّز الخيال الديني فيها عن الأسطورة الخيالية إلا بمقدار ما فيها من تطابق مع تجربة الحسّ الخلقي.

والرد الأول مثله مثلُ الرد الثاني كلاهما ممتنع إلا إذا قلنا بالانطوائية المطلقة فاعتبرنا كل الوجود مجرد معطيات وعي إنساني منغلق على نفسه ليس وراءه وجود قائم بذاته طبعياً كان هذا الوجود أو تاريخياً فضلاً عما بعدهما. والعلّة في الحالة الأولى أنّنا لا يمكن إلا إذا كنّا مجانين أن نقتنع بأنّ العالم الطبيعي يجري بغير نظام أو أنّه تسيّره خيالاتنا فيكون وهم الإنسان وحده كافياً للسلطان على العالم المادي، والعلّة في الحالة الثانية أنّنا لا يمكن أن نقتنع إلا إذا كنّا مجانين بأنّ عالم التاريخ يجري بغير سنن أو أنّه تسيّره خيالاتنا فيكون وهم الإنسان وحده كافياً للسلطان على العالم الروحي، ومن ثَمّ فموضوع الحسّ المعرفي مشدود بين حدّي فضاء مجراه هو ما بينهما من مسافة وهي المسافة الواصلة والفاصلة بين حدّ البداية وحدّ الغاية:

فحدّ البداية هو واقع الإدراك الحسي المعرفي الإضافي إلى المعطيات العفوية التي يدركها عقل نظري إنساني نسبي.

وحدّ الغاية هو مثال الإدراك الحسي الإضافي إلى عقل نفترضه مطلق الإدراك المعرفي (يدرك الموجود على ما هو عليه).

ويمكن أن نقول القول نفسه عن موضوع الحسّ الخلقي، إنّه مشدود بين حدّين مجراه هو ما بينهما من مسافة تفصل وتصل بين الحدّين:

حدّ بداية هو واقع الإدراك الحسي الخلقي الإضافي إلى معطيات الضمير العفوية التي يدركها عقل عملي إنساني نسبي.

وحدّ غاية هو مثال الإدراك الخلقي الإضافي إلى عقل نفترضه مطلق الإدراك الخلقي (يدرك قيم الأشياء والأفعال على ما ينبغي أن تكون عليه).

فتكون معرفتنا وخلقنا كلاهما خاضعان لما يتجاوزه بحكم كونه مشدوداً بين طرفين **أحدهما** يحلّل الموجود والمنشود ليعلمهما، **والثاني** يؤوّلهما في ضوء مثاليّة الأعليين من الموجود والمنشود ليفهمهما. وفي هذه الحالة يكون المنشود وفهمه متقدّمين على الموجود وعلمه سواء اكتفينا بالإدراك العفوي فيكون المنشود المحدّد محكوماً بهوى النفس أو

تجاوزنا الإدراك العفوي إلى الإدراك المتروّي فيكون المنشود المحدّد محكوماً بما يتعالى على هوى النفس: والتعالي على هوى النفس في المعرفة وفي الخلق هو جوهر الدين سواء عبّرنا عنه بالخطاب الفلسفي أو بالخطاب الكلامي وسواء استمددنا منه قواعد ضبط ظاهر السلوك المعرفي والخلقي فقهياً أو ضبط باطن السلوك المعرفي أو الخلقي صوفياً.

وبهذا المعنى فإنّ التأويل والفهم بمقتضى المثال المعرفي والخلقي متقدّمان على التحليل والتفسير لأنّهما هما اللذان يقودان المعرفة العلمية بداية وغاية بسبب تحديدهما المناخ الموجّه وأهداف كلّ مسعى إنساني، فبداية ينطلق الإنسان من التأويل والفهم الغافلين بمقتضى الهوى، وغاية يسعى الإنسان إلى التحرّر من التأويل والفهم الغافلين بتأويل وفهم أقلّ غفلة، لكنّهما لا يمكن أن يتحرّرا من الغفلة التحرّر المطلق، وأعلى درجاتهما التي يهتمّ بها النقد الفلسفي هي الغفلة عن «طور ما وراء العقل» بمعناه الخلدوني كما عبّر عنه سلباً بعدم حصر الوجود في الإدراك معرفياً كان أو خلقياً؛ إذ نسبه إلى الفلسفة عامة وإلى إلهياتها خاصةً: فيكون المبدأ المحرّر من كلّ الأصنام مبدأ التدين الصادق هو اعتبار التحرّر من الغفلة من دون الإيمان بمطلقات الدين، وهو عين التخلّي عن طلب الحق لذاته، إنّه تخلٍّ يؤدّي إلى عدم السعي لمعرفة الحقيقة العلميّة نظرياً وإلى عدم السعي إلى تحقيق الحقّ الخلقي عملياً، وطلبهما هو كذلك جوهر الفلسفة؛ إذ تكون مدركة للعلم والعمل وحدود قدرة الإنسان عليهما: أعني أنّ الفلسفة مؤمنة بالغيب حتماً، ولذلك فهي حبّ الحكمة أعني السعي إليها من دون أن تدّعي أنّها صارت إيّاها.

وبذلك يتيسّر لنا فهم دلالة تقديم الفقة والتصوّف لأنهما وجها التربية الخلقية في مستوى ظاهر السلوك وفي مستوى باطنه. فدلالة تقديمهما على الكلام والفلسفة هي عين الإعداد التربوي للفكر الإنساني ليصبح مستعداً للتحرّر من الهوى ما أمكن التحرّر فيكون قادراً على العلم المدرِك لحدوده. وبذلك تصبح إلهيات الدين النقلية وإلهيات الفلسفة العقلية متحرّرتين من وهم حصر الوجود في الإدراك فلا تتصارعان؛ إذ هما تفهمان هذا التحرّر من الهوى والعلم المدرك لحدوده، وهما جوهر الرسالة التي ختمت الوحي فكانت الرسالة الكونيّة التي تخاطب الإنسان

من حيث هو مخلوق علم البيان والقدرة على التسمية ومن ثَمّ القدرة على التفكّر والتدبّر أياً كان مستوى تكوينه العلمي لأنّ الغفلة المطلقة مستحيلة استحالة التحرّر المطلق منها، وهو معنى الإيمان الفطري: وهذا هو شكل القرآن الكريم ومضمونه ومعنى كونه معجزاً.

ولمّا كانت طبيعة الرسالة التي هي تربوية بالمعنيين الخلقي والسياسي تقتضي أن يكون همّ أهلها الأول عملياً على علم بحدود العلم والعمل الإنسانيين كان استنباط الفقه لتنظيم الحياة الروحية والخلقيّة السياسية ببعديها الحكمي والاقتصادي مقدّماً ثمّ يليه حتماً تنظيم البعد العقدي الذي يؤسّس لوحدة الأمة الفكريّة والعقلية والوجدانية، وبهذين الشرطين يصبح تعميق الأول من منطلق الثاني بدايةً لعلم أصول التجربة الوجدانية وتعميق الثاني من منطلق الأول بداية لعلم أصول التجربة الحسية فيجتمع الكلّ في علم أصول التفسير الذي هو علم العلوم والعلم الرئيس. وينبغي أن نعلّل لمَ يبدو وكأنّنا لم نحترم مبدأ التقدّم الشرطي عندما جعلنا الشرعي ببعديه الفقهي والصوفي متقدّماً على العقدي ببعديه الكلامي والفلسفي، لكن كل من يعلم أن المذاهب الفقهية متجاوزةً للفرق الكلامية ومن ثَمّ للصيغ العقدية يدرك أنّ الفقه ليس مؤسّساً على الكلام بل هو مؤسّس مباشرةً على التفسير مثله، مثل الكلام حتى وإن افترض نوعاً من الكلام المفسِّر للعلاقة بين المصدر والثمرة. ولا عجب فآيات الأحكام مختلفة عن آيات العقائد، بل إن العقائد هي نفسها يمكن أن تعتبر من توابع الأحكام لأنّها جنس الأحكام المتعلّقة بالعقد.

وبذلك نفهم لمَ كان الفقه والتصوّف الفنّين الأكثر حضوراً في الحياة الفكرية الإسلامية، كما نفهم بنية التقابل الثنائي بين فنّي النظر والعقد وفنّي العمل والشرع، وقد كان لتقدّم الفنين العمليين على الفنّين النظريّين كبير الأثر على تأخر العلمين النظريّين أعني الكلام والفلسفة وما يتبعهما من علم طبيعي وتاريخي وتطبيقاتهما لأنّ من خصائص العمل المباشرة القناعة بالمستويات البسيطة من النظر الذي يكون في الأغلب غلقاً لباب السؤال بدلاً من فتحه؛ إذ العمل مشروط بالحدّ من الشك والنظر مشروط بالذهاب به إلى الغاية، لكننا نستطيع أن ندّعي أن هذا التقدّم بالرغم من هذا الخطر الناتج عن عاجلية العمل المقابلة لآجلية النظر ليس مصدراً لما

حصل من ضمور للاجتهاد في الوجه النظري والعقدي ضموره الذي حال دون التأسيس لكلام متجاوز للدفاع عن العقائد إلى البحث العلمي في الحقيقة والوجود بل العلّة هي ما طرأ عليهما من خلل.

فقد كان للتقابل الثنائي بين حدّي النظر وحدّي العمل ثمّ بين الزوجين الأولين والزوجين الثانيين أعني بين النظر والعمل نتائج شديدة الأثر على الفكر عامّة نظريةً وعملية لأنّ الصراع بين الأزواج أدّى إلى شبه تعطيل متبادل وكساح مشترك بين هذه الفنون جميعاً فبقيت في أدنى مستوياتها بالرغم من أهمية الصراع في إبراز مواطن الإشكال الكامن في هذه العلاقات بين الفنون. لكنّ تقدّم العمل وعلومه على النظر وعلومه لا ينفي أن لعلوم النظر دوراً ضرورياً لتأسيس علوم العمل على الأقل من ناحيتين:

فعلوم الأدوات علوم نظريّة لموضوع نظري لا يتعلّق بعمل عادي بل بشرط كل عمل أعني أدوات التواصل عامةً والتواصل العلمي خاصة.

وعلوم الغايات النظرية علوم تجعل العلوم العملية تكون على علم بموضوعاتها بشروط تطبيق تشريعاتها.

وبهذا المعنى فعلوم النظر حاضرة في علوم العمل بداية وغاية، فما منها يعلم الأدوات مشروط في العلوم العملية لشكلها المنهجي، وما منها يعلم الموضوعات مشروط فيها لمضمونها الموضوعي، كما إن تعليل حضور هذين الفنين الغالب في هذه المرحلة من تاريخنا الفكري وما نتج عنه من تقدّمهما في عملية التأسيس تاريخياً ومن تأثير في تأسيس العلوم الأخرى إلى حدّ إعاقتها هو أيضاً تعليل لتوالي التأسيس بين الفنون ولطبيعة الترتيب الذي يجعل أوّل العلوم تأسيساً أصول الفقه الظاهر وأصول الفقه الباطن وآخرها أصول العقد الظاهر وأصول العقد الباطن ليصل الفنّ الرئيس إلى غاية تأسيسه الذي هو متدرّج التأسيس مع تدرّج تأسيس الفنون جميعاً، والمعلوم أنّ الترتيب لو نظرنا إليه من منطلق العلاقة النظرية بين الفنون أعني ترتيب الشروط النظرية لكان بعكس ذلك: فأصل كل العلوم الغاية هو التفسير ويليه النفاذ إلى المعاني الروحية في كلّ تفسير ثمّ صلة ذلك بنظام الآيات التي هي نظام العالم والأنفس يليه التشريع من حيث هو النظام الخارجي للحياة الجماعية فالعقائد التي هي النظام الداخلي للحياة

الجماعية، وبحكم ما بيّنا يصبح البناء الشكلي للفصول الموالية من هذه المقالة بحثاً في تكوينية كلا الزوجين ودور التزاحم بينهما إعاقةً وتحفيزاً لحدّي العلاقة الزوجية ودور ذلك في البنية العامة للفكر العربي الإسلامي في غاية نضوجه التي ننطلق منها في عصرنا الحالي لتأسيس الاستئناف الذي لأجله نقوم بالموازنة.

المقالة الخامسة

تكوينية العامل المحدّد لمناخ الفكر النظري والعملي عاقبة التزاحم بين شرائع الظاهر الفقهية وشرائع الباطن الصوفية

الفصل التاسع

أصل الاستبدادين (فساد الفقه) الزماني والروحاني (فساد التصوف)

تمهيد

نسعى إلى البحث في المدخلين اللذين أدّيا إلى تكوينية المناخ الاستبدادي زمانياً وروحياً، المناخ الذي آل بالحضارة الإسلامية إلى فقدان الريادة في مجالات الفكرين الديني والفلسفي، وذلك انطلاقاً من تكوينية القسم الأول من موضوعات المقارنة (الفقه وأصوله والتصوف وأصوله) التي تعنينا والتي تردّ إلى تكوينية القسم الثاني من موضوعات المقارنة (فلسفة الدين وفلسفة التاريخ)، فهذه الفنون وما ترتّب على تحريفها من مناخ استبدادي زمانياً وروحياً هي ما كان على ابن تيمية وابن خلدون تثويره لتحرير الإنسان المسلم خاصة والإنسان عامة. لكن مسعاهما على أهميته النظرية بقي من دون نجاح يذكر في مستوى التطبيق الفعلي، بل إن ما بقي من ثورتهما كان نقيض ما قصداه، ولعلّ من أهمّ علاماته الجمود والانحطاط الذي لا يزال مسيطراً على حياتنا الفكرية والروحية وعودة الصراع نفسه بين الموقفين: الموقف المتدرع بدعوى الكلام باسم العقل، والموقف المتدرع بدعوى الكلام باسم النقل لأنّ الأول ليس له من العقل إلا تسفيهه، والثاني ليس له من النقل إلا تحريفه[1]:

---

(١) فما بقي من سعي ابن تيمية لتحقيق هذه الثورة بالإصلاح العقدي ولإحياء الضمير الخلقي =

فالوجه الأول من هذا المسار الذي نريد تحليل تكوينيته هو الوجه الذي تمّ فيه تأسيس الاستبداد الزماني بإلغاء إرادة الفرد والجماعة التشريعية وآليات التعبير عنها من خلال تحويلها إلى مسألة فنية تسمى الاجتهاد الفقهي ومنهجها يسمّى أصول الفقه. فصارت الإرادة التشريعية يسيرة الاستتباع من قبل السلطان الزماني: وذلك هو أصل الاستبداد الزماني والسياسي، والقصد بالاستبداد الزماني هو إلغاء دور الإنسان في الأمّة سياسياً واقتصادياً (وجهي صورة العمران ومادته الفعليين). فقد أصبح السلطان الفعلي السياسي والاقتصادي بيد الأمراء، واكتفى العلماء من السلطان الرمزي بما حصروه فيه أعني السلطان التقني (الذى آل إلى دور مجرد سلطة تبرير لاستبداد الأمراء): تكنوقراط الفتوى

= والروحي عند المسلمين هو نقيضه تماماً، فقد كان من المفروض أن يكون من نتائج مسعاه تحرير الفقهين ممّا ينتج عنهما من فساد مؤدٍّ إلى القضاء على ضمير المكلّف وحرية الاختيار فساد تمثّله المذهبية الفقهية والطريقة الصوفيّة. لكن ما بقي من عمله هو طغيان التصوّر الفج للسلفية التي تعرف بالنفي المطلق لدور الباطن والاقتصار على قشور الاقتداء بالسلف. وهذا الخواء الروحي هو الذي يجعل العنف المادي والرمزي في الدنيا وفي الآخرة على حدّ سواء الأداة الوحيدة لفرض هذا المعتقد الخارجي الذي لا ينشغل إلى بما يؤول إلى النفاق العام أخلاقاً تسود ظاهر الحياة وتبقي باطنها لوسوسات الشيطان التي لا حدّ لها. وبذلك تكون النتيجة واحدة: انحراف التصوّف يجعل من الوسوسات عبادةً معلنة وانحراف السلفية يجعلها عبادة سرية، هروباً من العنف الرسمي لفرض النفاق العام تديناً ظاهرياً. ولذلك فدعوى تصويف السلفية وتسليف التصوّف وهم. لأنّ السلوكين تحريف للسلوك الديني السوي والجمع بين التحريفين لن يؤدّي إلا إلى التحريف المطلق، وما بقي من سعي ابن خلدون لتحقيق هذه الثورة بالإصلاح الشرعي والسياسي لإحياء الضمير العمراني والسياسي هو نقيضه تماماً، فقد سعى إلى تحرير السلوكين الحاكم (ببيان النتائج المحتومة لتحكيم الهوى في السياسة) والمعارض (ببيان نتائج الثورات الرمزية غير المستندة إلى أداوت الفعل السياسي) مما ينتج عنهما من فساد مؤدٍّ إلى القضاء على دور الرعية باعتبارها راعيةً كذلك، وحرية الفعل السياسي السديد حكماً ومعارضة، لكن ما بقي من مسعاه هو ما يشبه تبرير الاستبداد وحكم العصبية بسبب طغيان التصوّر الفجّ للعصبية التي تعرف بالنفي المطلق لدور القيم التي نفيت عنها كل فاعلية بالمقابل مع العصبية (القوة المادية ممثّلة في القدرة على افتكاك الحكم بالشوكة)، وكذلك بسبب هزئه الدائم من الثائرين على الظلم والقهر لكأنّ الشروط التي حدّدها لا يمكن أن تأتي إلا عن طريق العصبية بمعناها الفج، ولو صحّ كلامه لفشلت الدعوة الإسلامية لأنّ المسلمين الأول لم تكن لهم عصبية تحميهم من عصبيات الجاهلية، فأصبح اغتصاب العصبيات للحكم عنده هو المنطق الوحيد للتداول عليه ولم يبق للرمز أي دور عدا السند الأيديولوجي للعصبيات المتصارعة على الحكم. وبذلك يلتقي الفسادان الناتجان عمّا بقي من ثورة ابن تيمية وما بقي من ثورة ابن خلدون: استبداد العلماء (المزعومين) واستبداد الأمراء (الموهومين لأن أخلاقهم أخلاق سفلة لا أخلاق أمراء) فنعود إلى الدولة المصرية القديمة: نظام محنّط يتقاسم السلطان فيه فرعون رمز الأمير المتجبّر بالسلطان على الرزق المادي، وهامان رمز العالم المتحبّر بالسلطان على الرزق الروحي.

الشرعيّة للتوسّط بين العامّة والسلطان الدنيوي بتأويل دور السلطان الأخروي.

والوجه الثاني منه هو الوجه الذي تمّ فيه تأسيس الاستبداد الروحاني بإلغاء إرادة الفرد والجماعة الخلقيّة، وآليات التعبير عنها من خلال تحويلها إلى مسألة لدنيّة بين المتصوّف وما يدّعيه من اطلاع على أسرار الغيب والكلام باسمه، وهي بهذا المعنى يسيرة الاستتباع من قبل السلطان الزماني مثلها مثل سلطان الفقهاء التبريري: وذلك هو أصل الاستبداد الروحي والاجتماعي، والقصد بالاستبداد الروحاني هو إلغاء دور الإنسان في الأمة تربوياً وثقافياً (وجهي صورة العمران ومادته الرمزيين). وبذلك يتمّ تدعيم السلطان الفعلي السياسي والاقتصادي الذي استبدّ به الأمراء واستبدّ المتصوّفة ببقيّة السلطان الرمزي أعني سلطان التوسّط الروحي (الذي آل إلى نيابة الله والشفاعة المطلقة): أولياء يتوسّطون بين الله وعباده ويمثّلون سلطان غضبه ورضاه في الدنيا حتّى المسلم يخاف الأولياء أكثر من خوفه من ربّه.

أولاً: أصل الاستبداد الزماني

الناتج عن تحريف فقه الظاهر وتحريف أصوله

من البيّن بنفسه أنّ الفقه لا يمكن أن ينتقل من مرحلة الممارسة الساذجة الغافل أصحابها عن أسسها النظريّة إلى الممارسة ذات السند النظري، إلا بعد أن توضع نظرية في أصوله درجات صوغها متفاوتة الوضوح[٢]. ومن البين تاريخياً أنّ ذلك لم يحصل بالنسبة إلى أول علوم

(٢) وهذا مبدأ عام في فلسفة المعرفة قلّ أن يقع التفطّن إليه بالرغم من كونه من ثوابت تأسيس العلوم جميعها: إنسانية كانت، أو طبيعية، أو آلية خاصة بالأولى، أو آلية خاصة بالثانية، أو آلية جامعة بين نوعي العلوم. والأمر شديد الوضوح ولعلّ شدة وضوحه هي علّة عدم التفطّن إليه: فأيّ علم لا يصبح علماً إلا إذا توفّر شرط انتقاله من ممارسة تقنية خالية من التأسيس النظري إلى ممارسة مستندة إلى التأسيس النظري. والتأسيس النظري نوعان: تأسيس للعلاج النظري ثمّ علاج نظري للممارسة، وتأسيس العلاج النظري هو علم أصول العلم الذي يعالج تلك الممارسة، وهذا ما كان علينا بيانه.

المسلمين أعني الفقه إلا بفضل عمل الشافعي[٣]، لذلك فاللحظة الفاصلة في تكوينية علم الفقه هي وضع علم أصوله في كتاب **الرسالة** الذي هو بداية النقلة الفعلية من العمل الفقهي العفوي ذي التعليل الضمني إلى العمل الفقهي المعتمَد على التنظير الصريح. لذلك فهذا الكتاب يمثّل بدايةً لتاريخ الفقه وأصوله ذويْ الصوغ العلمي تحديداً لخصائص ما قبلهما بما ينقصه بالقياس إليهما ولخصائص ما بعدهما بما زيد عليهما ليكتمل علم الفقه وأصوله في الشكل الذي ثبتا عليه إلى اليوم.

وهذا الشكل الذي جمد على الشكل الذي بلغ إليه في مستصفى الغزالي هو ما ينبغي تجاوزه لكون محاولات الخروج من أزمة الفقه وأصوله لم تتمكّن من تحقيق هذا التجاوز، ذلك أنّ حلّ المقاصد الذي يظنّه بعضهم مخرجاً ليس إلا الذهاب بالأزمة إلى غايتها بل هو في الحقيقة العلامة القاطعة على ضرورة هذا التجاوز لما يمثّله من حل زائف: فحلّ المقاصد يريد أن يحافظ على سلطان الفقهاء بحلّ علماني متخفٍّ له مساوئه من دون محاسنه؛ إذ هو يجعل المرجع المتعالي متطابقاً مع ما يستند إليه من تقنين فيؤرخنه أرخنة تجعله فاقداً لسلطان المرجعية المتعالية على استعمالاتها[٤]. ويمكّن تتبّع مراحل التكوينية من الكشف على:

---

(٣) في غاية القرن الثاني ومباشرةً بعد الصوغ شبه العلمي لفقه اللغة وأهمّ علوم العربية وبداية التوظيف الفعلي لعلم الكلام من منطلق أهم مسائله المتعلّقة بمنزلة الكلام بالمعنى المطلق أعني كلام الله قدماً وحدوثاً والشروع الفعلي في جعل الإلهيات الكلامية تتحوّل إلى أداة سلطانية مثلها مثل الفقه الذي بدأ تطويعه للغاية نفسها.

(٤) اعتبرنا في حوارية مع الشيخ البوطي: **إشكالية تجديد أصول الفقه** (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦)، فقه المقاصد مهرباً بديلاً من مواجهة المشكل الذي ينتج عن تصوّر الشريعة مجلة قوانين وليست مجلة قوانين القوانين أعني المجلّة التي تحدّد صفات الشرع المثالي العامّة ليكون القانون متّصفاً بما يضفي عليه الشرعية بشرط ألا يكون من وضع الفقهاء بالقياس بل من وضع السلطة التشريعية التي اختارها الشعب لوضع قوانين العناية بمصالحه كما يقول ابن خلدون تعريفاً للحكم السياسي في المنظور السني. يقول ابن خلدون رداً على نظرية الإمامة الشيعيّة في **المقدّمة**، بابها الثالث، الفصل الثلاثين، فصل ولاية العهد: «وشبهة الإمامية في ذلك إنمّا هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون، وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق، ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة» (ص ١٦٧).

مرحلتين متقدّمتين على هذه المرحلة الوسطى يمكن تحديدهما بالقياس إلى التدرج النظري في تأسيس المعرفة العلمية.

ومرحلتين متأخرتين عنها تقاسان بالمقياس نفسه فيكون كل ما فيهما ممّا لا أثر له فيه استكمالاً لتأسيس المعرفة العلمية.

ومن ثَمّ **فمرحلة الرسالة** تعدّ ثمرة المرحلتين السابقتين وأصل المرحلتين اللاحقتين بالمعنى الذي نبينه لاحقاً، وهي بالتالي وسط في مسار التنظير للفقه وأصوله(٥). فأمّا المرحلتان المتقدّمتان فهما من دون النسقية النظرية التي تمثّلها الرسالة وهماً، إذاً، وجهان لبدايات الممارسة المعدّة للتأسيس النظري. فأمّا المرحلة الأولى منهما فهي مرحلة التأسيس غير النسقي وتمتدّ من بداية عصر الرسول الأكرم إلى بداية النسقين الأولين المعدّين لبداية التنظير، وفي هذه المرحلة النبويّة كانت الممارسة والشرعية الفعليّة مغنيتين عن التعليل والتبرير النظري. والمحدّد في هذه الحالة هو تقدّم النوازل التي يحتكم فيها للنصّ بنوعيه وكذلك للممارسة بل إنّ النص كان ينزل بعد حدوث النازلة لكأنّه تشريع مخصوص. ومن توهّم هذه العلاقة على هذا النحو ظنّ النوازل أسباب النزول فصار التشريع القرآني عندهم وكأنّه تشريع تاريخي المهم فيه المضمون المعيّن وليست الصفات التي بمقتضاها يمكن أن نحدّد خصائص أي تشريع، فتكون فائدتها في دورها النماذجي وليس في صبغتها القانونية الظرفيّة(٦).

---

(٥) وهو ما يجعلنا ندعي أن هذه البنية التي خضع لها تكوين علم أصول الفقه بنية ثابتة نجدها في كل تكوينات العلوم الأخرى سواء كانت تابعةً للفكر الديني أو للفكر الفلسفي بل هي بنية كلية لا يمكن لأي علم أن يتأسّس إلا على منوالها أعني أن يمرّ ضرورة بخمس مراحل تكوينية: اثنتان متقدّمتين على تأسيسه الصريح واثنتان تاليتان عنه لجعله يدرك مقوماته فيحقّق التأسيس التام.

(٦) وهو ما يعني أن التقدم الحقيقي هو للنصّ النازل وليس للنازلة التي بمناسبتها نزل النص، فإذا آمنّا بأنّ المشرّع في هذه الحالة هو الله فإنّ ذلك يقتضي أن يكون الله قد جعل النازلة مناسبةً ممثّلة لما يتعلّق به النص الذي سينزل نصاً عاماً مع مثال يحدّد مدلوله للمتلقّين تماماً كما يضرب المعلم الأمثلة التي يستخرج منه القاعدة النحوية في تدريس اللغة أو القانون الرياضي في تدريس الرياضيات من دون أن يكون المثال هو المقصود بل المقصود ما ينبغي فهمه من المثال أعني القاعدة اللغوية العامة أو القانون الرياضي المراد تبليغه للمتعلّمين، عند التلميذ المثال سابق والقاعدة لاحقة، لكنّ الأمر في نفسه يعكس: المثال ليس إلا تعييناً للقاعدة، ومن ثَمّ يدرك ذلك يؤرخن القواعد لظنّها هي الأمثلة.

ذلك أن هذه المرحلة كانت لا تزال وسيطاً يختلط فيه وجه التربية الإسلامية (القرآن والسنة)، ببقايا الجاهلية التي لا تتعارض جليّ التعارض مع التربية الإسلامية. إنها مرحلة التأسيس العملي بالممارسة المؤَيّدة بنسب مختلفة من الأثر والرأي تقديماً وتأخيراً. وعنها نتج تأسيس المذهبين التراكميين والموقفين المتقدِّمَيْن على نسق الشافعي أعني نسق مالك (الممارسة مع الأثر خاصة)، ونسق أبي حنيفة (الممارسة مع الرأي خاصة). وفيهما بدأ التعليل بالممارسة والأثر من دون البنية النظرية التي تخول الكلام عن التأسيس العلمي للفقه وأصوله (تقديم المضمون)، أو بالممارسة والرأي في آن (تقديم الشكل) في السعي إلى تأسيس علم الفقه والتأصيل له. وهذا تراكم بدأ يمثّل متناً متدرجَ النسقيةِ متناً مساعِداً على اعتبار السوابق أصلاً من الأصول، في إطار يمكن أن يعتبر بداية تكوّن المدارس الفقهية. لذلك فالمرحلة المؤسّسة لعلم أصول الفقه قد جمعت بين الممارستين وما بعدهما الصائغ لهما في شكل حلّين متكاملين يشتركان في ما لا يمكن تصوّر الفقه وأصوله من دونه أعني الممارسة القضائية والإفتائية:

والحلّ الأول عماده الممارسة والرأي (الشكل العقلي مقدّم على المضمون النقلي).

والحل الثاني عماده الممارسة والنص (المضمون النقلي مقدّم على الشكل العقلي).

وإذاً، فنحن أمام ممارستين وقراءتين للممارسة الشرعية في الحياة من دون فصل بين الدنيوي وما بعد الدنيوي. وهذا التأسيس هو النموذج العام الذي يتكرّر في كلّ العلوم. إنّهما موقفان معرفيّان يحتكمان إلى الممارسة مع محاولة بناء نسق جامع بين الممارسة والموقفين القارئين لها إمّا بمنطق تقديم الشكل العقلي على المضمون النقلي بمنظور العقلاني المغالي أو العكس بمنظور التجريبي المغالي(٧):

---

(٧) والمضمون النقلي مصدره إما الحس الظاهر في العلوم الطبيعية أو ما يكمله من الحس الباطن في العلوم الشرعية أعني المعطى سواء صدر عن الإدراك الحسي الخارجي أو الإدراك الحسي الداخلي وكلاهما سنده الوحيد هو الإيمان بأنّ المضمون المتلقَّى حقيقة وليس خيالاً. لكنّه حقيقة =

- **وتقديم الشكل العقلي** يؤدّي إلى موقف عقلاني ذي نهج استنتاجي يتقدّم فيه المنطق على التجربة.

- **وتقديم المضمون النقلي** يؤدّي إلى موقف تجريبي ذي نهج استقرائي تتقدّم فيه التجربة على المنطق.

لكنّ المضمون موجود التجريبي في الحالتين وكذلك الشكل المنطقي، ولا أحد من الحدّين مستغنٍ عن الحدّ الثاني: فكل منهما يقرأ حساب الممارستين والموقفين إزاء الموضوع الذي هو علاج النوازل الفقهية، والاختلاف كمي وليس كيفياً لأن الكيف تحدّده طبيعة المعرفة بالموضوع الذي هو النوازل الفقهية، فيكون العلم معتمداً على تحليل وفهم لمجالين وما بينهما من توازٍ مطلوب: النوازل التي يعالجها الفقه في حالة وجودها الفعلي أو الفرضي. والنصوص المحدّدة لها ولأحكامها إن وجدت (أو اختلقت)[٨].

وهذان المستويان هما مستويا كل علم سواء كان فقهياً أو طبيعياً، فكلّ معرفة تشريع مفتوح يتغيّر بمقتضى ماضيه الذي هو مدوّنة نصّية ونوازله الطارئة بالفعل أو بالقوة، وكلا المستويين يفهم في ضوء الثاني من خلال الحركتين الأفقية لتحليل القول منطقياً والعمودية لتأويل التناوب بين الشكل والمضمون وجودياً. ولذلك فإنّ هذين المستويين سيزدادان اكتمالاً بالاستفادة من التراث الفلسفي كما يتبين من المرحلتين اللاحقتين استفادة ذات وجهين؛ إذ هي قد مكّنت من الفصل الواضح بين الموقفين

= بحاجة إلى التمحيص والاختبار، وذلك هو دور التصوير العقلي للمضمون النقلي في كل العلوم ذات الموضوع الموجود بذاته وليس الموضوع بالفرض العلمي كما في حالة كل العلوم التعريفية أو الأكسيومية، أعني أرقى مراحل العلم، حيث يصبح المُعطَى هو بدوره من إبداع العقل سواء بصورة مطلقة كما في الرياضيات الخالصة أو بصورة إضافية كما في الرياضيات المطبقة، أعني جميع العلوم التي موضوعها موجود بالفعل لكنه يدرس من خلال تعريفاته الفرضية وليس من خلال معطياته التجريبية مباشرة.

(٨) ولعل هذا أهمّ فروع الوضع في السنن والحديث، لكن القصص الشعبي والتأسي بالرسول (ﷺ) عن حسن نية أو عن سوء نية يمثّلان المصدر الأكبر للوضع في السنن والحديث، وبالرغم من أن الرسول (ﷺ) نهى عن كتابة السنن والحديث فإنّ كتابتها صارت واجبة لمّا كثر الوضع فبات التقييد أهم وسيلة للحدّ منه وللتثبت ممّا سبق لفصل الحقيقي عن الموضوع قبل أن تفقد سلاسل الرواية القابلة للتصديق بطول المدة وطيّ النسيان.

تقديماً وتأخيراً للشكل على المضمون ومن تحديد مقومات الموقفين، وبذلك تحدّد المرحلتان المتأخّرتان على الرسالة.

وأمّا المرحلتان المتأخّرتان على كتاب الشافعي واللتان تُقاسان بما أضافتاه إلى محاولة الشافعي فهما مرحلتا التأسيس اللتان جوّدتا النسقيّة النظرية بما أضافتاه إليها أداتياً، إنها إذاً خطوة مضاعفة كذلك، فمرحلتها الأولى يسعى صاحبها إلى الموضوعية المضمونية وهي تؤسّس أحكام النوازل على نصوص صريحة وعلى الممارسة السابقة، ويمثّل هذه المرحلة ابن حنبل ودور التاريخ عامةً والسنة الدينية خاصة، وبالرغم من أنّ هذه المرحلة يمكن أن نسميها مرحلة التأسيس النسقي للفقه على المضمون النقلي والموقف الاستقرائي لمنهج استخراج الأحكام المنطبقة على النوازل فإنّها ليست مرحلة لا عقلانية إلا بمعنى العقلانية النقدية التي تنفي عن العقل من حيث هو شكل خاوٍ من أن يكون علماً بل لا بد له من نهج يمكّن من الوصل بين الشكل العقلي والمضمون النقلي، وتلك هي البداية الحقيقية لتأسيس المعرفة التاريخية بالمضمون: فبفضلها وضع مشكل تأسيس المعرفة التاريخية بدءاً بالسنّة والحديث بمعيار الشهادة بمعناها القضائي.

وأما المرحلة الثانية فيسعى صاحبها إلى الموضوعية الشكلية بتأسيس أحكام النوازل على قواعد صريحة للوصل بين الأحكام والنوازل، ويمثّلها من الفقهاء ابن حزم ومن الفلاسفة الفارابي ودور المنطق عامة، والسنّة الفلسفية خاصة. ثم عمّ هذا النوع من التأسيس فصار مشتركاً بين الجميع، وبالرغم من أن هذه المرحلة يمكن أن نسمّيَها بمرحلة التأسيس النسقي للفقه على الشكل العقلي والموقف الاستنتاجي لمنهج استخراج الأحكام المنطبقة على النوازل من النصوص فإنّها ليست مرحلةً لا تجريبية إلا بمعنى التجريبية النقدية التي تعتبر التجربة من حيث هي مضمون غير مصوّر منطقياً لا يمكن أن يكون علماً بل لا بد له من نهج يمكّن من وصل القضايا بعضها ببعض: التأسيس النسقي بالرأي ومن ثَمّ مشكل التأسيس المنطقي.

وقد بقي الفقه متردّداً بين هذين الحلّين ومحاولة التوفيق بينهما بتحديد نسبها ودور الشكل العقلي والمضمون النقلي فيهما، ولعلّ الذروة

هي كتاب **المستصفى** الذي لم يتجاوزه الفقهاء سواء كانوا متكلّمين كالرازي أو فلاسفة كابن رشد الحفيد. وكانت الغاية في هذا الاتجاه نظرية المقاصد في ذروتها الشاطبية، وتشترك جميع هذه المراحل في نوعين من الفنّيات مع غلبة أحدهما على مالك وابن حنبل وغلبة الثاني على أبي حنيفة والفارابي[٩]. أما الجمع المتوازن بين النوعين فهو ما تحقّق في الرسالة حتى وإن بقي مضمراً ولم يكتمل التصريح به إلا في الشكلين المتأخرين عنه كما حاولنا بيانه:

نوع موضوعية المضمون النقلي وفنيات منهج التاريخ المضاعف للنصوص وللنوازل التي تمثّل سوابق قضائية وإفتائية.

نوع موضوعية الشكل العقلي وفنيات منهج المنطق المضاعف لنسق النصوص ولنسق النوازل التي تصنّف بحسب التكييف القضائي والإفتائي.

لكن تحليل إشكاليّة الفقه وأصوله من منطلق الشروط المعرفيّة بالرغم من أهميته ليس كافياً لأنّ مدار الإشكال المعرفي ليس بمعزل عن مدار الرهان العملي في هذا العلم وما بعده. ذلك أنّ أحكام الأفعال في حياة البشر ذات صلة مباشرة بعلاقتها بالبعد السياسي من السلط التي ينتظم بها العمران البشري والاجتماع الإنساني، وكذلك بالبعد الموضوعي من الأمور التي يدور حولها التعامل والتنافس بين البشر مصدر كل النوازل التي يقضي فيها القاضي أو المفتي وليست مقصورةً على صلتها بعلاقة الإنسان بربّه ليس في وجهها القضائي المتعلّق بالمعاملات فحسب، بل وحتّى في وجهها الإفتائي المتعلّق بالعبادات:

فلها صلة بسلطتَي صورة العمران الفعلية والرمزية:

أ ـ **أعني السلط التي ينتظم بها شروط نظام الحكم الراشد**: وهي تنقسم إلى سلطة تشريعية، وسلطة قضائية، وسلطة تنفيذية، للتشريع والقضاء بواسطة سلطة استعلامية إعلاميّة (فعل الرمز)، وسلطة إدارية أمنيّة (رمز

---

(٩) ابن حزم مناسب لهذا الدور شكلياً لكنه غير مناسب مضمونياً لرفضه التعليل الفقهي وحصره الصوغ المنطقي في البناء الصوري لا غير، لذلك أبقينا على الفارابي بالرغم من أنه ليس فقيهاً بالمعنى الشرعي المنزل، لكنّه فقيه بالمعنى الشرعي الوضعي لأنّ فلسفته السياسية تقتضي فقهاً وأصول فقه بالمنطق نفسه الذي تقتضيه الشريعة السماوية.

الفعل)، لتنظيم الحياة الجماعية وتلك هي الدولة الفعلية التي مدار تنظيمها للحياة الجماعية في مستواها الفعلي هو رهانات مادّة العمران أعني الرهانات المتأتّية من الإنتاج المادّي وتبادله والتعاوض فيه (مصدر قيام الإنسان المادّي ورمزه سدّ حاجات البدن)، والمتأتّية من الإنتاج الرمزي وتبادله والتعاوض فيه (مصدر قيام الإنسان الروحي ورمزه سد حاجات الروح).

ب ـ **والسلط التي تنتظم بها نظام التربية السديد**: وهي تنقسم إلى سلطة تشريعية (المبدعون لمادتها)، وسلطة قضائية (المقوّمون لتحصيل المبدعات)، وسلطة تنفيذية (المدرسون) للتشريع والقضاء بواسطة سلطة استعلامية إعلامية (فعل الرمز)، وسلطة إدارية أمنيّة (رمز الفعل) لتنظيم الحياة الجماعية في منظومة المؤسسات التربوية، وتلك هي الدولة الرمزية التي مدار تنظيمها للحياة الجماعية في المستوى الرمزي، وذلك بتكوين الإنسان وإبداع الأدوات المعرفية والخلقية التي تمكّن الدولة من تنظيم الحياة الجماعية في مستواها الفعلي لأن الرهانات واحدة وهي رهانات مادة العمران أعني الرهانات المتأتّية من الإنتاج المادي وتبادله والتعاوض فيه (مصدر قيام الإنسان المادي ورمزه سد حاجات البدن)، والمتأتية من الإنتاج الرمزي وتبادله والتعاوض فيه مصدر قيام الإنسان الروحي ورمزه سد حاجات الروح).

ولها صلة بمادتي العمران الفعلية والرمزية وبسلطتيهما:

أ ـ **أعني شروط الإنتاج المادّي أو الاقتصاد والسلط التي تنتظم بها**: وهي أيضاً على شاكلة الدولة دائماً فتكون فاعلة فيها ومنفعلة بها، والعلاقة بين نظام الحكم ونظام التربية هي العلاقة بين العلاج الفعلي والعلاج الرمزي للرهانات نفسها أعني توفير الشروط المعرفيّة والخلقية للإنتاج والتبادل والتعاوض العادل بين الناس في الجماعة وتوفير شرط الشروط أعني الاستعلام والإعلام لضمان الأمن وقايةً وعلاجاً.

ب ـ **وشروط الإنتاج الرمزي أو الثقافة والسلط التي تنتظم بها**: وهي على شاكلة التربية دائماً فتكون فاعلةً فيها ومنفعلة بها، والعلاقة بين نظام الإنتاج المادي ونظام الإنتاج الرمزي هي العلاقة بين سد الحاجات المادية لقيام الإنسان المادي وسدّ الحاجات الروحية لقيامه الروحي بما يمكّن الإنسان من استعمار الأرض والعيش المشترك السلمي بين الناس.

وزبدة القول هي إنّ ما حصل في تأسيس علم الفقه وما بعده (**أصول الفقه**) بقي الهمّ فيه شبه مقصور على الشكليات الإجرائية المتعلّقة باستخراج الأحكام من النصوص أو بتكييف النوازل ولم يبحث في مدارهما أعني أنظمة السلط بجنسيها المضاعفين اللذين وصفنا، وإجراءات فعلها في صلتها بمصدر التشريع وممثّله بل هو انتهى إلى تضخيم الهمّ الشكلي ليجعل من الفقهاء سلطةً فنّية تتحوّل بتفرّدها إلى البديل غير الشرعي من السلطة التشريعية في كل المجالات التي وصفناها من دون علم بهذه المجالات والقوانين العلمية لتنظيمها السلطاني. ولذلك فقد اعتبرنا مقدمة ابن خلدون ثورةً على تردّي وضع الفقه وأصوله بهذا المعنى في مجالات تقويم الأفعال الإنسانية وأحكامها التي لها بمقتضى الوجود شرطاً متقدّماً على البحث في أحكامها التي لها بمقتضى الشرع.

وهكذا تكون زبدة القول في ما يتعلّق بمنزلة الفقه وما بعده هي: إنّ التشريع قد انحصر بعد توقّف الوحي في الفنيات الشكلية التي أصبحت ذريعة لجعل الفقهاء يستبدّون به خلطاً بين مستواه العلمي الباحث في شروط نظمه الفنّي ومستواه العملي المعبّر عن إرادة الجماعة التي سُلبت فكان المآل وقوع التشريع تحت سلطة الاستبداد الزماني بيد أمراء الحرب (السلاطين)، والاستبداد الروحي بيد أمراء العلم (الفقهاء). وإذا بالسلطة العلمية والقضائية للفقهاء تتحوّل إلى سلطة تشريعية تتقاسم التعبير عن الإرادة مع أمراء الحرب. ولمّا كان سلطانها رمزياً فإنّه قد كان في أغلب الحالات تابعاً للسلطة الفعلية التي بيد الأمراء[١٠]. ومن هنا جاءت طبيعة المشكل الذي ينبغي علاجه أعني التعمية الدائمة عن

(١٠) وينبغي ألا نولي أهميةً كبرى لما يقدّم أحياناً من علامة على استقلالهم بضرب بعض الأمثلة لأبطال منهم، إنّهم في الحقيقة الشواذ المؤيّدون للقاعدة، والمعلوم أنّ السلطة القضائيّة الفقهيّة أوسع من السلطة القضائية الوضعيّة لأنّها تجمع بين القضاء بالمعنى العادي والقضاء بمعنى الإفتاء، أعني القضاء المتعلّق بمسائل ضمير المؤمن إذ يستفتي الفقهاء لمساعدته على حسمها فضلاً عن تعلّقها بالعبادات وعدم اقتصارها على المعاملات: أ ـ خصومة القياس وحدود العموم القياسي ب ـ من الخصوص إلى العموم أو نظريّة المقاصد الشرعية التقليدية والحديثة. والمعلوم كذلك أنّ بعد تطبيق التشريع في الحالتين مجانس للوظيفة القضائية عامّة لكونه مقصوراً على تكييف النوازل وتنزيل النصوص: أ- من العموم إلى الخصوص: وصف النوازل وتطبيق الأحكام ب- حدود الخصوص ومن ثَمّ الطابع المحدود دائماً للتطبيق العيني للتشريع: الواقع يتمنّع دائماً على الخضوع للنصوص.

المشكل الحقيقي: روح الشرع الإسلامي هو ما تحدّده الآية ٣٨ من الشورى من حيث طبيعة المشرّع في أمور الحياة الإنسانية وما تحدّده الآية ٤٨ من المائدة من حيث ضرورة التعدّد الشرعي شرطاً في التنافس في الخيرات.

ولهاتين العلتين ينبغي أن يكون الشرع الإسلامي ثمرة اجتهاد الجماعة في شوراها حول أمورها، وأن يكون المنزل من الشريعة ما بعداً لهذا التشريع الإنساني محدّداً صفاته التي تجعله مقبولاً شرعاً فتكون الشرعية السماوية شريعة التشريع وليست تشريعاً مباشراً وهي بذلك ما بعداً لكل الشرائع الأخرى وضعية كانت أو منزلة ما دام يمكن من استعمال الكثير منها في الوقت نفسه، ويؤسّس القرآن ذلك بالحاجة إلى التعدّد من أجل التسابق في الخيرات، لكنّ الشرع بهذا المعنى ينسى أصحابه أنّه لا يمكن أن يصدر إلا عن إرادة الجماعة المؤلّفة من أفراد أحرار(١١). وذلك ضمن الدين نفسه أو بين الأديان والفرق بين التسنّن والتشيّع يصحّ وصفه بكلا الوصفين إذا اعتبر التشيّع فرقة إسلامية، وهو عندي دين مختلف تماماً عن الإسلام لتناقضه مع مبدئيه الأساسيين: أعني تحرير الإنسان من السلطة الروحية وختم الوحي والجامع بينهما هو سلطة الأئمة البديل من سلطة شورى الجماعة. وذلك لعلتين:

فالمسؤولية شخصية في الإسلام في الدنيا وفي الآخرة وهي تقاس بمقدار المشاركة في العمل الجماعي تواصياً بالحق لعلمه وتواصياً بالصبر لعمله.

والمشاركة في التشريع فرض عين والإجماع هو الوحيد الذي نزّهه الرسول عن الخطأ في وضع القيم أو إن شئنا فإرادته هي التي تجعل ما تتواضع عليه قيمة(١٢).

---

(١١) وذلك في التشريع الذي هو تابع للعقيدة والتي أساسها عدم الإكراه في الدين، فكيف بالإكراه في البيعة العامّة التي هي ذروة المشاركة في التشريع بالإسهام في تعيين الحاكم فضلاً عن إلغائها من الأصل وتركها بيد القلة المسماة بأهل الحل والعقد.

(١٢) الفكرة الأساسية في المقارنة تدور حول ما انتزع من الإنسان في تحديد هاتين العلاقتين وكيف حرر الفيلسوفان الإنسان فأرجعا له ما انتزع منه بالاستبداد الرمزي الناتج عن صراع العلميين العمليين والاستبداد المادي الناتج عن صراع العلمين النظريين.

ثانياً: أصل الاستبداد الروحاني الناتج عن تحريف فقه الباطن وتحريف أصوله

التصوف هو فقه التجربة الوجدانية وأصوله، وما نسمّيه تجربة أمر شديد التعقيد يوجد بذاته على حياله وهو أمر يوجد في كل تجربة حسيّة ومعرفيّة بأي من القيم الخمس(١٣). فالتجربة الوجدانية هي ما يشترك فيه الناس بالنّوع باعتباره ما ليس بمشترك بالعدد أعني أنه ما يعلم الجميع أنّه ما لا يشاركه الغير في عينه بالرغم من أن الغير له عيناً تماثله بنوعها وهو بدروه لا يشاركه فيها من حيث هي تلك العين بعينها بحيث إن الاشتراك هو في العلم بعدم الاشتراك في عين المعلوم مع الشركة في نوعه. وتلك المماثلة في الكون ذاتاً تعي غيرها بوصفها ذاتاً مغايرة لا تقيسها على ذاتها إلا من حيث صورة الذاتية وليس من حيث مضمونها الخاص بكل ذات على حيالها بل إن كل ذات تشعر بتجسّدها وبتجسّد غيرها لكن وحدة التجسّد النوعي مصحوبة دائماً بكثرة التجسّد العددي، وهذا هو تعريف الوجدانيات أعني ما لا يمكن للقول أن يقوله بالرغم من كونه مشعوراً به ومشعوراً بأنّ الغير له ما يماثله من المشاعر التي لا يستطيع قولها قولاً يجعل غيره يشاركه فيها: وبهذا المعنى يكون الصمت في الحالات الشعورية الكثيفة أبلغ تعبيراً من الشطح.

وفي الحقيقة فحتّى ما يقبل القول من التجارب ليس حصول المشاركة فيه ممّا يحمله القول بل المقول ليس مضموناً قابلاً للتبليغ بالمعاني القولية وإنّما يكتفي القول بتوجيه انتباه المخاطَب إلى حيث ينبغي أن يلتفت بانتباهه حتى يشارك في المشعور به بعين منه لا يشاركه فيها أحد. لذلك فوظيفة القول في الوجدانيات توجيهية وليست تبليغيةً، ومن دون هذا الفرض يمتنع التواصل بين المرء ونفسه فضلاً عن التواصل بينه وبين غيره، ولعلّ ذروة هذا الأمر هو عين الأصل الذي يستند إليه الوعي والشعور، فكلّ إنسان له وعي بذاته وشعور بذاتيته القائمة قبالة كلّ ما عداها وبكون غيره قبالته مثله في كونه قبالة غيره أن يكون عينه حتى وإن

---

(١٣) القيم الخلقية بحديها (خير شر) والقيم المعرفية بحديها (صدق كذب) والجمالية بحديها (جميل دميم) والجهوية بحديها (حر مضطر) والوجودية بحديها (فان باق).

كان التنافس على الـ«ما له» والـ«ما لي» بما في ذلك تفاصل الكيانيين المتحيّزين في المكان والزمان تحيزاً شرطه التمانع. وذلك ما يجعل كل واحد يسعى لإزاحة الغير والاستحواذ على مجاله وحتّى على حيّزه فيكون هذا المسعى الإزاحي خلال التنازع على الأحياز بمجرده اعترافاً بعدم التفرّد الوجودي وبالإضافة الحتمية إلى الغير في كل ما يتصوّر من خصوصيات الذات.

فكلّ ما نتصوّره باطناً ليس هو إلا ملتقى التوالج بين ما يرد إلى الذات المتعيّنة وما يصدر عنها، الذات المتعيّنة في الحيّزين الطبيعيين المشتركين مع غيرها من الذوات (المكان والزمان)، والتاريخيين الناشئين عن تفاعل الذوات (السلم الاجتماعي والدورة المادية)، وفي القيام الوجودي عيناً من بين الأعيان التي باشتراكها في الوجود يتكوّن العالم الطبيعي والتاريخي محيطاً بالذات عينياً ومحاطاً بها ذهنياً، وكل الميتافيزيقيات مصدرها ما سمّاه ابن خلدون بوهم ردّ الوجود إلى الإدراك، أعني ردّ إحاطة الوجود العينيّة بالإنسان إلى إحاطة الإنسان الذهنية بالوجود، والقول بالتساوي في هذا التضايف المطلق في كل ما يرد إلى الذات أو يصدر منها هو الكفر بالطاغوت (سلطان أحد المتساويين وجودياً على الآخر)، وهو بداية العبودية لله أو الحرية المطلقة أمام كل متضايف ينفي التضايف لأنّ الإنسان بمجرّد نفيه يعترف بالمتعالي عليهما وتلك هي العلّة في أنّ قسم الشهادة الأول يقتضي أن يبدأ بـ «لا إله» ليختم بـ «إلا الله».

وكل توهّمات المتصوّفة حول وحدة الوجود والحلول علّتها هذا التزاحم ومحاولة التخلص منه حتّى بالقياس إلى من يصبح المزاحم الوحيد لكون المتعالي المطلق أعني الله فيراد التخلّص منه إمّا بإحلاله في ذات المتصوّف أو بحلول ذات المتصوّف فيه. لكنّ الشعور بالتزاحم والتمانع ينفي الوهمين الصوفيّين لكون شرط التواصل حتى مع الذات التي يزاحم وجهها المتلقّي وجهها الباثّ حتى في حديث النفس. فالتواصل شرطه هذا التسليم بالتعدّد المشروط في كلّ تخاطب بين ذاتين لا تكونان ذاتين بحقّ إلا إذا كانت لهما القدرة على تبيّن الرشد من الغي في ضوء ما تتصوّران عليه مثال الحق في علم الذات المطلقة: فيكون التضايف بين

المتساويين مشروطاً سلباً بالكفر بالطاغوت (للتحرّر من نفي الغيرية ومن نفي التضايف التام بين المتساويين في كلا حدّي التضايف) ومشروطاً إيجاباً بالإيمان بالله (التسليم بالمتعالي الموحّد بين البشر في أخوة الحرية والمحرّر لهم من عبودية بعضهم لبعض[١٤]).

والتفاهم بين الناس يشترطه حتى عند تعذر حصوله لأنه شرط في القصد إليه قبل أن يكون شرطاً في تحقيقه الفعلي، وهذا هو معنى الذوق أو الإدراك المشترك بين كل ضروب الشعور الإنساني معرفياً كان أو جمالياً أو خلقياً لكونه هو عين كون الإنسان ذاتاً، أي كائناً واعياً ومبيناً استقبالاً من ذاته وتوجهاً إليها أصلاً للاستقبال من الغير والتوجّه إليه. وهذه النسبة إلى الذات بما تتضمّنه من انفصال عنها للنظر إليها من خارجها هي جوهر الإيمان بما عداها المساوي لها والمتعالي عليها والقدرة على التمييز بين الطاغوت الذي ينبغي الكفر به (طغيان المثيل بالمتداني أي سلطان العنف والطمع)، والله الذي ينبغي الإيمان به (سلطان المثال أي سلطان جاذبية المتعالي وحبه). فمن دون هذه النسبة الموضوعية إلى الذات لا يمكن للذات أن تقف من ذاتها الموقف النقدي الذي لغيرها منها وهو الموقف المشروط في العدالة أعني معاملة الذات ذاتها كما تعامل الغير ومعاملة الغير كما تعامل ذاتها فيحصل التعامل المنصف مع الغير وذلك هو مفهوم شهادة المرء بالعدل ولو على نفسه.

وحدس الفن الجميل بهذا المعنى ليس إلا عبارة عن الانجذاب نحو غاية المثال المطلق أو الجلال، وهذا الانجذاب بالمتعالي هو الحرية المانعة من الانغلاق على الذات الذي هو العبودية القصوى ومن علاماته الإخلاد إلى الأرض الذي هو ظاهر العبودية، وهذا الشعور الجمالي هو عبارة عن انجذاب جامع بين الجمال شكلاً والجلال مضموناً، فيكون من جوهر الدين والفلسفة بل هو الجامع بين وجهَي العلم أعني التفسير التحليلي لحامل الجمال المادّي أو دالّه المتناهي (لوحة منظر طبيعي امرأة أو أي شيء جميل)، والفهم التأويلي لمحمول الجمال

---

(١٤) **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾** (البقرة: ١٥٦).

المعنوي أو مدلوله اللامتناهي (كل ما يوحي به هذا الدال مما لا نهاية له من المعاني):

وعندما يلتقي الجمال والجلال بداعٍ جمالي يكون العلم الذي هو شكل معرفي خالص، وهذا هو موضوع التّفسير التحليلي في كل معرفة أو شعور.

وعندما يلتقيان بداع جلالي يكون العمل الذي هو مضمون خلقي خالص رمزه المهابة التي هي جمال وجلال، وهذا هو موضوع الفهم التأويلي في كل معرفة أو شعور.

والجامع بين العلم والخلق هو عين المنزلة الربانية أعني الإيمان بالمثل العليا التي تضفي على الوجود الإنساني معنى، وذلك هو جوهر التدين من حيث هو إيمان وعمل صالح فردياً ومن حيث هو تواصٍ بالحق وتواصٍ بالصبر جماعياً، لكنّ هذا الشعور وباسمه صار عند المتصوّفة شبه حكر على القطب والشيخ فأصبح عبودية الكل للبعض، وذلك هو الطاغوت الذي هو السلطان الروحاني الذي يتألّه صاحبه فيدّعي التوسّط بين البشر وربهم نافياً أن تكون هذه المنزلة الربانية حقاً مشاعاً بين البشر لأنّ مجرّد الوعي والشعور المتعالي على المشعورات بها بما فيها الشعور بالذات ـ كل إنسان يشعر بشعوره بذاته المصاحب شعوره بكل ما يشعر به ـ هو عين التعالي والتحرّر من كل معبود سوى الله، وهو ليس مجرّد عقد يُتعلم بل هو عين كون الإنسان إنساناً، ومن ثَمّ فغاية الطاغوت تأليه أحد البشر حتى لو كان نبياً فضلاً عن أن يكون متصوِّفاً.

فكيف تمكّن التصوف من تأسيس سلطان الاستبداد الروحاني وتمكّن الفقه من تأسيس سلطان الاستبداد الزماني؟ ذلك هو مطلوب هذه القضية من البحث، إن غاية الإيمان احترام الإنسان مهما كان دنيّاً بمقتضى تكريم الله له، وغاية التكريم المساواة في المنزلة الوجودية بين البشر حتى وإن كانت تقاس بالتقوى عند رب الجميع، وغاية نقضها هو تأليه بعض البشر بحيث يصبح بعضهم عبيداً لبعض، قال جلّ وعلا: ﴿**ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله بل كونوا ربّانيين بما كنتم تعلِّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتّخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون**﴾

[آل عمران: ٧٩-٨٠]. لكن التصوّف الذي لم يبق ذوق التجربة الوجدانية التي وصفنا والتي هي جوهر المشترك بين البشر، انقلب إلى نقيضها فأسّس لسلطان روحاني أدنى درجات فساده الوساطة بين البشر وربهم، وأرفع درجات فساده دعوى الألوهية. فيصبح إيماناً بالطاغوت جعلاً منه للمساوي متعالياً وذهاباً إلى غايته فيدّعي الألوهية والعلم المطلق ويكفر بالله المتعالي على الجميع إذ يجعله حالاً في القطب بل وفي كل شيء ثمّ يعتبر إبليس محقاً في رفض السجود لآدم بدعوى الوحدانية واحتقار الجسد الذي تتمثّل الرياضة في قتله بدل العناية به كما يقتضي رأس العبادة في الإسلام أعني الصلاة، وممّا يسترعي الانتباه التوازي بين:

مآل الفقه وأصوله إلى الشكلانية المنطقية التي جعلته مجرد مسألة فنية بالمعنى التقني في مناهج التكييف والتنزيل في فقه الظاهر وأصوله.

ومآل التصوّف إلى الشكلانية الأسلوبية التي جعلته مجرد مسألة فنية بالمعنى الجمالي في مناهج التكييف والتنزيل في فقه الباطن وأصوله.

كما إن ما يرعى الانتباه هو التوازي بين مراحل التأسيس لما جعل العلاج النظري للعلاقة بين التصوّف والفقه تصبح ممكنةً وهو تأسيس كان صاحبه الشخص نفسه أعني الغزالي من منطلق ما تحقّق له من جمع بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية جمعاً نقدياً في البداية جمعاً لم يصمد لكونه أصبح منطلق ما آل إليه فكره في علاج هذين العلمين العمليين ليس من منطلق النقد غير الذاهب إلى الغاية لظنّ صاحبه أن الشكلانية المنطقية والشكلانية الأسلوبية بريئتين مما يترتّب عليهما في مستوى الخيارات الوجودية والميتافيزيقية:

فهو الذي جعل الشكلانية المنطقية تصبح شرطاً في أصول فقه الظاهر (استمداداً من الفارابي)

وهو الذي جعل الشكلانية الأسلوبية تصبح شرطاً في أصول فقه الباطن (استمداداً من ابن سينا).

ومن ثَمّ فهو الذي صاغ فلسفياً طبيعة العلاقة بين الفقهين، بل إنّ

المقابلة بين فقه الظاهر وفقه الباطن وتأسيسها شكّلا على العلاقة بين التحليل المنطقي (الغالب على أصول الفقه)، والتأويل الأسلوبي (الغالب على أصول التصوف)، وتأسيسها مضموناً على العلاقة بين الدرس النفسي لأسرار النفس والدرس الخلقي لسلوكها كل ذلك من إبداعه للحلول التي تصوّرها محيّية لعلوم الدين في عصره: ذلك هو مضمون كتابه **إحياء علوم الدين**، فكان من أهم مبدعاته الفلسفية في سعيه لتحديد منزلة التصوّف وحكمه في الإسلام السنّي والتوفيق بين منهجَيْ التحليل الذي لا يمكن تصوّر الفقه وأصوله من دونه، والتأويل الذي لا يمكن تصوّر التصوّف وأصوله من دونه، لذلك فالغزالي هو المؤسّس الحقيقي لأصول فقه الظاهر ولأصول فقه الباطن في صورتهما المدركة لشروطها الفنية والمهملة من ثَمّ لشروطها الوجودية إهمالاً أكمل الغاية في الاستبدادين الزماني والروحاني، وكما رأينا في كلامنا على مراحل تكوينية فقه الظاهر فإنّ فقه الباطن يمكن إذن أنّ نؤرخ له بالمنطق نفسه فنتكلم عن مرحلة التأسيس النموذجية الواعية بإشكالية العلاقة بين التحليل والتأويل بين الفقهين: **مرحلة وسطى ننسبها إلى الغزالي، ونفترض قبلها مرحلتين تقاسان عليها بما ينقصها بالإضافة إليها ومرحلتين بعدهما تقاسان عليها بما أضافتاه إليها.**

وليس من شك في أنّ علم التصوّف لم ينتظر الغزالي ليتأسّس وخاصةً من حيث موضوعه الذي هو ممارسة أكثر منه علماً. لكنّ التأسيس المعرفي للتصوّف من حيث تعريف ذاته في صلته بالأديان المنزلة كلاماً وفقهاً بالفلسفة إلهيات وعلم نفس وأخلاق لا يمكن نسبته إلى غير الغزالي. أما التصوّف بالمعنى الأعمّ من معناه في الأديان المنزلة أعني الرياضات الروحيّة والنفسية بمعناها في الشرق الأقصى فإنّ ذلك ليس موضوع علم ديني بل هو موضوع علم يقبل النسبة إلى العلوم الطبيعية. وهو ليس من مشاغلنا في هذه المحاولة بالرغم من أهميته في تصوّف الحلاج على الأقل[١٥]. وهكذا يتسير لنا أن نضع قبل هذا التأسيس مرحلتين:

---

(١٥) انظر رد ماكس هرتون على قراءة ماسينيون لتصوّف الحلاج في كتابه: «آلام الحلاج،» ترجمة أبي يعرب المرزوقي، **الحياة الثقافية التونسية**، السنة ٢٢، العدد ٨٥ (أيار/مايو ١٩٩٧).

مرحلة ما قبل الحلاج أعني مرحلة ظهور شكلي التصوّف ولنسمهما بالاعتراضين على استخلاف آدم وعلى الأمر بالسجود له: اعتراض الملائكة بالتمحض للعبادة خوفاً ممّا قد يترتّب على الحياة الدنيا من فساد في الأرض وسفك للدماء واعتراض إبليس بالتفاضل بين العناصر.

مرحلة ما بين الحلاج والغزالي: وفيها بدأ السعي إلى التمييز العلمي بين الموقفين الملائكي أعني التمحض للعبادة والشيطاني أعني عصيان الأمر وحان أوان التأسيس الفلسفي للتصوّف استناداً إلى علم النفس وعلم التأويل.

وأن نضع بعد هذا التأسيس مرحلتين:

مرحلة الغاية النظرية للتصوّف الفلسفي (ابن عربي)

فالتصوّف الفلسفي هو الذي استنتج من الخلق المضطر بنظرية الفيض القول بوحدة الوجود المادية المطلقة (الله =عين العالم= أي إنه العالم عينه)، ومعنى ذلك أن نظرية صدور العالم عن الله بالاضطرار وليس بالاختيار مآلها الحتمي هو القول بوحدة الوجود. ولهذه العبارة تأويلان كلاهما يؤدّي إلى المادية المطلقة، فسواء كان الله هو العالم أو العالم هو الله فالمقصود أن الله لا وجود له إلا بالعالم حتى لو سلمنا بأنّ العالم من حيث هو جملة الموجودات هو الأعيان في العدم من دون الوجود الإلهي، وهذا الفصل بين الأعيان التي في العدم والوجود الإلهي له معنى عند أرسطو، فالعدم الذي تقوم فيه الأعيان المعدومه هو المادة الأولى، والوجود الإلهي هو المثال المطلق الوحيد الذي تشتهي المادة محاكاته فتخرج منها الأعيان التي هي حبلى بها أو التي توجد فيها بالقوة والتي هي العالم الذي هو في عود أبدي هو تسلسل الكون والفساد بصورة دهرية، لكنه لا معنى له عند ابن عربي إلا أسلوبياً أو كيفية التعبير عن التطابق المطلق بين المادة القوية والمثال لأنّه ليس مفارقاً عنده ولا تشتهيه المادة الأولى لتخرج ما فيها من صور، بل هو عين تلك الصور التي تخرج ومن ثَمّ فهو عين هذه الشهوة التي تحرّك الأعيان المعدومة للظهور، إنه إذاً، فعل قوة المادة أو انتقال القوّة إلى الفعل(١٦).

---

(١٦) وبذلك فتصوف ابن عربي أرسطي المنزع بخلاف ما يتوهّم كثير ممّن لا يصل المعاني بأصولها، فيظنّ ابن عربي مختلفاً كبير الاختلاف عن ابن رشد لمجرد حوار «نعم ولا» الذي يكثر =

مرحلة الغاية العملية للتصوّف الفلسفي (الطرقية)

وهي في الحقيقة ما يترتّب عليها عملياً في التاريخ لأن التصوّف السنّي من المفروض ألّا يؤدّي إلى الطرقية التي هي نفي لدولة الإسلام الظاهرة أو بديل منها، فالتصوّف الطرقي هو دولة فرعون وهامان الخفية أي الغاية الجامعة بين النزعتين الباطنية والفلسفية في المستوى العملي، إنه عين الوسيلة لبناء الدولة ذات السلطان الخفي الموازي لسلطان الدولة الظاهرة والتي سلطانها الرمزي موضوع الصراع بين المتصوّفة والفقهاء، والمتصوّفة أصبحوا أكثر قدرةً على الوساطة لما يدعونه من سلطان على عالم الغيب ومن ثَمّ فهم قد استبدوا بالسلطة الروحية كاملة لكونهم جمعوا الوساطتين بين العامة والحاكم الأرضي وبينهم ومنهم الحاكم الأرضي وبين الحاكم السماوي: وتلك هي ثمرات النزعتين الباطنية والفلسفية وقد أصبحت ذهنيّة عامّة لدى النخب والشعوب استسلاماً للاستبدادين الزماني والروحي غايتين لتسفيه العقل وتخريف النقل، أعني عين الانحطاط الذي عاشته الحضارة العربية الإسلامي؛ إذ بردت فصارت حضارة سابتة عديمة الحركية والفاعلية التاريخيتين من جنس حضارة الهنود الحمر إلى أن حلّ بأرضهم الاستعمار في بدايات القرن التاسع عشر خاصة.

= الناس من الكلام عنه من دون فهم. وما قلناه نفسه عن النسبة بين ابن عربي وابن رشد في صلتهما بأرسطو نقوله عن النسبة بين الرازي والسهروردي في صلتهما بأفلاطون، فالرازي أيضا قائل بالمُثُل قول السهرودي بها. وهؤلاء الأربعة هم الذين حدّدوا مدرسيات القرن السادس-الثاني عشر أعني المدرسيات التي بالردّ عليها اكتملت شروط بلوغ النقد إلى ذروته عند ابن تيمية وابن خلدون، لذلك قلنا إنّ العلاقة أصبحت مباشرةً بينهما وما بعد الطبيعة الأرسطية وما بعد التاريخ الأفلاطوني طبعاً بتوسط الردّ على هذا الرابوع.

الفصل العاشر

مدار التزاحم بين العملين العمليين وحصيلته فيهما

(السلطان الرمزي أو السلطة التربوية والسلطان الفعلي أو السلطة السياسية)

وهكذا فإنّ تكوّن هذين السلطانين الاستبداديين سيضع الفقهاء والمتصوّفة في مآزق متعارضة على النحو الآتي، فالفقيه أصبح مضطراً لأن يكون باطنياً ومنافقاً أمام الخاصة لئلّا يبزّه المتصوّف بسلطان روحي يمكّنه من القرب أكثر من سدّة صاحب السلطان الزماني، والمتصوّف أصبح مضطراً لأن يكون ظاهرياً ومنافقاً أمام العامّة حتى يبقي على عقدها في كونه منتسباً إلى الإسلام السنّي الذي ربّوا عليه. ولمّا كان كلاهما يدّعي إرث علم النبي فإنّهما سيجعلانه هو بدروه منافقاً ذا خطاب مزدوج: كلامه مع الخاصة غير كلامه مع العامة كما ينسبون ذلك إلى أعلم الصحابة بمعاني القرآن الباطنة. وبذلك فهم يلتحقون بقول الفلاسفة؛ إذ يعتبرون النبيّ صائغ مثالات عاميّة من الحقائق الفلسفية ومخفياً الحقيقة الباطنة على العامة، ومن ثَمّ فالفهم الباطني للدين من حيث هو أيديولوجيا حكم العامّة أصبح مسيطراً على الجميع فصار همّهم جميعاً تخريف النقل وتسفيه العقل تماماً كما تقتضي فلسفة الباطنية. لذلك فقلّما تجد في عصر الانحطاط بين رجال الدين من هو صادق الإيمان لكأنّ قربهم من العلم بالدين أعتقهم من الالتزام به بفتاوى عبادة الهوى: فصاروا أذلّ المخلوقات من جنس شعراء التكدّي لدى الحكام المستبدّين والفاسدين.

ولا بد في غاية البحث في تكوينية هذين الفنين العمليين ومآل تأسيسهما، من تأسيسهما تأسيساً يلغي دور الجماعة في التشريع الظاهر (القانون) والباطن (الأخلاق) فيصبح تبريراً للاستبدادين الزماني والروحي من تحديد موضوعهما تحديداً قد يساعد على فهم إشكالية العلاقة بين المدني والديني أعني أهم رهانات الدولة الإسلامية في العصر الحديث (في مستوى المواقف السياسية)، ورهانات علم الكلام الإسلامي أعني إشكالية العلاقة بين المذاهب الفكرية التي تقدّم المعرفة العقلية بالأبعاد العقدية والشرعية والمذاهب الفكرية التي تقدّم المعرفة الذوقية بهما (في مستوى المواقف الوجودية). ولتحقيق هذا التحديد المشروط في الموازنة بين الأزمات التي كان الفكر الديني والفلسفي علاجاً لها في الوضعيتين العربية الإسلامية والغربية المسيحيّة في عصر المثالية الألمانية فلنحاول تحديد مجالي الفنين وأهمّ ما يترتّب عليهما في فكرنا الحالي، وذلك بالجواب عن السؤالين الآتيين:

فما مدار الوجه النظري في هذين الفنين: العلم بالظاهر والعلم بالباطن، بمعنييهما أي باطن النص وباطن الشخص؟

وما مدار الوجه العملي فيهما: سلطان الإنسان والسلطان عليه باعتبارهما مدار التنافس على السلطان على العامة وعلى التوسط بين العامة والحكم في الدنيا وبين الإنسان وربه في الآخرة؟

إن هذه الإشكالية كانت ولعلّها لا تزال حصراً في تناظر تام مع إشكالية العلاقة بين الفقهي والصوفي كذلك ليس عندنا وحدنا بل في كلّ الحضارات، وعلاجها أيضاً لا يمكن أن يكون خاصاً بل لا بد فيه من مراعاة الكليات التي تشمل جميع الحضارات، ذلك أنّ إشكالية العلاقة بين المدني والديني وإشكالية العلاقة بين الفقهي والصوفي متناظرتان فيها جميعاً بشرط أن نفرّق بين محور التناظر في الحالتين:

فهو في المسألة الأولى يخصّ مسألة الموقفين المتقابلين من طبيعة العلاقة بين فقه الظاهر أو القانون وفقه الباطن أو الأخلاق بينهما في تنظيم حياة الجماعة فصلاً ووصلاً بين الدنيوي والأخروي أعني ما يتعالى على الدنيوي بإطلاق وهو شرط كل حرية حقيقية.

وفي المسألة الثانية يخص مسألة الموقفين المتقابلين من طبيعة العلاقة بين الروحي الجمعي وما يترتّب عليه في حياة الفرد والروحي الفردي وما يترتّب عليه في حياة الجماعة التي تتعالى على حياة الفرد من دون أن تكون محدّدةً للتعالي لكون تعاليها من الوقائع وليس من الواجبات التي تعود إلى التعالي الديني المطلق.

وبذلك يتبيّن أن العلاقة الثانية أعمّ بكثير من العلاقة الأولى التي تندرج فيها عند النظر إلى الوجود في وقائعه، لكنّها دونها كليةً عند النظر إليه في واجباته بالرغم من أنّها تبدو من وجهة النظر السياسية هي الأعم لظن السياسي مقصوراً على الدنيوي ولا علاقة له بالمتعاليات سواء أكانت دينية أم فلسفية. ولهذه العلّة، ليس الفقه مقصوراً على النظام القانوني في حياة الجماعة بل هو جامع بين القانوني والخلقي في المستوى العمومي خاصّة من دون إهمال للمستوى الخصوصي (ومن هنا يأتي دور الإفتاء الذي هو قضاء فقهي في خصومة بين المرء وذاته حول الموقف من قضية يطلب فيها حكم الشرع)، كما إن التصوّف ليس مقصوراً على الخلقي لجمعه بين الفردي والجمعي في المستوى الفردي خاصةً من دون إهمال للمستوى العمومي (من هنا يأتي دور الطرق التي هي قضاء صوفي حول الموقف من تطبيق الشريعة في الممارسة الفعلية). وليس من شك في أن الفقه غلب عليه البعد القانوني والسلوك الظاهر أو بعد التشريع للحياة العامة عملاً بمبدأ الحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر وفي أن التصوّف قد غلب عليه البعد الخلقي والسلوك الباطن وبعد التشريع للحياة الخاصة، لكن للسلوك الظاهر والعمومي آثاراً في السلوك الباطن للأفراد كما إن للسلوك الباطن والخصوصي آثاراً في السلوك الظاهر للجماعات.

وهذا التأثير المتبادل بين الخاص والعام من السلوكين اللذين يحاول أصحاب المقابلة بين المدني والديني من مفهومات الدولة الحديثة جعله معياراً للفصل بين الدين والدولة يجعل علاج هاتين المشكلتين المتداخلتين علاجاً ذا صلة وطيدة بإشكالية اللقاء الصدامي بين الفقه والتصوّف خلال تأسيس علميهما وتحديد ما يصل بينهما من صلات وبين القانون والأخلاق في كل دولة تريد أن تجعل قانونها فوق معتقدات شعبها. وهذه القضايا نفسها كانت على محكّ النظر في المثالية الألمانية وكان علاجها جنيس ما

نحن بصدده من العلاج في وضعية العلاقة بين الفقه والتصوّف وبين القانون والأخلاق:

فالفقه أساس لاستبداد الدولة بالتربية الرسمية الحاكمة: فأزال الدور التحريري للدين بتوهين العقل وتدجين النقل.

والتصوّف أساس لاستبداد المجتمع بالتربية الرسمية المعارضة: فأزال الدور التنويري للدين بتسفيه العقل وتخريف النقل.

ولنبدأ بتحديد طبيعة الإعاقة التي أصابت فقه الظاهر وأصوله فنسأل: ماذا فقد من وظائفه؟ فكيف أعيق الفقه وأصوله؟ ومن ثَمّ كيف تمّ إفقاد الدين دوره التحريري؟ وما الذي جعل أصول الفقه بدلاً من أن يكون تأسيساً للسلطة التشريعية النابعة من الجماعة يتحوّل إلى مجرّد تنظير لفنيات استمداد الأحكام من النصوص ولدور القانون الزجري وتبعيته المطلقة للسياسي بدلاً من التنظير لسلطة الجماعة التشريعي ودور الفقه التحريري لارتباطه بالإرادة المشرّعة؟ لا شكّ في أنه يوجد شيء من الكلام عن الإرادة بوصفها موضوع التشريع لا ذاته لكنّ الإرادة الوحيدة حصرت في الله تجمّلاً لأنّها في وجودها الفعلي تحوّلت في الغالب إلى إرادة الأمراء بتبرير العلماء. وما الذي جعل علم تجربة الضبط القانوني للسلوك (الفقه) تفقد بعدها الروحي الخاص الذي استحوذ عليه البعد الصوفي فتنحصر في التقنين لظاهر السلوك من وجود الإنسان جماعة وأفراداً؟

وبسؤال جامع: ما الذي حصر علم أصول الفقه في المسألة المنهجية المتعلّقة بكيفية استخراج الحكم من النصوص بدل البحث في أصول الحق وشروط تحقيقه المعيارية (طبيعة التشريعات الموضوعية والإجرائية) والمؤسسية (التشريعية والتنفيذية والقضائية) الضامنة للعيش المشترك السوي بين الناس، والحدّ من العدوان عليها بينهم لحماية الحقوق والكرامة البشرية في العمران البشري؟ ثمّ كيف انقلب الفقه بالتدريج إلى مجرد تحايل لتطويع الأحكام الشرعية استجابةً انفعالية لاستصحاب الحال الذي يفرضه ـ واقعاً ـ إما طغيان الحكام أو طغيان الأمم المبدعة التي نقلّدها وتأبيد سلطان الفقهاء على المؤمنين الذين حوّلوهم إلى عامّة بمجرد أن جعلوا الحرية الفكريّة والسلوكية خروجاً عن الشرع فصيّروا الجميع

محتاجاً في كل تفاصيل حياته العادية لفتاواهم؟ كل هذه الأسئلة لا تعبّر عن مسائل يجهل المسلمون أجوبتها الفعلية بل هم واجدوها عياناً في الحصيلتين الآتيتين حتى وإن غابت عنهم تعليلاتها وتأويلاتها التي هي ما نحاول وصله بالوضعية التي كان عليها الفكر الديني والفلسفي الذي ثار عليه فيلسوفانا ابن تيمية وابن خلدون في غاية ما وصل إليه الفكر النقدي لهذا المناخ القاتل لحرية الإبداع النظري والعملي خضوعاً نهائياً للجبريّة التي تحوّلت إلى موقف وجودي ذي صياغة فلسفيّة صوفيّة كلاميّة فقهيّة هي فلسفة وحدة الوجود الفعلية حتّى وإن وجد من يجادل فيها فكرياً:

فكانت النتيجة الفعلية إفساد الثورة الشرعية التي يمكن أن نستخرجها من القرآن لو كان القصد تنظيم الحياة بمقتضى القيم التي بشّر بها، باعتبارها عين الأمانة التي حُمّلها الإنسان والتي تجعل أمر الجماعة شورى بينها.

وتمّ فعلياً اغتصاب السلطة التشريعية ومساندة اغتصاب السلطة التنفيذية واستتباعها السلطتين التشريعية والقضائية، فضلاً عن السلطة التربوية والسلطة الثقافية نفياً للمفهوم الجامع بين وجهي انتساب الفرد للجماعة إذ يكون راعياً ورعية في آن.

ومن ثَمّ فقد تمّ إلغاء طابع فرض العين في التشريع؛ إذ حصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما في مجرد نصائح كبار الحي لصغاره واستثني منه المشاركة في إدارة الشأن العام والحكم وأصبح الأمر كلّه يفرضه المستبد من الأمراء ويبرّره المستبدّ من العلماء وغاب المسلم من الحياة كلّها حتى قال ابن خلدون إنه قد فقد معاني الإنسانية فصار عالةً يغلب عليه الخمول والكذب والنفاق لأنه ربي بالخوف والعسف.

وما أصاب فقه الظاهر أصاب مثله أو أكثر منه فقه الباطن أو علم أصول التجربة الذوقية، فهذه الأسئلة هي التي بالعناية بها كان فيلسوفانا قابلين للموازنة مع محاولات علاج الإشكالية نفسها في المثالية الألمانية لتحرير العقل والروح من الطغيان الناتج عن الحلف بين السلطانين الزماني والروحاني، وعلينا الآن أن نفهم الكيفية التي انحرف بها علم هذه التجربة الباطنة (عالم الشهادة الوجدانية). فنسأل: كيف فسد التصوّف وأصوله فتحوّل إلى تدعيم لسلطان الاستبداد بما يؤسّس له من وهم السلطان على

عالم الغيب يدّعيه الوسطاء من المتصوّفة وخاصةً بعد أن تأسس نظام الطرق؟ فالجواب عن هذا السؤال هو الذي يفهمنا أكثر من السؤال عما حصل لفقه الظاهر من انحراف الطريقة التي فقد بها الدين دوره التنويري والتحريري أصبح بالأحرى يوظّف لتدعيم الدور التعتيمي والاستعبادي، وعلينا الآن أن نحدّد طبيعة الإعاقة التي أصابت فقه الباطن وأصوله:

فما الذي فقدته التجربة الذوقية من وظائفها؟ ولم حصرت في التهويم المتعامق حول البعد العرفاني من الوجود حتى صار التصوّف تخريفاً حول بنية العالم استناداً إلى تأويلات المقارنة السطحيّة بين العالم الصغير والعالم الكبير بمعناه البطلمي وإهمال التنظير للبعد الفني بالرغم من وجود الفن غير القصدي في بعض أشكال التعبير اللساني والجسدي والموسيقي؟

وما الذي جعل أصول التجربة الذوقية (التصوّف) تفقد بعدها القانوني الخاص الذي استحوذ عليه البعد الفقهي فانحصرت هذه التجربة في تهذيب السلوك الخلقي من وجود الإنسان أفراداً وجماعات لتتحوّل إلى حيل باطنية تدّعي الكرامات والوساطات والشفاعات حتى صارت حزباً مؤسساً لسلطان الخرافة والتحالف بين الطغيانين الروحي (للأسطورة والسحر) والزماني (للعنف والعسف) في تاريخ حضارتنا والحضارة البشرية؟

وبصورة عامة فإنّ السؤال المركزي هو: كيف انحطّ العمل الخلقي لتربية الذات والعلم بباطنها إلى دروشة الشطحات الجماعية في الطرق الصوفيّة التي يتمثّل هدفها الأول والأخير في التخلّص من الوعي بالذات وبالعالم والوقوع في غيبوبة تاريخيّة هي ما نطلق عليه اسم الانحطاط وما حاول تشخيصه فيلسوفانا مع الغرق العجيب في الدنيّات والتسيّب المطلق للملذات الدنيوية والوعد بالملذات الأخروية؟ لعلّ كل هذه الانحرافات قد اجتمعت في غاية الانحراف كلّه الذي تمثّل في انحطاط علم تفسير القرآن والسنّة بالإسرائيليّات والتعامق الفلسفي بالقياسات السطحية بين العالمين الصغير والكبير. فهذا هو عين الانحراف الصوفي الذي غيّر طبيعة التجربة الذوقية فأطلق عناصر الانحطاط وأسبابه باسم التجربة الروحيّة المتعالية على الدنيا ومن ثَمّ النافية لوظيفتي الأمانة: استعمار الإنسان في الأرض بقيم الاستخلاف فيها، وكان لهذا الفهم النافي لوظيفتي الأمانة أثر على

كل جهد يبدع في مجال العلم الوضعي أو في مجال العلم الشرعي اللذين أعني في العبادتين المحققتين لهاتين الوظيفتين بالعمل الذي هو عين استعمار الإنسان الأرض والاستعداد للآخرة بممارسة قيم الاستخلاف فيها. ذلك أن قتل الجسد والروح أصبحا الهدف الأول والأخير لتحقيق الغيبوبة التاريخية باسم العزوف عما سوى العبادة وأهملت منزلة الجسد والعلاقة بالعالم المادي في العلم والعمل أعني ما يعتبره المنظور القرآني أفضل مميّزات الإنسان كما يرمز إلى ذلك الأمر بالسجود له واستخلافه.

فأهميّة الجسد والتجربة الحسية (أي العلاقة بالعالم) في القرآن الكريم في الدنيا وفي الآخرة من المعاني الأساسية التي لا يمكن من دونها فهم الفرق الجوهري بين الفلسفة القرآنية وفكر الفلاسفة بالمعنى التقليدي في المرحلة العربية الإسلامية الكلاسيكية. ولا يمكن أن ندرك دلالة عنصر آدم وتفضيلة وخصّه بالخلافة من دون فهم المعنى العميق لمفهوم المادة (المقوّم الجوهري) والمدة (الديمومة الزمانية) والامتداد (العظم المكاني مرموزاً إليه بالملكية) والمدد أصل القيام الوجودي الذي رمزه اليد الممدودة الدالة على الكرم والعطاء. ولولا ما أصبح عليه معنى المادة من تحقير ونسبة كل الشرور إليها لما كان للموقف الفلسفي والصوفي المشين من جسد الإنسان معنى حتى بات الضعف والجوع والفقر غاية العبادة.

وكلام الله عن روحه ليس كلاماً عن شيء يقابل المادة بالمعنى المحقر منها، فضلاً عن أن يكون نافياً للوجود المتعيّن الذي هو معنى التجسّد[1] أو بصورة أدقّ الوجود غير المقصور على مجرد الوجود

---

(١) كما في قوله جلّ وعلا عن الروح الذي بشّر مريم: ﴿**فتمثّل لها بشراً سوياً**﴾ والقصد أنّه تعيّن متحيزاً في جسد (**لم يتجسّد بل تمثل أي أصبح يشبه البشر من حيث الشكل ولم يصبح جسداً، وهذا ما نصت عليه كل التفسيرات اللغوية والقرآنية وفي أمر الجسد، والتجسّد مشكلة عقدية، فالنصارى يجعلون الروح جسداً أي إن الدمج كان دمج الجسد والروح معاً وهذا أحد مكامن الخلاف بين الإسلام والنصرانية**)، ولم يبق مجرد فكرة أو معنى غير متعيّن في الوجود. وحتى اعتبار الزمان والمكان مجرّد فكرة أو صورة من صور ملكة الحس بالمعنى الكنطي فهو من بقايا هذا التصوّر المحتقر لكل ما هو مادي، لكن المادة في القرآن ليست بالأمر المحتقر ولا وجود للمقابلة بين المادة والصورة أصلاً وحتى لو سلّمنا بمثل هذه المقابلة فإنّ المادة تصبح مفضّلة على الصورة لأنّها هي الجوهر الذي تتوالى عليه الصور فضلاً عن صلتها بالمدد الذي هو عين الوجود.

التصوّري في الفكر، كلام الله عن روحه هو عين كلامه عن ذاته كما إن كلامه عن نفسه ليس مقابلة بين نفس وبدن بل هو من جنس قول الواحد منّا أنا نفسي بمعنى التشديد على الأنا. ومن ثَمّ فالكلام في هاتين الحالتين ليس فيه مقابلة من جنس ما تعودنا عليه عند الكلام عن روح الإنسان في مقابل جسمه، فالإنسان ليس بذي روح بمعنى روح الله بل فيه نفخة منه جعلت جسده إنساناً مبيناً أو مسمّياً.

وكل الإشكالية الزائفة عند نفاة الجسد وقاتليه بما يزعمون من رياضة لظنّهم إيّاه الحائل دونهم والاطلاع على عالم الغيب علّتها الخلط بين الحقيقي من المدركات والموهومي منها. فالجسد هو عين كيان الإنسان الحامل النفخة الروحيّة التي لا يمكن فصلها عنه لكونها عين جعله جسداً إنسانياً مبيناً. وإذاً، فكل الإشكاليّة الصوفيّة تعود إلى ما يرمز إليه تحقير إبليس للتراب ومن جنسه التحقير الفلسفي القديم من المادة واعتبارها مصدر الشرّ لمقاومتها التصوير التام، لكنّ الله برّأها بل اعتبر أدناها رتبة في الفكر القديم قابلاً لأن يكون أسماها إذا أراد الله ذلك. وهو قد فعل كما يرمز إلى ذلك قصّ القرآن تفضيله آدم على الملائكة وإبليس بالرغم من كونه من التراب الذي هو في عرف فيزياء ذلك العصر أدنى عناصر المادة. وبهذا المعنى فالمادّة في فكر فلاسفة الإسلام النقديين ليست من دون الصورة منزّلة وجودية بل هي أسمى منها كما يرمز إلى ذلك التشديد على بعث الجسد بل إن ابن تيمية لا يتردّد في اعتبار النفس ذاتها مادية.

ثم إنّ المادة عندما نقول مادّة كذا مثلاً تعني جوهره الحقيقي أو ما منه يأتيه المدد الوجودي الذي يجعله ذا قيام حقيقي في مقابل الصورة التي هي ما يعرض عليه من تشكيل عرضي ليس له من معنى إلا باعتباره ما يبدو عليه كيان الشيء لمدركه. أما خصائص الشيء التي تجعله ما هو فهي ليس صورية بل هي عين خصائص مادته وهي في الغالب من غيب الوجود لأن ما يبدو لنا من أشكال الأشياء ليس هو عين جوهرها بدليل أن نظرياتنا المتعلقة بها وبمفاعيلها متطوّرة ومتدرجة في النفاذ إلى بعضها بعد بعض. ومن نتائج احتقار المادّة إهمال التجربة في مجال العلم وإغفال أهميّة تطبيقاته التي هي شروط نجاح الإنسان في استعماره في الأرض واستخلافه فيها: وكلاهما ممّا يعارضه الموقف الصوفي بحيث يصبح

الجميع عائشاً على السؤال والخصاصة. وحتى هذين فهما مشروطان بأن يوجد من يسأل ويسدّ الحاجات من العاملين عليها.

ومن نتائج احتقار الجسد خلقياً في مجال العمل من حيث صلته بالصحة والعناية بالبدن وفي مجال تطبيقاته من حيث صلته بالنصيب من الدنيا ما جعل الإنسان المسلم مسحوقاً بين الاستبدادين الروحاني والزماني فعادت دولة الإسلام إلى النظام المصري القديم: **حكم فرعون وهامان لعبيد لا يكاد يبقى منهم إلا الرمق الأخير من أبدان متهاوية وأرواح نائمة وكل ذلك بخلاف ما يمجّده القرآن من علامات القوة والعنفوان.** لذلك كان موضوعنا في هذه المقالة الأساسية فهم أصل الاستبدادين وتكوينيتهما بدءاً بالزماني السياسي وختماً بالروحاني الاجتماعي. وبيِّن أن تأسيس علمَيْ فقه الظاهر وأصوله وفقه الباطن، وأصوله من المنظور المعرفي يمكن أن يعتبرا محايدين قيمياً، لكن تحويل موضوعيهما إلى مسألة تقنية خالصة (منطقية لسانية عند فقهاء الظاهر وخرافية سحرية عند فقهاء الباطن) وإغفال طبيعة الموضوع المتعلّق بالتعبير عن خيارات الإرادة السياسية (فقه الظاهر) وخيارات الإرادة الخلقية (فقه الباطن) جعلهما يصبحان غير مقصورين على التأسيس المعرفي بل تحولا إلى تأسيس عملي للفنون القانونية والمخيالية التي تخدم الاستبداد الزماني الناتج عن قتل إرادة الخيار السياسي وخدمة الاستبداد الروحاني الناتج عن قتل الخيار الوجودي:

فقتل إمكان الخيار السياسي هو أصل الاستبداد في مستوى نظام الجماعة القانوني بنظام الحكم (الخنوع للمتسلط على الرزق المادي). لأنّ الفقيه صار مشرعاً لظاهر السلوك بدلاً من الجماعة بوساطته الفنية بينها وبين الشريعة في حين أنّه لا ينبغي له أن يكون أكثر من قاضٍ يطبّق التشريع سماوياً كان أو وضعياً.

وقتل إمكان الخيار الوجودي هو أصل الاستبداد في مستوى نظام الجماعة الخلقي بنظام التربية (الخضوع للمتسلط على الرزق الروحي) لأنّ المتصوّف صار مشرعاً لباطن السلوك بديلاً من الفرد بوساطته الفنية بينها وبين الشريعة في حين أنّه لا ينبغي له أن يكون أكثر من سالك يطبّق فهمه الخاص للتشريع نفسه من دون سواها فهماً نقلياً أو عقلياً.

وليس من شك في أنه كثيراً ما يقال إن المسلمين ليس لهم نظام

كهنوتي مثل المسيحيين. وهذا الكلام صحيح مبدئياً أعني أن القرآن يقتضي ألا يكون لهم نظام كهنوتي، لكنهم أحدثوه في التاريخ الفعلي تحريفاً للقرآن الكريم بل إنّهم قد أحدثوا نظاماً كهنوتياً كان مزدوجاً عند السنة لكنّه كان شبه موحد عند الشيعة.

فالسنة انقسم فيها النظام الكهنوتي إلى فقهاء الظاهر وفقهاء الباطن، فوظّف السلطان الزماني تنافسهم على الوساطة بينه وبين الشعب ليؤبد سلطانه عودة بدولة الإسلام إلى النظام الفرعوني الهاماني.

وعند الشيعة اتحدت السلطتان في الإمام لأنه قطب الاقطاب، لكن غياب الإمام جعل مشكل السنة يوجد عند الشيعة كذلك فأصبح الكهنوت مضاعفاً بفارق وحيد هو توافق الفرعين لاشتراكهما في القول بالباطنية.

وهذه الحقيقة التاريخية بخصوص الكهنوت في الإسلام بخلاف ما يوصي به القرآن الكريم وتحريفا لمبادئه من قبل علمائه جعل ما صارعته المثالية الألمانية مجانساً لما صارعه فيلسوفانا. وكلاهما عانى شخصياً من الفقهاء والمتصوفة بالرغم من كونهما فقيهين ومتصوّفين، لكن فقههما وتصوفهما كانا ناتجين عن المنظور القرآني السوي الذي يرفض تأسيس السلطة الكهنوتية بوجهيها الظاهر والباطن، ولما كان القانون (فقه الظاهر) والتربية (فقه الباطن) أعني شرطي البناء الرمزي لشخصية الإنسان من حيث هو عضو جماعة مدنية وروحية لما كانا حكراً عليهما بوصفهما الوسيطين بين الناس والحاكمين الأرضي والسماوي فإن توسطهما أصبح العلة الأولى في تأسيس الاستبدادين المؤديين إلى الفسادين المادي والروحي ومن ثمّ الموصلين إلى الانحطاط الذي عرفته حضارتنا:

الاستبداد التربوي الروحي وما يترتّب عليه من فساد (مستوى الموجود في الأذهان والرموز).

والاستبداد السياسي الزماني وما يترتب عليه من فساد (مستوى الموجود في الأعيان والأفعال).

وذلك ما كان علينا بيانه في هذه المقالة التي تمثّل مركز الثقل في الفكر الديني العملي (تمثيل المقالة الموالية مركزه في الفكر الفلسفي

النظري)[٢] من حيث صلته بتحقيق القيم في التاريخ؛ إذ من دون هذا البيان يتعذّر أن نفهم علّة الثورة التي ننسبها إلى ابن تيمية وابن خلدون لنوازن بينها وبين الثورة الحديثة في المثالية الألمانية وما بعدها باعتبار فلاسفتهما كانوا هم بدورهم في صراع مع ظاهرات من جنس ما نصف في هذه المقالة لأن ألمانيا كانت في آخر ركب الحداثة الأوروبية خلال حقبة المثالية الألمانية: وتلك هي علّة الترحيب منقطع النظير بالثورة الفرنسية عند جميع فلاسفة المثالية الألمانية وتركيزهم على تحرير الإنسان التحرير القانوني والخلقي المأمول من الثورة الفرنسية قبل أن يتبين لهم طابعها الاستبدادي بل والإرهابي.

---

(٢) ولعلّ أفضل توضيح لهذه العلاقة بين الفكرين من حيث هذان الدوران المقارنة بدور غرفتي القلب الضاخّة للدم الصافي والضاخة للدم العائد إلى القلب لتصفيته وتزويده بالأوكسجين. فالفكر الديني يتعلق بالغرفة الضاخة الأولى والفكر الفلسفي بالغرفة الضاخة الثانية. والدين هو وظيفة الفطرة من حيث هي مدد الحياة التي يحملها الدم والفلسفة هي وظيفة الفطرة من حيث هي مصوّرة للمدد ومنقّيته له. لذلك نسبنا إلى الوظيفة الأولى المدد وإلى الوظيفة الثانية التصوير: لكن المنبع واحد إنه الفطرة التي فطر الله الناس عليها ومن ثَمّ فلا تقدّم لأي منهما على الأخرى بل هما متلازمتان تلازم الصورة والمادة في كل موجود وليس الفصل بينهما إلا فصلاً ذهنياً.

المقالة السادسة

عمارة وظائف العقل والنقل وظائفهما النظرية والعقدية

الفصل الحادي عشر

رهان التزاحم بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية

إنّ ما درسناه من تزاحم بين فقه الظاهر وأصوله من جهة أولى وفقه الباطن وأصوله من جهة ثانية كان مداره تحديد ضوابط السلوك الإنساني الإرادي في الأعيان (فقه الظاهر)، وفي الأذهان (فقه الباطن) أعني أنّ موضوع التزاحم هو العلاقة بين القانون والأخلاق من حيث هما سلطانان على الإرادة:

أحدهما ذو صلة بالوازع الأجنبي (السياسة) بلغة ابن خلدون

والثاني ذو صلة بالوازع الذاتي (الأخلاق) باللغة نفسها.

وكان ما وصفناه بانحراف الفنين العمليين الموصل إلى الاستبدادين الزماني والروحاني صادراً عن جعل الذات التي يشرع لها في وجودها العيني والذهني مسلوبة الإرادة وخاضعةً لضوابط صادرة من خارج الإرادة جماعية كانت أو فردية لأنّ فقه الباطن هو بدوره صار تبعيةً عمياء للشيخ والقطب وليس نابعاً من الوازع الباطني بحق:

فانحراف فقه الظاهر أفسد علم أصوله فلم يبق منه إلا وجهه التقني الذي يلغي دور الجماعة في وضع الضوابط القانونية ليجعلها موضوعاً خاضعاً لها من خارج إرادتها فتستبد بها هيئة وسيطة بين مصدر التشريع ومصبّه بحيث لم يعد أمر الجماعة شورى بينهم.

وانحراف فقه الباطن أفسد أصوله فلم يبق منه إلا وجهه الكشفي

الذي يلغي دور الفرد في وضع الضوابط الخلقية لتجعله موضوعاً لها من خارج إرادته فيستبد به الشيخ وسيطاً بين مصدر المعنى المكشوف ومتلقِّيها بحيث لم يبق أمر الفرد مسؤوليةً شخصية.

لذلك فالانحرافان في حالتي فقه الظاهر وفقه الباطن تعلقاً بالمسألة العملية التي تخصّ البعدين القانوني والتربوي بعد أن أصبحا أداتي اغتراب علّته الفصل بين الذات المسهمة في وضع التشريع وإضفاء المعنى والذات الخاضعة لهما سواء تعلّق الأمر بالتشريع القانوني في خدمة المؤسّسة السياسية أو بالتشريع الخلقي في خدمة المؤسّسة التربوية. وبذلك تتجلّى العلاقة الناقلة من الانحراف العملي بوجهيه (الفقهي والصوفي) إلى الانحرافين المتعلّقين بالمسألة العقدية وبالمسألة النظرية انحرافي الكلام والفلسفة انحرافيهما الجنيسين لانحرافي فقه الظاهر وفقه الباطن:

فالكلام أصبح صوغاً عقدياً يكون فيه فكر المتكلّم بديلاً من التجربة الذوقية التي تصل المؤمن شخصيّاً بموضوع التجربة الدينيّة (حدس المعاني). فيصبح المؤمن من ثَمّ تابعاً لمذهب بدلاً من أن يعيش تجربة دينيةً حيّة: يتلقّى قراءة للمعاني صارت عقيدةً مذهبية بدلاً من أن يقرأ التجربة الروحيّة قراءة شخصية حيّة.

والفلسفة أصبحت صوغاً نظرياً يكون فيه فكر الفيلسوف بديلاً من التجربة العقليّة التي تصل طالب الحقيقة بموضوع التجربة العلميّة (حدس الوقائع). فيصبح الباحث من ثَمّ تابعاً لمدرسة بدلاً من أن يحلّل شخصياً تجربة علمية حية: يتلقّى قراءةً للوقائع صارت عقيدة مدرسية بدلاً من أن يقرأ التجربة العلمية قراءة شخصية حيّة.

وفي الحالتين لم يعد التعليم تجريباً شخصياً لحدس المعاني أو لحدس الوقائع بل هو أصبح الحائل الأساس دون التجريب الذاتي لكونه ألغى لقاء الذات بموضوع التجربة في الحالتين وأسّس لتربيةٍ مبدؤها الاكتفاء بمتن العقيدة التي صاغها المتكلّم أو بمتن الحقيقة التي صاغها الفيلسوف وتمّ الإلغاء بإطلاق عندما أصبح الفرد مطالباً بأن يكون كالميّت يكفّنه الشيخ في الطرق الصوفية. وهكذا وصل الفكر في لحظة النقد بدءاً من عصر الغزالي وخاصّةً في غايته أعني في النقد الجذري التيمي

والخلدوني إلى حدّ القول بالتعليميّة التلقينية في معناها المغالي عند الباطنية يأساً من الفكر الشخصي والعقل بل وتخويفاً منهما. فاقتصرت التجربتان على شرح النصوص والتعليق عليها وحفظ المتون والتشبث بمنظومات الفهوم العقدية التي للمذاهب والفرق[1]. وبهذا المعنى:

فعلم الكلام يمكن أن يعدّ مصدر انحراف الفقهين الظاهر والباطن من حيث العلاقة بموضوعهما الذي من الرتبة الثانية (القوانين بمعناها السياسي والأخلاق بمعناها النقلي).

والفلسفة يمكن أن تعتبر مصدر انحراف الفقهين الظاهر والباطن من حيث العلاقة بموضوعهما الذي من الرتبة الأولى (القوانين بمعناها الطبيعي والأخلاق بمعناها العقلي).

فأما الموضوع الذي من الرتبة الثانية فهو التشريع الضابط لظاهر سلوك الإنسان ولباطنه أعني القانون والأخلاق، فالكلام يجعل هذا التشريع مسألةً فنيّة منطلقها المتن المرجعي للمذهب وليس التجربة الروحية في وجوديها الجمعي (السلوك في الأعيان موضوع فقه الظاهر) والفردي (السلوك في الأذهان موضوع فقه الباطن). وأما الموضوع الذي من الرتبة الأولى فهو الموضوع الذي يكون التشريع الأول ضابطاً لسلوك الإنسان إزاءه أعني علم الظاهرات الإنسانية والطبيعية. والفلسفة تجعل ما يتعلّق به السلوك مسألة فنيّة منطلقها المتن المرجعي للنظرية وليس التجربة الحسيّة في وجوديها العادي (الظاهرات الطبيعية) والعلمي (القوانين الطبيعية). وبذلك فقد غابت مادة الممارستين التجريبيتين فحصلت قطيعة تامة بين العقل الإنساني وعالميه الطبيعي في الفلسفة والتاريخي في الكلام وأصبح المناخ الثقافي وكأنّه محارةً أو شرنقة خانقة لا يستطيع الإنسان الخروج منها للتعامل مع معطياتها التي هي مجال فكره النظري والعملي، فكره

(١) ولعل رمز ذلك أن ابن رشد الذي لقب بالشارح الأكبر يمكن كذلك أن يوصف بالفقيه الأكبر. وهو في الحالتين شارح نصوص وليس مجرب معاني خلقية وروحية ولا وقائع نظرية وطبيعية. وهذا النوع من الفكر على أهميته بالنسبة إلى تاريخ الفكر والتعليم يصبح العائق الأساس للإبداع الفكري بمجرد أن يتجاوز مرتبة إيصال الحاصل من المعرفة إيصالاً إخبارياً إلى دور التعليم المبدع الذي يجعل الإخبار بالحاصل من التراث المعرفي تدريباً على الإبداع البكر بإعادة إبداع ما سبق إبداعه.

الذي لا يكون فكراً إلا بتعامله مع هذه المعطيات تعامل التنظير ذي التطبيق التقني (تطبيق العلوم الطبيعية) والخلقي (تطبيق العلوم الإنسانية):

قتلت الممارسة السياسية والخلقية بالنسبة إلى الكلام وفقه الظاهر

وقتلت الممارسة التقنية والعلمية بالنسبة إلى الفلسفة وفقه الباطن

فأصبح الفكر جعجعةً كلاميّة بلا طحن مقصوراً على حفظ متون لا صلة لها بموضوعها الأساس أعني التعامل مع ظاهرات الطبيعة وحادثات التاريخ. ومن ثَمّ فقد توقّف الإبداع الفلسفي والديني في المجالين العلمي والخلقي فضلاً عن مجالات الفنون الجميلة والجليلة: وأكبر علامات هذا الموت المضاعف هو علم من يسمَّون علماء عندنا وحال الجامعات الإسلامية في عصر الانحطاط وما أظنّها تجاوزت هذه الحال إلا في الظاهر، وبالرغم من أنّ الفلسفة تتعلّق بالتجربة الحسّية الظاهرة والكلام بالتجربة الحسّية الباطنة خاصّة فإنّ العلاقة مع فقهي الظاهر والباطن قد انعكست فأصبح التصوّف الذي ينشغل بالباطن قريباً من الفلسفة وأصبح الفقه الذي ينشغل بالظاهر قريباً من الكلام. ومهما بدا في ذلك من المفارقة فإنّ العلة بيّنة؛ إذ هي ضربا التكامل بين التجربتين الظاهرة والباطنة:

فالتجربة الحسية الظاهرة التي هي موضوع النظريات التي يسعى الفكر الفلسفي إلى إبداعها هي في الحقيقة منطلق تجربة روحية، هدفها تجاوز ظاهر الوقائع الطبيعية إلى بواطنها لاكتشاف أصولها الباطنة. ومن ثَمّ فهي تلتقي مع التجربة الخلقية التي هي بحث في باطن السلوك الإنساني لتدرك بتأملها الباطني سرّ التناغم الأصلي الذي يجعل العقل الإنساني يكتشف في ذاته هذه القوانين: اللقاء بين الظاهر المطلق (وقائع الطبيعة) والباطن المطلق (شرائع العقل) في سلوك الطبيعة.

والتجربة الحسّية الباطنة التي هي موضوع العقائد التي يسعى الفكر الكلامي إلى إبداعها هي في الحقيقة منطلق تجربة روحية هدفها تجاوز باطن الوقائع النفسية إلى ظواهرها لاكتشاف فروعها الظاهرة. ومن ثَمّ فهي تلتقي مع التجربة القانونية التي هي بحث في ظاهر السلوك الإنساني لتدرك شروط تحقيق التناغم الغائي الذي يجعل الإرادة الإنسانية تطابق

هذه الشرائع: اللقاء بين الباطن المطلق (الإيمان) والظاهر المطلق (العمل) في سلوك الإنسان.

لذلك فقد كان لا بد من أن يصبح التحالف بين الفقة والكلام في خدمة السلطان الزماني الذي هو نظام السلوك الظاهر خاصة: ظاهر الوجود وظاهر الذات. وكان لا بد كذلك من أن يصبح التحالف بين التصوّف والفلسفة لخدمة السلطان الروحاني الذي هو نظام السلوك الباطن خاصة: باطن الوجود وباطن الذات. والاستبداد المطلق هو الحلف بين السلطانين على الظاهر والباطن؛ إذ هو عين نموذج الدولة المصرية القديمة التي كان أفلاطون معجباً بها ومثله كل الفلاسفة والمتصوّفة المؤمنين بضرورة الاستبدادين وهما مجتمعا الوجهين الفرعوني الهاماني في الدولة التي ليس لها من هدف إلا تجميد الحياة لحماية السلطان من التغير والحدثان[٢].

لكن أي الحلفين كان كافياً لتحقيق الاستبداد وثمرته الفساد حتى وإن كان بلوغ الاستبداد غايته المطلقة يشترطهما معاً. والمعركة بين الحلف الأول (فقه ـ كلام) والحلف الثاني (تصوف ـ فلسفة) غلب عليهما طابع المعركة بين السنة والشيعة، لأنّ الحلف الأول غلب على مناخ الفكر في الإسلام السنّي الذي بيده الحكم والسلطان الجلي في الغالب والحلف الثاني غلب على مناخ الفكر في الإسلام الشيعي الذي بيده المعارضة والسلطان الخفي في الغالب. وبمجرّد أن غزا التصوّف المتفلسف الإسلام السني أصاب الفصام النظام السياسي والاجتماعي في الإسلام السنّي لأن الدولة صارت في الغالب فقهيةً كلاميّة بالمعنى المنحرف الذي وصفنا والمجتمع صار تابعاً للفكر الصوفي الفلسفي بالمعنى المنحرف الذي وصفنا: ومن ثَمّ فهذا لا يبدو من المفارقات إلا لأنّنا ننسى الانحراف الذي أصاب الفلسفة؛ إذ هي أصبحت في الفكر الصوفي والباطني خليطاً من الطلاسم والفكر السحري والسيميائي المستنِدَيْن إلى التنجيم وعلم الحروف والجفر (وهي جميعاً علوم زائفة حاول ابن خلدون دحضها وبيان ضررها في المقدمة).

(٢) لذلك اعتبر أفلاطون الدولة الفرعونية النموذج الأعلى من حيث هي النظام الذي يوقف حركة الحدثان ويثبت القيم فيدخل البقاء والخلود على مجرى التاريخ والتغير الذي لا يكون عنده إلا في تجاه واحد هو الفساد والانحطاط بسبب النموذج العضوي الذاهب إلى الشيخوخة والموت.

وبالرغم مما يبدو في ذلك من مفارقة فهو أمر مفهوم وواضح العلة، فالعقائد الشعبية بخلاف عقائد النخبة العالمة بالمعنى التقليدي للكلمة كانت ولا تزال دائماً مؤمنةً بما يشبه الميثولوجيا التي هي رحم الفلسفة الدائم حتى وإن كانت في مستوياتها الراقية سعياً إلى التخلّص من الميثوس (الأسطوري). ولمّا كان التصوّف الفلسفي قد غزا الشعب بتخريف النقل وتسفيه العقل فإنّ المتصوّفة قد نشروا عقائد السحر، والتنجيم، والكرامات، والوساطات، وزيارات القبور، وعبادة الأوثان وشيء من السلوك الوثني يشبه حفلات الخمريات، والاختلاط، وحتى اللواط أعني كل مظاهر الانفلات الخلقي في النزعة الباكوسية، كما حصل في عصر انحطاط الفلسفة واختلاطها بالعقائد العاميّة التي من هذا الجنس منذ أواخر العصر اليوناني القديم بعيد الغزو المقدوني للشرق. وطبعاً فهذا النوع من الوجود أقرب إلى حقيقة الحياة التي يعيشها الإنسان في وعيه العادي من الحياة المحنّطة التي يفرضها فقه الظاهر، وهو ما يجعلها أكثر قبولاً من الإنسان العادي، والعلّة في ذلك أنّ المرء في حياته العادية يحيا في عالم المظاهر الحسية، وسلطان الغرائز والفلك العامي حيث يقتصر العالم على ما تدركه الحواس العادية غير المجهّزة بأدوات الإدراك العلمي وليس في عالم الفلك العلمي الذي يدرك بالأجهزة العلميّة مثل أدوات الرصد والمجاهر.

ولهذه العلّة كان نقد الأصلين الكلامي والفلسفي في الفكر السني دافعه الرد على الفكر الشيعي والصوفي اللذين طغى عليهما هذا النوع من تخريف النقل وتسفيه العقل، باعتبارهما استراتيجية حكم عند الخاصة ومناخاً روحياً عند العامّة: فذلك هو شرط الاستبداد على العباد والفساد الذي يعمّ البلاد. وهو كذلك من حيث دافعه المباشرة خاصة إذا اقتصرنا على مناخ النقد ودوافعه مع اعتبار ما آل إليه الفكران الكلامي والفلسفي المنحرفين بالمعنى الذي وصفنا، لكنّ الثورة التي نتجت عن هذا النقد كانت استعادةً لوظائف الكلام والفلسفة وما يترتّب عليهما من معارف وأعمال تؤدّي وظائفها في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها، إنها كانت محاولةً لإعادة تأسيس جذرية:

- **للفكرين الفلسفي والكلامي نظرياً وعقدياً**
- **وللفكرين الفقهي والصوفي عملياً وشرعياً**

والغاية في الحالتين تحريرها أربعتها من التوظيف العقدي والسلطاني المنحرف وإعادة وصلهما بموضوعهما أعني بالتجربتين الذوقيّة والحسيّة وبمعايير نظمهما لجعل الحياة الفردية والجماعية ذات معنى ونظام؛ إذ إن هذه العلوم هي عين الفنون التي تحدّد العلاقة المباشرة بموضوعيهما من الرتبتين الأولى والثانية. وذلك ما كان علينا بيانه، والآن فلنبحث هذه الإشكاليات حتى نفهم معادلة الفكر العربي الإسلامي في بداية المرحلة النقدية الجذرية التي يمثلها ابن تيمية وابن خلدون وخاصة علة ما سعيا إليه بوصفهما صاحبي الثورة النقدية الجذرية:

إعادة ابن تيمية الفكر النظري والعقدي (الكلامي والفلسفي) إلى امتحان التجربة الطبيعية ومن ثَمّ إلى الموضوعين اللذين وقع إهمالهما أعني آيات الآفاق والأنفس باعتبارها الموضوع الذي من الدرجة الأولى (العلوم الشارطة لاستعمار الإنسان في الأرض: العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية).

إعادة ابن خلدون الفكر العملي والشرعي (الفقهي والصوفي) إلى امتحان التجربة التاريخية ومن ثَمّ إلى نظامي الحياة خلال التعامل مع ذينك الموضوعين اللذين وقع إهمالهما أعني آيات الآيات باعتبارها الموضوع الذي من الدرجة الثانية (العلوم الناظمة للاستخلاف في الأرض: القانون والأخلاق أو السياسة والتربية).

وبيّن بنفسه أنّ الإعادة الثانية مشروطة بالإعادة الأولى فلسفياً وكلامياً والإعادة الأولى مشروطة بالإعادة الثانية فقهياً وصوفياً، لذلك فصراع ابن تيمية لم يكن مع المتكلّمين والفلاسفة فحسب بل كان كذلك مع الفقهاء والمتصوّفة: منطلقه البحث النظري والعقدي لكن منتهاه البحث العملي والشرعي، ولم يكن صراع ابن خلدون مع الفقهاء والمتصوّفة فحسب بل كان مع المتكلّمين والفلاسفة: منطلقه البحث العملي والشعري لكن منتهاه البحث النظري والعقدي، ومن ثَمّ فالتلازم بين عمليهما ليس بالأمر الاتفاقي بل هو كان من ضرورات علاج المسألتين النظرية والعملية اللتين لا يمكن تصوّر إحداهما قابلةً للعلاج المفيد والإصلاح من دون الثانية. وذلك كله لا يمكن فهمه من دون تحليل الإشكاليتين التاليتين وتأويل دلالاتهما حتى ندرك الدور النقدي الثوري لفيلسوفينا ومن ثَمّ قابلية

فكرهما للموازنة مع ما حصل في فكر المثالية الألمانية من إعادة الفكر إلى وظائفه النظرية والعملية

١ ـ الإشكالية الأولى هي إشكالية الكلام النقدي

٢ ـ والإشكالية الثانية هي إشكالية الفلسفة النقدية

الإشكالية الأولى

تكوينية علم الكلام النقدي وبداية المدرسة النقدية في الفكر العربي الإسلامي

كيف تطوّر الكلام ليصبح حائلاً دون لقاء المؤمن بالتجربة الإيمانية؟ الجواب يقدّمه ابن خلدون عندما اعتبر مآله إلى الاندماج في الفلسفة. فعلم الكلام تحول إلى إلهيات تستبدل التصديق الإيماني الممكن لكون اليقين شعور ذاتي بالتصديق العلمي المقصور على طلب الحقيقة الموضوعية والذي يكون فيه اليقين شبه ممتنع. وهذا يؤدّي إلى إهمال البحث في آيات النفوس المؤسسة للتصديق الإيماني المختلف بالنوع عن التصديق العلمي:

فكيف تكوّن الكلام إلى أن آل إلى هذا المآل؟

وكيف انحرف علم أصول العقائد ليصبح تأسيساً للمذاهب التي تؤبّد الاستبداد الزماني بدلاً من تحرير الضمائر؟

وهل حدثت محاولات لتحرير العقائد من هذا الانحراف (الوصل المعرفي بين الشهادة والغيب)؟

ننطلق من المنظور الخلدوني لتاريخ تكوينية علم الكلام لنطوّر هذا المنظور بما نضيفه عليه من نسقية تغنينا عن البحث في المدارس الكلامية المختلفة لأن ما يعنينا هو ما يجلّها جميعاً ذات فكر يوصف بكونه كلامياً. وبالرغم من أن ابن خلدون يقصر تاريخه للكلام عن الكلام السنّي فيجعل بدايته مع تأسيس فلسفة العقيدة الأشعرية وغايته مع اندماجه في الفلسفة التي هي في الحقيقة انتحاره المعرفي فضلاً عن انتحاره الوظيفي(٣)

---

(٣) بخصوص نهاية الكلام الوظيفية انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ١٠، =

فإنّ بحثه يقبل بأن يكون منطلقاً لفهم مآل كل المدارس الكلامية كما سنرى.

نتطلق، إذاً، في وصف هذه التكوينية من بداية حلّ قدّمه ابن خلدون في كلامه عن علم الكلام بمعناه السني (الأشعري) لنعمم حكمه على الكلام من حيث هو كلام بعد تصويبه لحصر الكلام عنه في طبيعته الكلامية بصرف النّظر عن تعيين خيار صاحبه العقدي. والحلّ قد اعتمد فيه ابن خلدون على القسمة الثنائية بمعيارين كلاهما متصل بعلاقة الكلام بالفلسفة. لكننا نضيف إليه معيارين آخرين يتصلان بطبيعة الدور الذي يؤدّيه علم الكلام؛ إذ صار فن دفاع بدلاً من أن يكون فلسفة دين وعلماً في آيات الأنفس لفهم ظاهرة العقد عامة. ذلك أنّ البداية من الأشعري بخلاف منطلق ابن خلدون ليست بسبب حصر المسألة الكلامية في بعدها السني بل لصلتها بما جعل الكلام يؤول ذلك المآل أعني بسبب تحريفه وصيرورته كلاماً دفاعياً عن خيارات فرقة كلامية.

فما يعنينا من البداية الأشعرية ليس انتساب الأشعري للسنة بل كونها قطيعةً مع الكلام الذي جعل مسألة الكلام قضيةً سياسية تحدّد مذهب الدولة أعني الاعتزال الذي جعل الكلام في المسائل العقديّة تأسيساً لمذهب رسمي للدولة بصورة تمكّن من الجمع بين السلطانين الزماني والروحاني (عودة إلى الساسانية). وإذاً، فالقطيعة مع الاعتزال والاقتراب من رمز رفض هذا التوظيف الكلامي (ابن حنبل) يمثّل نقطة البداية الحقيقية لوضع إشكالية علم الكلام الوضع السليم؛ إذ يصبح السؤال الوجيه هو: هل الكلام طلب للحقيقة العقدية في الوعي الديني أم هو تأسيس لمذهب رسمي لفرقة بيدها الدولة وتريد أن تجعل سلطانها الزماني مستنداً إلى سلطان روحاني (من هنا طبيعة العلاقة بين التشيّع والاعتزال)؟

= فصل «علم الكلام،» ص ٣٦٩: «وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم في ما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. وأما الآن فلم يبق إلا كلام تنزه الباريء عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته. ولقد سئل الجُنيد -رحمه الله- عن قوم مرّ بهم من المتكلمين يفيضون فيه فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة العقلية عن صفات الحدوث وسمات النقص. فقال «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب».

فتكون نسبة الأشعري إلى تأسيس الكلام وأصوله هي عينها نسبة الشافعي إلى تأسيس الفقه وأصوله، وتكون أصول الكلام بهذه الصورة قد تأسّست التأسس النظري المدرك لطبيعة إشكاليته بما ينيف على القرن بعد تأسيس أصول الفقه بالرغم من أنه مشروط فيه: فالشرط الذي يتقدّم وجودياً على المشروط لا يصبح دارياً بشارطيته معرفياً إلا بعده، وبذلك نكتشف أن بنية تأسيس أصول الكلام مثلها مثل بنية تأسيس أصول الفقه تتضمّن:

مرحلتين متقدّمتين على الأشعري ليس بوصفه مؤسّس علم الكلام السني فحسب، بل بوصفه أول من أصبح مدرِكاً لجوهر الإشكال الكلامي النظري والعملي: فنظرياً هو البحث في العلاقة بين التصديقين العلمي والإيماني وعملياً هو الاستتباع أو التحرّر من السلطة السياسية.

ومرحلتين متأخّرتين عنه بات فيهما الصراع واضحاً بين صنفي الإلهيات النصية التاريخية والعقلية والميتافيزيقية وذلك في الكلام الأشعري نفسه(٤): وذلك هو المنطلق نحو إشكالية التقابل المنهجي بين التفسير التحليلي (بأداتي المنطق والرياضيات) والفهم التأويلي (بأداتي التاريخ واللسانيات).

وعندئذٍ تميّز الكلام التحريري باستعمال أداتي التاريخ واللسانيات أعني العلم الهرمينوطيقي الحقيقي الذي يكون فيه لضمير الفرد الدور الأول، وهو في الغالب الكلام المعارض للحكم المستتبع للفكرين الديني والفلسفي وتميّز الكلام الاستعبادي باستعمال أداتي المنطق والرياضيات لبناء إلهيات ميتافيزيقية وظيفتها إخضاع الضمائر لسلطة وسيطة بين المؤمن وربه الأرضي والسماوي. والتمييز بين المراحل بالقياس إلى الأشعري معياره كما كان معيارها في أصول الفقه هو ما ينقص في حالة المرحلتين المتقدّمتين بالمقارنة مع الأشعرية وما أضيف في حالة المرحلتين

---

(٤) والمقصود بالأشعرية هنا أشعرية الأشعري الذي خرج على الاعتزال ومنه، وتوجّه نحو ابن حنبل لتأسيس الإلهيات النصية والتاريخية. لأنّ الكلام الحنبلي والكلام الأشعري بقيا منفصلين وبلغ الانفصال بينهما ذروته عندما حصل شبه اندماج كامل للإلهيات الأشعرية في الإلهيات الفلسفية كما أشار إلى ذلك ابن خلدون وأصبح للحنبلية كلام متين البنية النظرية سلباً بنقد الإلهيات الكلامية الفلسفية وإيجاباً ببناء علم كلام تاريخي نصي.

المتأخّرتين بالمعيار نفسه. والمعلوم أن ابن خلدون أهمل الكلام عن ما تقدّم على الأشعري واكتفى بما تأخّر عنه ليؤرخ له بمعيار العلاقة بين الكلام والفلسفة، وهو في الحقيقة أشار بصورة مضمرة إلى المرحلة المتقدّمة عليه وحتى إلى قابلية التاريخ لها بمعيار العلاقة بين الكلام والفلسفة وإن سلباً، فيكون ما تأخّر عن الأشعري متعلّقاً بالتطوّر الشكلي في الكلام وما تقدّم عليه متعلّقاً بتطوّر موقف المتكلّم من الفلسفة تماماً كالحالة في تأسيس الفقه وأصوله، لكن ما ينبغي التشديد عليه من الآن هو أن التطورين الموقفي والشكلي يربطهما رابط، يمكّن فهمه من إدراك علل الانحراف الذي حصل في علم العقائد الذي أصبح علم كلام دفاعي، ولهما في الحالتين علاقة بالموقف من الإلهيات الفلسفية كذلك.

ولنبدأ بعرض المرحلتين المتقدّمتين على الأشعري، فالرهان فيهما كان عودة إلى تأسيس كهنوت كنسي في خدمة دولة ساسانية عن طريق الكلام العقلي والصراع مع الكلام النقلي الرافض للكنيسة رفضاً يمثله ابن حنبل. والمعيار هو، إذاً، انتقال الكلام من كونه فعلاً فردياً وحواراً جماعياً يطلب صاحبه فهم عقيدته الدينية بالاجتهاد العقلي في تدبّر القرآن والسنة والتجربة الحيّة للحياة الروحية من أجل التغلب على ما يساوره من شكوك في النقل إلى كونه تأسيساً لعقيدة رسمية يستتبع بمقتضاها السلطان الزماني السلطان الروحاني تحكيماً للعقل في النقل وتسلطاً على ضمائر المؤمنين وحريتهم العقدية؛ إذ يصبح أصحاب هذا السلطان حكماً في العقائد فيستعملون قوة الدولة لفرض فهمهم للدين على غيرهم.

ومن ثَمّ فهو انتقال من دور الفرد في العقد إلى إلغائه بمقتضى جعل العقد منظومة من البنود تنتظم بها التربية الرسميّة لترسيخ عقيدة الفرقة التي بيدها الحكم، وذلك هو جوهر السعي لتأسيس المشروع الباطني: وبهذا المعنى فالمشروع الكلامي الذي هذا جنسه مشروع باطني بالجوهر ولا علاقة له بإرادة الفهم في التجربة الدينية التي هي شخصيّة بإطلاق أو حتّى بتعليم مناهج الفهم والتفسير لأنّ هذا يعلّم مناهج الفهم ولا يحفظ فهماً معيناً بوصفه عقيدة مذهبية بدلاً من نص القرآن(٥). لذلك فقد كان

---

(٥) وكل تعليم بما في ذلك تعليم العلوم تعترضه هذه المشكلة: كيف لا يجعل بعض =

الرهان هو محاولة تحديد منزلة القرآن تحديداً ينفي علاقة المؤمن المباشرة به باعتباره رمز التعالي الديني وتحويله إلى مجرد نصّ مخلوق قراءاته المذهبية أهمّ منه وخاصة قراءته من قبل الإمام المعصوم ما يجعل المحنة حداً فاصلاً بين نوعي الكلام من حيث هو اجتهاد فردي للمؤمن في حوار حر بين المؤمنين ومن حيث هو عقيدة رسمية لدولة ذات إكليروس: الدولة الإسلامية صارت ساسانية لا عقلانية كما يزعم من لم يفهم جوهر الفكر الاعتزالي الذي خلط بين التصديق الإيماني الممكن في العقائد والتصديق العلمي الممتنع فيه.

و**المرحلة الأولى** هي إذاً المرحلة المتقدّمة على محنة ابن حنبل: من البداية إلى ابن حنبل. والمشكل كان: كيف تطوّر الكلام ليصبح عقيدة رسميّة للدولة المركزية ثم تفتت ليصبح عقائد رسمية للدول التي تقاسمت دار الإسلام بعد تفتيتها حتى أصبح كل أمير سلطاناً على قطعة منها بحيث أصبح الوجه العقدي السياسي من علم الكلام غالباً على الوجه المعرفي العلمي؟ وما صلة ذلك بالمشروع الباطني في شكله الجهمي؟ مرحلة الكلام الأولى هي مرحلة الكلام الذي بدأ يتكوّن حسب ورود القضايا بمنطق الصراع الداخلي الجزئي إلى أن أصبح أيديولوجيا دولة تلتها مرحلة الصراع بين الفرق التي تكوّنت خلال النزاعات المتعلّقة بتلك القضايا في المرحلة الأولى إلى أن صار تعدّدها الفرقي تأسيساً لتعدّد الدول التي فتّتت دار الإسلام. وهكذا فالسؤال الكلامي الذي بدأ ينتظم حسب ورود القضايا بمنطق الصراع الداخلي الكلي آلت إلى تكوين الفرق التي باتت تسعى إلى الاستناد إلى دويلات أو إلى تكوين دويلات تتقاسم دار الإسلام. ولهذا

= المضامين التي يعلمها خلال تعليم المناهج ولأشكال المعرفية تصبح هي الحقيقة بدلاً من أن تكون بعض الاجتهادات في العبارة عنها. لكنّ المشكل في العلوم أقلّ حدّة لأنّ العلوم بالجوهر تاريخيّة واجتهاديّة والخلاف فيها ليس داعياً للصراع العقدي. أما في مجال العقائد فإنّ تفسير القرآن مثلاً لا ينبغي أن يصبح مذاهب تعلّم مضمونياً لتصبح عقائد، فرق كل منها يدّعي أنّ الحقيقة القرآنية هي فهمه للقرآن. تعليم التفسير أدوات ومناهج هو لمساعدة المؤمنين من حيث هم أفراد لا جماعات في جعل صلتهم المباشرة بالقرآن وفي غياب سلطة دينية كنسية يكون أقرب ما يكون للفهم الخاضع لمنهج علمي لتجنب التحكّم في القراءة من دون فرض قراءة بعينها تمسي عقيدة فرقة فيتحوّل المؤمنون إلى شيع تتقاتل كل منها يدّعي أنّه الفرقة الناجية، وإذا صحّ أنّه توجد فرقة ناجية فهي كل من يتعامل مع القرآن هذا التعامل في جميع الفرقِ فلا يكون غير ناج إلا أصحاب الفرق ومؤسّسوها.

كان للتشيّع والاعتزال الدور الأساس في تحويل الاجتهاد من أجل الفهم إلى تكوين المذاهب المؤسسة للفرق ذات المشروعات السياسية بالأساس.

والمرحلة الثانية هي مرحلة ما بعد محنة ابن حنبل، وقد انتهت المرحلة المتقدّمة عليها بثورة الأشعري على الاعتزال وانفصاله عنه، وفي المرحلة التي ولت الانفصال بدأت مقاومة هذا التوجه كلامياً وسياسياً لحفظ وحدة العقيدة ووحدة الدولة لكنّ المقاومة فشلت لأنّ الكلام تنكر فاندمج بالتدريج إلى حدّ الذوبان في الخطاب الفلسفي وتنكّر الخطاب الفلسفي بالتدريج إلى حد الذوبان في الكلام فوقع الابتلاع المتبادل بين الخطابين الكلامي والفلسفي: وذلك هو جوهر المشروع الباطني؛ إذ يتساند الكلام والفلسفة في استراتيجية تخريف النقل وتسفيه العقل لإعادة الدولة المصرية القديمة دولة الحلف بين فرعون وهامان. وتلك هي علّة ما يمكن أن نسميه المحنة الثانية أو محنة الغزالي الذي كان تكوينه الكلامي والفلسفي ممثلاً لذروة التنكرين في الفكر الباطني وممثلاً كذلك للردّ عليهما في آن: فبعد المحنة مع الاعتزال الرسمي (ابن حنبل) جاءت المحنة مع الباطنية الرسمية (الغزالي)، وهذه المحنة حصلت هذه المرة مع شكلي الحركة الباطنية بما هي جماعة سرية سارية في جسد الدولة السنية (بالإرهاب الفكري والمادي) وبما هي دولة معادية للدولة السنية ومتحالفة مع أعدائها القادمين من الغرب ومن الشرق (الدولة الفاطمية)، وكل من يجهل هذه المعطيات أو يتجاهلها لا يمكن أن يفهم النبرة المتوترة في خطاب ابن تيمية خلال ردوده على المتكلّمين عامة وعلى الكلام الأشعري المتأخر خاصة.

ولنأت الآن إلى المرحلتين المتأخرتين على الأشعري، إنهما المرحلتان اللتان انتهتا إلى التوحيد التام بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية، بالرغم من أنهما كانتا مرحلتي صراع بينهما يخفي في الحقيقة اتفاقهما على القضاء على التصديق الإيماني بدعوى البحث عن التصديق العلمي: فمرحلة الصراع الظاهري مع الفلسفة آلت إلى مرحلة التوحيد التامّ بين الكلام العقلي والإلهيات الفلسفية، وأولى هاتين المرحلتين هي مرحلة ما قبل محنة الغزالي، فقد قصّ علينا الغزالي محنته الفكرية ولم يفصح عن طبيعتها التي تبيّن أنّها من جنس محنة أحمد: فهي محنة

مصدرها كلام متفلسف هو في آن عقيدة رسمية لحركة سريّة ودولة فعلية طغيانيتين، فالمحن لم يعد يكفي فيها أن تقوم بها الدولة العلنية كما حصل مع أحمد بل هي باتت بحاجة إلى التعاون بينها وبين سلطان حركة سرية ذات سلطان روحي على الوعي الجمعي، سلطان حرفت به الفنون الأربعة التي باتت بمعزل عن سلطان العقل لكونها تعليميّة بإطلاق من قبل صاحب علم معصوم ولدنّي.

ويمكن القول إن المحنة باتت أعمق؛ إذ هي قد جرت كذلك في وعي الغزالي نفسه كما يتبين من **المنقذ**، وما كان ذلك ليكون لو لم يكن النظام التربوي قد جعلها جزءاً من الوعي الجمعي؛ إذ إن حياة ابن سينا نفسها تثبت أن الاندساس الباطني كان ضارباً في أعماق العالم السني بالرغم من بعده عن مركز الدولة الباطنية. كان تحريف المسائل الدينية بالطرق الكلامية قد أصبح تحريفاً لا يمكن إلا أن يمتحن به كل صاحب فكر حرّ ودافع إلى ثورة معرفية وخلقيّة يمكن أن تكون بداية الفهم الذي يحرر هذه الفنون فيعيدها إلى دورها المعرفي والخلقي ويحرّرها من توظيفاتها التي تقتل الإبداع:

في المجالين القانوني والخلقي عملياً (الفقه والتصوف).

وفي مجالي علوم آيات الأنفس، أو العلوم الإنسانية، وعلوم آيات الآفاق، أو العلوم الطبيعية نظرياً (الكلام والفلسفة).

وهذه هي المرحلة الممتدّة من الأشعري إلى الغزالي، فمحاولة التحرّر من الكلام الاعتزالي التي بدأها الأشعري لم تنجح بل هي فشلت فشلاً ذريعاً لأنّ بناء علم كلام على أسس فلسفية غير أرسطية كما يرمز إلى ذلك عمل الباقلاني لم يكن إلا عودةً إلى الاعتزال وإن بصورة لم تتضح دلالاتها إلا مع إمام الحرمين الذي عاد إلى حل أبي هاشم في القول بالأحوال وبالأفعال، لذلك فالمحاولة سرعان ما آلت إلى إعادة علم الكلام الأشعري إلى أصله الاعتزالي أو الكلام العقلي والمنطقي ما يعني القطع مع الحنبلية والكلام النصي والتاريخي المقاوم من دون أن يكتشف بعد المنهجية المناسبة المنهجية التي يمكن أن تكون بديلاً من الجدل الكلامي والتي تمثّل الجزء الرئيس من ثورة ابن تيمية: منهجيّة الهرمينوطيقا النصية والتاريخية للتجربة الدينية التي لم تبدأ بدايتها الفعلية

إلا معه. فهو قد تقدّم أشواطاً في تحديد شروطها السلبية أعني إنهاء كل إمكانية لعلم الكلام والتصوّف المتفلسفين بالمعنى الذي كان سائداً فضلاً عن المقابلة الصريحة بين المنهجين في النص الذي سنحلّل لاحقاً والذي نعتبره أهم نقد موجّه إلى المنطق منهجاً معرفياً.

و**المرحلة الثانية** امتدّت ممّا بعد محنة الغزالي إلى نهاية دور علم الكلام الدفاعي، فقد حاول الغزالي إعادة الصراع إلى إشكاله الأصلي: إشكال منزلة الإلهيات من منظور العلاقة بين العلم والإيمان نظرياً وعقدياً وبين الضرورة والحرية عملياً وشرعيا، لذلك فالصراع لم يعد مقصوراً عنده على الخلاف المذهبي بين الفرق الكلامية حول العقائد بل أصبح بينها مجتمعة وبين الإلهيات الفلسفية حول معايير العلمية في الأقوال الفلسفية عامةً، وفي ما تشترك فيه إلهيات الفلاسفة مع إلهيات المتكلّمين أعني ما أصبح منطلق النقد الجذري في نظرية المعرفة ونظرية الوجود عامة بالرغم من أنه لم يكن مدركاً أن بيان الطابع الجدلي للإلهيات الفلسفية يجعلها من جنس الكلام ومن هو يجعل الكلام من جنسها إذا ابتعد عن الكلام النصي والتاريخي، ولو أدرك ذلك لكان قد وصل إلى ما وصل إليه ابن تيمية وابن خلدون فسأل السؤالين الآتيين:

ما دلالة هذا الفهم الجديد للعلاقة بين الكلام والفلسفة بالنسبة إلى أزمة العلم وأزمة العمل في وجود الحضارة الإسلامية؟ أي ما الذي تتّفق عليه الفرق الكلامية وتختلف فيه مع الفلاسفة بحيث يكون هو مناط الخلاف بين نوعي الإلهيات الكلامية والفلسفية؟

وحينها كان سيدرك أن الكلام والفلسفة يشتركان في الخلط بين التصديق الإيماني والتصديق العلمي ومن ثَمّ لم يدركا الحاجة إلى علاج منهجي من طبيعة مختلفة لمسائل الشرائع في مقابل العلاج المنهجي لمسائل الطبائع، أعني المقابلة بين منهج التفسير في الطبائع (منطق ورياضيات) ومنهج الفهم في الشرائع (تاريخ ولسانيات).

ومع ذلك فمحنة الغزالي أدّت إلى الانتقال ممّا كان مجرد قضايا جدلية في علم الكلام، ليجعل مربط الفرس فيه مسألة قدرات العقل المعرفية وحدود المعرفة العلمية، وذلك بدايةً من **تهافت الفلاسفة** الذي نعتبره بداية تأسيس المدارس النقدية في الفلسفة العربية، بخلاف الردّ

عليه في **تهافت التهافت** الذي يعدّ نكوصاً إلى المقابلة الزائفة بين دعوى العلم البرهاني في الفلسفة عامّة من دون دليل والكلام الجدلي في علم الكلام من دون تحديد، لكنّ المجال الجدلي الذي صار مشتركاً للكلام والفلسفة هو وضع العقل أمام حدود قدراته المعرفية ومن ثَمّ دفعه إلى التساؤل عن مقوّمات المعرفة العلمية وحدودها، وبذلك فإشكالية الحدّ الفاصل بين العلمي واللاعلمي في المعرفة الإنسانية أصبح بيت القصيد في البحث الفلسفي الذي لم يعد بوسعه الاكتفاء بتصعير خده أمام أصحاب الخطاب الجدلي المزعومين. ومعنى ذلك أن الكلام حتى وإن ابتلعته الفلسفة منهجياً فإنّه قد ابتلعها في تحويل موقفها من الثقة المفرطة في العقل إلى التوجّس من دعاواه وإفراطه في التسليم بشفافية الوجود وبقدراته.

٢ ـ الإشكالية الثانية

تكوينية الفلسفة العربية وأصول إشكالياتها الآيلة إلى الفصل بين العلمي والإيماني[(٦)].

وبذلك نصل إلى الإشكالية الفلسفية الأساسية: كيف تردّى الكلام الفلسفي ليصبح حائلاً دون اللقاء بالتجربة العلمية التي يعرفها بها ابن خلدون بالتوازي مع تردّي الكلام الذي أصبح حائلاً دون اللقاء بالتجربة الإيمانية؟ الجواب يقدّمه ابن خلدون عندما اعتبر مآلها إلى الميتافيزيقا نظرياً، وإلى اليتوبيات عملياً، أعني ما ردّ عليه في أحد فصول الباب السادس من **المقدمة** بعنوان «في إبطال الفلسفة وبيان فساد منتحليها». فهي تبنّي إلهيات تؤسّس للعقد الإيماني على بحث غير متناسق في العقد العلمي، والسؤال هو ما المسار الذي جعل الفكر الفلسفي يتردّى بالتدريج إلى أن يفقد كل صلة بموضوعه؟ ولمّا كان اختيار من حقّق شروط اللقاء بين الإلهيات النقليّة والإلهيات الفلسفية لا ينبغي أن يكون تحكمياً فإنّه لا بد من أن يكون من للإلهيات الفلسفية ومن عليها ومن للإلهيات النقلية

---

(٦) قضايا الجدل المتعالي هي عينها القضايا التي جعلت الفلسفة تنتهي إلى الموقف النقدي الذي يبحث في مسألة قدرات العقل المعرفية وحدود المعرفة العلمية ومن ثم فهم العلاقة بين العقدين الإيماني والمعرفي.

ومن عليها مجمعين على أنّه هو الذي حقّق ذلك، ولا يجادل أحد في أن ابن سينا هو صاحب هذين الفضلين التهمتين في الحالتين.

فإلهياته الفلسفية مشوبة بعيوب الكلام بشهادة ابن رشد الساعي إلى إثبات الإلهيات الفلسفية في ردّه على الغزالي.

وإلهياته الفلسفية ليس فيها مفيداً إلا ما أخذته من الكلام بشهادة ابن تيمية الساعي إلى دحض الإلهيات الفلسفية (بالرغم من الاستثناء الجزئي لإلهيات ابن رشد).

هي التي جعلت اللقاء بين الإلهيات النقلية والإلهيات العقلية ممكناً بالرغم من أن ابن تيمية يعتبره بهذا الصنيع قد أفسد الدين؛ إذ دعم الفلسفة، وابن رشد يعتبره قد أفسد به الفلسفة؛ إذ دعم الكلام. وقد ترتّب على هذا اللقاء استكمال التصوير الفلسفي لفقه الظاهر وفقه الباطن حتى استوى مناط الإشكالية فبلغت تمّها وصارت ممثلةً لرحم الفلسفة العربية النقدية جمعاً بين تأسيس ابن سينا ونقد الغزالي:

في فلسفة النظر والعقد بفضل ابن تيمية

وفي فلسفة العمل والشرع بفضل ابن خلدون.

وفي ذلك كلّه كان المنطلق اللقاء الصدامي بين صنفي الإلهيات ممثلاً باللقاء بين ابن سينا والغزالي. فبعد هذا اللقاء الحاسم في تاريخ فكرنا كلّه لم يعد بالإمكان للجدل الداخلي في كل واحد من هذه الفنون الأربعة أن يبقى داخلياً إلا بوصفه هو عين الجدل الجاري بينها جميعاً وليس ذلك باعتباره بؤرة الصدام بينها فحسب، بل وكذلك باعتباره علّة قربها من مهامها أو ابتعادها عنها، ومن ثَمّ فهو علّة في صلاحها أو في فسادها، فكل فنّ منها صار عيّنةً من الجدل العام بين الفنون في تزاحمها على خدمة السلطان الزماني الموظف للسلطان الروحاني بدلاً من سعيها للقيام بمهامها العلمية والعملية: وذلك هو جوهر المشروع الباطني، والعلّة مضاعفة وكلا وجهيها تعينا في ابن سينا:

فمن حيث المُناخ المحدِّد لتوجّهات الفكر في مستوياته المعرفية النظرية والعملية، كان ابن سينا بتربيته فضلاً عنه بانتسابه المذهبي ممثلاً للتطابق التام بين خطّة التربية بعلوم الملّة الغالبة على التسنّن وخطّة التربية

بالعلوم الفلسفية الغالبة على الباطنية[٧]. وليس ذلك بالأمر الخافي على ابن تيمية وابن خلدون: فكلاهما يحيل إلى ابن سينا بوصفه حلقة الوصل بين الثقافتين النقلية والعقلية في أصل النظر والعمل على حدّ سواء أعني الإلهيات السينوية.

ومن حيث المستوى المعرفي النظري والعملي، كان فكر ابن سينا قد نضج في لحظة اكتمال الصوغ النظري لهذه الفنون الأربعة: فالفلسفة صاغها في شكلها شبه النهائي الفارابي والكلام تمّت صياغته السنية (الباقلاني) والاعتزالية (عبد الجبار) بصورة شبه نهائية أما فقه الظاهر (الشافعي)[٨] وفقه الباطن (المحاسبي)[٩] فاكتمالهما كان متقدماً على ذلك بقرن كما أسلفنا حتى وإن كان السعي إلى إسنادهما النظري على الكلام والفلسفة المكتملين بصدد الحصول ولابن سينا في ذلك الدور الرئيس.

ويمكن أن نحدّد مراحل التكوينية الفلسفية بالتناظر مع مراحل التكوينية الكلامية وإن بصورة ليست تامّة التزامن. ذلك أنّنا نجد هنا أيضاً مرحلتين متقدّمتين على ابن سينا يمكن تحديدهما بالسلب أعني بما ينقصهما بالقياس إليه ومرحلتين متأخّرتين عنه يمكن تحديدهما بالإيجاب ببيان ما أضافتاه إلى تأسيسه من بعده، ولنتكلم في المراحل الأربع بدءاً بالمرحلتين المتقدّمتين على ابن سينا:

١ - **ما قبل الكندي**: ويمكن أن نصف هذه الحقبة بكونها حقبة إعداد الفكر العربي الإسلامي إلى قابلية الحوار مع الفكر الفلسفي بفضل تجربة بكر هي تكوين العلوم الأدوات الضرورية لعلوم الملّة خاصة.

٢ - **ثمّ ما بين الكندي وابن سينا**: ويمكن أن نصف هذه الحقبة

---

(٧) وذلك بشهادة ابن سينا نفسه كما ورد في ترجمته التي بدأها هو وأكملها تلميذه البوجذاني.

(٨) بمعنى التأسيس على العلم الشارط لعلمية الفن بحيث يصبح قابلاً للبحث العقلي ومن ثم منتسباً إلى الفلسفة كما فعل ابن خلدون صراحةً مع التاريخ: أي فقه اللغة والمنطق في هذه الحالة.

(٩) بمعنى التأسيس على العلم الشارط لعلميّة الفنّ بحيث يصبح قابلاً للبحث العقلي ومن ثم منتسباً إلى الفلسفة كما فعل ابن خلدون صراحة مع التاريخ: أي علم النفس وعلم الأخلاق، وفضل المحاسبي أنه وصل بين الفقهين الظاهر والباطن وأصلهما في علم النفس وعلم الأخلاق وفي التفسير وحتى في الكلام، لذلك فهو المؤسّس الحقيقي لعلم التصوّف قبل أن ينفصل إلى نوعيه السني المحمود والفلسفي المذموم بالرغم من أن اكتمال ذلك كان على يد الغزالي في الإحياء.

بكونها ثمرة استكمال التجربة البكر (تكوين علوم النقل الأدوات وعلومه الغايات)، وتجربة استيعاب التجربة اليونانية (ترجمة علوم العقل الأدوات وعلومه الغايات).

لنمر إلى المرحلتين المتأخّرتين عنه:

٣ ـ **ما بين ابن سينا وابن رشد:** مرحلة النقد المتبادل بين الفلسفة والكلام بمنهاج فلسفي وقد اكتملت بتحقيق الترميم التامّ لما تقدّم على الصدام بين ابن سينا والغزالي في الفنون الأربعة كلّها أي في الكلام والفلسفة وفقه الظاهر وفقه الباطن.

٤ ـ **ثم ما بعد ابن رشد:** وهي المرحلة التي صارعتها المرحلة الغاية أو النقدية الجذرية التي شرعت في إعادة البناء من رأس بعد أن تصدّت لهذا الترميم بأبعاده الأربعة أعني عند الفيلسوفين في الفكر السني، فلسفة فقه ظاهر (ابن رشد)، وفي الفكر الشيعي فلسفة فقه باطن (السهروردي)، وعند صاحب الفقه الظاهر والكلام (الرازي)، وصاحب فقه الباطن والفلسفة (ابن عربي).

ولكلتا الحقبتين نواة مزدوجة منقودة وناقدة.

فيمكن أن نعتبر الفارابي ممثّل الحقبة الأولى ببعد فكره العملي والشرعي وممثّل الحقبة الثانية ابن خلدون إذا ركزنا على الوجه العملي والشرعي من الإلهيات الفلسفية.

كما يمكن أن نعتبر ابن سينا ممثّل الحقبة الأولى ببعد فكره النظري والعقدي وابن تيمية ممثّل الحقبة الثانية إذا ركزنا على الوجه النظري والعقدي من الإلهيات الفلسفية.

وبذلك يتبيّن أنّ نواة **الحقبة الأولى** مدارها أعمال الفارابي في العمل والشرع وأعمال ابن سينا في النظر والعقد، وأن نواة **الحقبة الثانية** هي أعمال ابن تيمية في النظر والعقد وأعمال ابن خلدون في العمل والشرع. كما يتبين أن تكوينية الفنون الأربعة مشتركة لكونها متبادلة التأثير والتأثر ومتجادلة العلاج الفني (من حيث صورتها العلمية)، والموضوعي (من حيث مضمونها العلمي) سواء نظرنا إليها بمنظور الهمّ العملي أو بمنظور الهمّ النظري، وفي مستوى المناخ الموجّه أو في مستوى العلاج المعرفي

الخالص، وحتى في مستوى التوظيفات التي يقتضيها المناخ الروحي والمادي المحدّدين لأدوار هذه الفنون ومنازلها في المجتمع المسلم. ولا ينبغي أن نستثني دور الاستيراد بالترجمة ودور تكييف التقاليد الموجودة في البلاد التي أصبحت مسلمةً تكييفها بصورة لا تناقض مبادئ الإسلام وذلك في الفنون الأربعة فضلاً عنه في تحديد المناخ الموجّه للعلاج النظري والعملي لهذه الإشكاليات.

الفصل الثاني عشر

توظيفات الفنون الأربعة

ولعل البحث في التوظيفات التي خضعت لها هذه الفنون هو الذي يجيب عن فرعي مسألة الحلفين في صلة الفنون بالمناخ السياسي والتربوي المسيطر على المجتمع المسلم. ولنبدأ **بالفرع الأول** من الحلفين: **فما سر الحلف الحاصل بين الكلام والفقه في السياسة والتربية؟** إن خلط المتكلّمين بين البحث في التصديق الإيماني والبحث في التصديق العلمي جعلهم يهتمّون بظاهر الوجود لإثبات وجود الله (Physikotheologie)، بدلاً من باطنه (Ethikotheologie) بوصفه آية، أعني البحث الطبيعي في آيات الآفاق بدلاً من البحث الخلقي في آيات الأنفس؛ وبذلك فالكلام كان بالضرورة في خدمة السلطان الزماني مثله مثل الفقه الذي يعرف نفسه بكونه تطبيق الأحكام على الظاهر تاركاً السرائر لله يتولاها. فأدّى ذلك إلى إهمال البحث الروحي في آيات الأنفس في الحالتين الفقهية والكلامية (أعني جوهر ما تكفّل به التصوّف المتفلسف منحرفاً عن دوره العملي إلى التفلسف النظري). وتوقّف البحث في تجربة التصديق الإيماني ألغى موضوعه من الأصل، أعني البحث في آيات الأنفس، ويعني ذلك أنّ الكلام هو الذي برّر مآل فقه الظاهر إلى الاقتصار على الظاهر فأسّس الاستبداد الزماني على استبداد روحاني مشوّه مصدره الكلام، أعني الصوغ الرسمي للعقائد التي صارت عقيدة فرقة ودولة وقتلت التجربة الروحية للأفراد الذي صار الإيمان عندهم يقاس بما حفظوه لفظياً من بنود العقائد المتنوعة تنوّع الفرق.

أولاً: أثر التزاحم بين الفنين النظريين في الكلام إشكالية عملية: الحرية في العمل

ولنأت الآن إلى البحث في طبيعة الانحراف الذي أصاب علم أصول التصديق الإيماني الذي يدّعيه الكلام موضوعاً لبحثه، فما الذي جعل علم أصول الدين ينحصر في أيديولوجيا تؤسّس للموقف الدفاعي عن المذهب بتمجيد نحلة أو ملّة ومحاربة ما عداهما بدلاً من البحث في أصول الإيمان وشروط علمه وعمله في العمران البشري؟ وكيف انحطّ علم أصول الدين إلى الانحصار في أصول السلطة على الضمائر ومن ثَمّ في وظيفة تقديم السند الشرعي للحكم والجدل السياسي العقيم بين الفرق والطوائف تحت مسمّى علم الكلام قديماً وحديثاً، والذي هو عنوان فريد للتقليد البليد؟ يمكن الجواب من خلال النظر في دور المنهج الكلامي في إفساد خاصيتي الثورة العقدية القرآنية أعني:

طابع المعرفة الاجتهادية

ونفي السلطة الروحية الوسيطة

وذلك بعلاجين منهجيين هما: منهج قيس **الغائب على الشاهد** ومنهج **رد المعاني النقلية إلى المعاني العقلية** عند التعارض بينهما أو منهج التأويل. فمنهج قياس الغائب على الشاهد يلغي ما يحول دون إطلاق المعرفة الإنسانية فيطلق أحكام الإنسان المسبقة بردّ المجهول إلى المعلوم فضلاً عمّا ينتج عن ذلك من تعطيل التطوّر العلمي؛ إذ هو يغني عن البحث في المجهول، ومنهج التأويل يطلق هذا المبدأ الأول فيردّ المضمون النقلي إلى المضمون العقلي رداً يعود في الحقيقة إلى إطلاق المعرفة العقليّة وتصوّرها معيار فهم ما لا يعلم بالعقل لكونه من الغيب بإطلاق أو من غيب الشاهد، وبسبب هذين المنهجين تصبح حرية المعتقد ممتنعةً لأنّ الزعم بأن العقائد قابلة للعلم القطعي بمعنى التصديق العلمي يلغي الاجتهاد فلا يبقي من ثَمّ مبرراً لحرية المعتقد التي هي شرط التجارب الحية الموصلة إلى الإيمان الصادق.

فعندما تصبح العقائد صيغاً رسمية لجملة من البنود يتحوّل التدين إما إلى ممارسة قشورية باسم التنوير والصفاء العقدي (السلفية) أو إلى

تخريف وتوظيف سياسي قلبي للدين (الباطنية). ومن ثَمّ فبخلاف ظاهر الأمور كان المعتزلة هم الفرقة التي قضت على حرية المعتقد بل وعلى الحرية الخلقية بصورة عامة فضلاً عن الحريّة بمعناها الوجودي أي كون الإنسان فوق الضرورة الطبيعية. فالقول بحرية الإنسان على أساس نظري يقتضي أمراً ينافي العقلانية الاعتزالية المزعومة، فإذا كان الحسن والقبح صفتين ذاتيتين للأفعال والأشياء امتنع أن يكون الفعل حراً لأنّ نسبة الحكم الخلقي إلى القيمة الخلقية تصبح من جنس نسبته إلى الحقيقة الطبيعية فيكون صادقاً أو كاذباً خطأ أو صواباً لا حراً أو مضطراً ولا خيراً أو شراً.

وبخلاف الظاهر فإن الأشاعرة الأول من كان منهم أقرب إلى أحمد همّ من أدّى فكرهم إلى إثبات الحرية في شكل كسب تحرّري. فالقول بتنسيب السببية والضرورة في ظاهرات الطبيعة وبدور الشروط المحدّدة للحرية في أفعال الإنسان يجعل فعل الإنسان قابلاً لأن يخضع هو بدوره إلى الانتظام القابل للعلم من دون أن يفقد خاصية الحريّة أو التحرّر في الفعل التاريخي والأخلاقي، فيكون مفهوم الكسب هو الجهد الضروري للوصل بين الانتظامين الطبيعي والخلقي. وكلاهما انتظام نسبي لا تسقط عليه الضرورة المنطقية التي هي أداة لبناء القول العلمي التحليلي وليس من شروطها أن يكون الموضوع خاضعاً لها إلّا في حدود ما يحتاج إليه الانتظام القانوني الملحوظ لا المفروض، لذلك فلا عجب أن يكون واضع أسس العلوم الإنسانية أو الخلقية أشعرياً (ابن خلدون): فمن دون تنسيب السببية الطبيعية وتنسيب الحرية الخلقيّة يمتنع الوصل بين الضرورة المنطقية في العلم والحرية الخلقية في المعلوم فتصبح العلوم الإنسانية أمراً ممتنعاً.

ثانياً: المستوى الثاني من حلف الفنون

وبذلك نصل إلى الفرع الثاني من حلف الفنون في المستوى النظري والعقدي بعد مستواها العملي والشرعي. فما سر الحلف بين الفلسفة والتصوف؟ إن خلط الفلاسفة بين البحث في التصديق العلمي والبحث في التصديق الإيماني جعلهم يهتمون بباطن الوجود بدلاً من ظاهره بوصفه آية، وبذلك فالفلسفة ستكون بالضرورة في خدمة السلطان الروحاني بما

تدّعيه من علم الوجه الخفي من الوجود (السحر والتنجيم... إلخ من العلوم الزائفة التي أمدّت الفلاسفة الحظوة لدى الحكام مع الطب طبعاً: الكندي كان منجم المأمون وصاحب كتاب **الجفر** المحدّد لأعمار الدول)[1]. وزوال البحث في التصديق العلمي ألغى موضوعه من الأصل أعني آيات الآفاق. ذلك أن العلوم الفلسفية كانت قد انحطت إلى درجة أنّها كادت تصبح شبه مقصورة على العلوم السريّة من التنجيم والسيمياء والسحر واختلط بها التصوّف الذي أصبح سعياً للتمكّن من فنون التأثير على المخيال الشعبي بالولاية والكرامات وأسرار الحروف فبات المطلوب ليس العلم والأخلاق بل أدوات السلطان على النفوس بزعم السلطان على الطبائع والوساطات مع العالم الغيبي، وهو ما يعني أن الفلسفة قد أسهمت بانحطاط مطالبها ومناهجها في تبرير مسعى فقه الباطن لتأسيس الاستبداد الروحاني كما إن الكلام هو الذي برر بانحطاط مطالبه ومناهجه فقه الظاهر الذي أسّس الاستبداد الزماني.

والسر في ذلك هو جوهر الإشكالية النظرية، فعدم التفطن إلى الفرق بين الضرورة المنطقية التي لا تتنافى مع الحرية الخلقية والضرورة الوجودية التي تلغي كل حرية في أفعال الله (خلق العالم فعل مضطر) وفي أفعال الإنسان (تاريخ الإنسان فعل مضطر)، هو الأصل في كل الإلهيات الفلسفية التي تفترض أمرين ممتنعين على العقل الإنساني هما في الحقيقة الشيء نفسه من مدخلي صورة المعرفة ومادتها ما يجعل بؤرة كل الإشكال في العلاقة العمودية بين التصوّر وموضوعه:

١ ـ قدرة العقل الإنساني على المعرفة المطلقة للوجود على ما هو عليه ما يغني عن المعرفة الاجتهادية.

٢ ـ شفافية الوجود المطلقة بحيث ينتفي الغيب منه انتفاء تاماً ما يغني عن العقيدة الدينية.

إذاً، فالتلازم بين المعرفة الاجتهادية الرافضة لإطلاق قدرات العقل

(١) وهذه الخاصية لم تتوقّف إلا بعد بلوغ ثورة العلوم الحديثة غايتها، ذلك أن جلّ الفلاسفة حتى في العصر الكلاسيكي الحديث كانوا يتعاطون ما يشبه السحر والتنجيم والسيمياء، فديكارت انتسب إلى جمعية سرية صوفية سيميائية سحرية وحتى فقد نيوتن مارس البحث السيميائي.

والعقيدة الدينية هو سرّ الفلسفة النقدية في كل العصور، وهو قد حصل مرتين معلومتين للجميع:

عندنا في المدرسة النقدية بدايةً (الغزالي) وغاية (ابن تيمية وابن خلدون).

وعند الغربيين في المدرسة النقدية بدايةً (كنط) وغاية كذلك (المثالية الألمانية)(٢).

فهي معرفياً البحث في قدرات العقل ووجودياً الإيمان بالغيب وراء ما يدركه العقل الإنساني مهما كان موضوع الإدراك شفافاً. لذلك فإن مبدأي الفلسفة والكلام المنهجيين منافيان للفلسفة النقدية ومن ثَمّ فهما منافيان للعلم والدين في آن، وذلك ما كان علينا بيانه:

المبدأ المنهجي الأول هو قيس الغائب على الشاهد: فرد الغائب إلى الشاهد بقيسه عليه يلغي مفهوم الغيب وحدود المعرفة، لكنه لا يتوقّف عند هذا الحدّ بل هو يجمد العلم لأنّ ما يختلف به الغائب عن الشاهد هو ما يختلف به المجهول عن المعلوم إلى حدّ لحظة الردّ، فإذا واصلنا عملية الردّ كان ذلك دالاً على أنّ المعرفة الحاصلة تغني عن تحصيل ما عداها، وذلك هو مقتل البحث العلمي بإطلاق.

المبدأ المنهجي الثاني هو التأويل: وتأويل ما يختلف به النقل عن العقل بردّه إليه ينفي الحاجة إلى الدين من الأصل، لكنه لا يتوقّف عند هذا الحدّ بل هو يجمد العمل لأنّ ما يختلف به الدين عن العقل هو ما يختلف به المطلق عن النسبي إلى حدّ لحظة التأويل. فإذا واصلنا التأويل وكان العقل الذي نردّ إليه الوحي هو ما وصفنا في المبدأ الأول دلّ ذلك على أن التقدّم الخلقي سيصبح مستحيلاً استحالة التقدّم المعرفي.

---

(٢) هذه مناسبة للإشارة إلى أمر عجيب: فالمثالية الألمانية بعد كنط (أحياناً يضم إليها كنط كما في الكتاب الذي ترجمناه) هي في الحقيقة نقد للنقد الكنطي إما بنظرية الفنومينولوجيا عند هيغل أو بنظرية اللاوعي عند شلنغ والجامع بين النقدين هو نفي الشيء في ذاته عند فشته، لكنّها كذلك مواصلة لنقده في مستوى الواقع لا في مستوى الفكر: أي إنها سعت إلى جعل نتائج النقد أعمالاً فعليةً في السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة، وهي بهذا الوجه الثاني تقرب كثيراً من ابن تيمية وابن خلدون، لكنها بالوجه الأول تبتعد عنهما كثيراً.

ثالثاً: أزمة العلم والعمل الإسلاميين

وبذلك نصل إلى الإشكالية الأخيرة وفيها تتبيّن أزمة العلم والعمل الإسلاميين في مستويي تجلّيها من حيث هي مناخ موجّه لعلم الإنسان وعمله، ومن حيث هي صورة وجودية يتصوّر بها الإنسان الذي يناسب هذا المناخ القاتل لعلم الإنسان وعمله، أي ما أطلق عليه ابن خلدون معاني الإنسانية، فهذه الإشكالية هي عينها الإشكالية التي كان عليها الفكر الألماني في بداية النهوض المتأخّر بالقياس على أمم أوروبا الأخرى وخاصةً إنكلترا وفرنسا، بحيث إنّ الثورة الفلسفية التي مثّلتها الفلسفة النقدية كان دافعها نوع من الجمود المثيل للذي نصف هنا:

فكيف استوت شروط الجمود القاتل للإبداع النظري والعملي بصورة لم يفد معها النقد التيمي والخلدوني فبات المسلمون عاجزين عن التعامل الفاعل مع الطبيعة والتاريخ حتى باتوا مطلقي الانفعال بهما وفاقدين لكلّ دور في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها؟

وكيف فقد الإنسان المسلم معاني الإنسانية بفعل صورة العمران (الحكم والتربية) ففقد الأمل في تحقيق شروطها بموت مادة العمران (الاقتصاد والثقافة)، فصار المسلم خاضعاً للطبيعة وخاضعاً للشريعة (التي هي في الحقيقة وضعية لا سماوية؛ إذ هي تحكّم الأمراء بتبرير الفقهاء).

فإلغاء البحث العلمي في آيات الأنفس (العلوم الإنسانية)، وفي آيات الآفاق (العلوم الطبيعية) يجعل التحقّق العلمي والخلقي من كون القرآن هو الحق أمراً ممتنعاً ويتحوّل العلم الأساس إلى مجرّد مضغ للشروح اللفظية، والإعجاز العلمي الساذج الذي من نوّع قراءات التصوّف بالمقايسة بين العالمين (الكبير أي العالم البطليموسي والصغير أي إنسان علم النفس الساذج للمتصوفة)، وفرضها على القرآن الكريم تأويلاً له في ضوء فلك بطليموس وعلم نفس الملكات وبقراءة تنجيمية وسحرية لا غير خاصّة إذا جمعنا ذلك إلى ما يسمى بعلم الحروف. وتأسيس الاستبدادين يؤدّي حتماً إلى سيطرة الصراعات المذهبية بديلاً من الحوارات المعرفية في النظر والعمل وبذلك يتبيّن الوصل بين المناخ الفكري الذي حدّدته الصراعات المذهبية والقيمية ومستوى النضوج المعرفي في حضارتنا.

وقد كان الغزالي ـ الذي اعتبرناه أب الثورة الفلسفية النقدية رغم نكوصه عنها إلى تصوف متفلسف كرع منه كل المتصوّفة المتفلسفين من بعده ـ بطل اللحظة الفارقة في الإشكاليتين النظرية (بتوسط العلاقة المتوترة بين الكلام والفلسفة) والعملية (بتوسط العلاقة المتوترة بين الفقه والتصوف) وفي إشكالية العلاقة الخفية بين الحلفين المتناحرين كما يتبين ذلك من كتابه **فضائح الباطنية** أعني:

ـ الحلف الخفي بين الفلسفة والتصوّف في الدولة السرية

ـ والحلف الخفي بين الكلام والفقه في الدولة العلنية

فكانت اللحظة التاريخية لحظة شرعت فيها الدولة العلنية هي بدورها في توظيف الفنون بصورة رسمية بعد أن أسّست المدارس النظاميّة التي كان للغزالي فيها دوراً مهماً[٣]. والدولة السرية كانت بعد قد صارت صاحبة دولة علنية هي الدولة الفاطمية في مصر وما حولها، ثم إن اللحظة كانت لحظة بداية الحروب الصليبية وإرهاصات الحروب المغولية والحلف المثلث على الخلافة السنية: أهماج الغرب، وأهماج الشرق، وباطنية الإسلام. فكان هذا الرهان النظري والعملي في هذا المناخ السياسي والديني بأبعادهما كلها هو نواة نقد الغزالي للإلهيات الفلسفية وللسياسيات الباطنية، لأن الحسم فيه هو عينه الخيار الأنطولوجي المميّز للفلسفات النظريّة والعمليّة بعضها عن بعضها الآخر[٤]: فموضوع الجدل المتعالي أو منزلة المشترك بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية هو الرهان الحقيقي بين الفلسفة والكلام وبين الفقه والتصوّف أعني بين الخيارات النظرية والعملية في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ موضوعي

---

(٣) ولعل أكثر الرموز دلالة تكليف الغزالي بكتابة **المستضهري أو فضائح الباطنية** الذي هو الفنون الأربعة في وظيفتها المعالجة للعلاقة بين السلطانين الزماني والروحي؛ إذ يبلغان غاية الاستبداد المؤسَّس على الفقه والتصوّف والكلام والفلسفة ومحاولة التصدّي لها بالفنون نفسها في دور تحريري يجمعها، ما أطلقنا عليه اسم الفلسفة النقدية.

(٤) لذلك فحتى أفلاطون اعتبره بيت القصيد في الفكر الفلسفي كما هو بيّن من المقالة العاشرة من كتابه **في الشرائع أو النواميس**، فالمقابلة الغزالية بين الفلسفة الدهرية والفلسفة الإيمانية في كتاب **تهافت الفلاسفة** هي عينها المقابلة الأفلاطونية بين القائلين بالضرورة والصدفة والقائلين بالحرية والغائية في أصل وجود العالم ونظامه، ومعنى ذلك أنّ الفلسفة العملية تابعة لأحد طرفي هذا الخيار بين الضرورة والصدفة الماديتين في الدهرية المادية والحرية والغاية في الدين العقلاني.

الفلسفة النقدية في المدرسة العربية الإسلامية وفي المدرسة المثالية الألمانية.

وسيتبين أن ابن تيمية وابن خلدون هما الغاية في إتمام هذه المهمة التي بدأها الغزالي ونكص عنها؛ إذ تخلى عن الفلسفة النقدية، فهما مؤسِّسا فلسفة العلوم بأصنافها الأربعة، وهما اللذان أعادا تأسيس علم أصل الأصول أو التفسير من خلال اعتبارهما إيّاه أساس علوم الأصول الأربعة: **أصول الفقه وأصول التصوف، وأصول علم التصديق الإيماني أو الحقيقة الإيمانية، وأصول التصديق العلمي أو الحقيقة العلمية**. ومن ثَمّ فجعلهما ممثّلين للمدرسة النقدية الجذرية في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي وتركيز المقارنة مع الفكر الغربي في تعيّنه المتمثّل في المثالية الألمانية وفي ما يتجاوزها إلى ما يحرّر من إطلاقياتها المولّدة للأيديولوجيات الطغيانية له ما يبرّره التبرير الأوفى.

المقالة السابعة(*)

أصل أصول الفنون المتزاحمة الأربعة

التفسير ومحاولات تحريره من الانحراف

(ما بعد كل العوالم)

(*) رأينا أن المقالة الخامسة كانت بيت القصيد في بحثنا من منظور الفنين العمليين وأنّ المقالة السادسة كانت بيت القصيد فيه من منظور الفنين النظريين، وهذه المقالة الوسطى من البحث هي بيت القصيد المطلقة لجمعها بين المنظورين ولارتباطها بأصل الأصول أعني العلم الرئيس أو تفسير القرآن الكريم.

الفصل الثالث عشر

مراحل تأسيس أصل الفنون الأربعة: تفسير الكتاب(*)

ما الذي يجعلنا نعتبر التفسير أصل أصول الفنون الأربعة المتزاحمة[1]؟ ولم اعتبرنا فهم ذلك شرطاً في فهم علّة الانتقال من أنطولوجيا المقولة بمراحلها الأربعة إلى سيميولوجيا الآية[2]؟ وما علاقة ذلك كلّه بالإشكالية الإبستيمولوجية التي لا تزال حاميةً في الفكر الفلسفي الراهن ـ كما أسلفنا ـ قصدت إشكالية النظر والعلم التحليلي أو تفسير الاقترانات الضرورية وقضية العمل والعلم التأويلي أو قضية فهم

(*) العلم الرئيس ليس الميتافيزيقا ولا هو السياسة بل هو علم الوسميات أعني نظرية الرمز وقوانين فاعليته المعرفية والخلقية وهي عين التفسير بمعناه المنطبق على الأصل الرمزي الكلي في الحضارة لكونه منبع إضفاء المعنى على كل شيء.

(١) فالتفسير هو أصل أصول فقه الظاهر (فلسفة القانون) وأصل أصول فقه الباطن (فلسفة الذوق) وأصل أصول الإلهيات الكلامية (فلسفة الدين النصية التاريخية) وأصل أصول الإلهيات الفلسفية (فلسفة الدين العقلية المنقية) والأصل الموحد بينها من حيث تعيينه لوظائفها في مهمة الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها. وهو يتضمن الحروز الحائلة دون الانحراف في التجربتين الحسية الظاهرة (آيات الآفاق) والحسية الباطنة (آيات الأنفس) أعني وضع مفهوم العلم والعمل الاجتهاديين وحد عمل العقل والإرادة بمفهوم الغيب والمسؤولية المقصورة على المستطاع، بحيث يكون معيار العمل هو القصد والنية والجهد الضروري لتحقيق شروط الجهاد العملي في ضوء شروط العلم الاجتهادي: وتلك هي شروط الاستثناء من الخسر كما حددتها سورة العصر أي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق اجتهاداً معرفياً والتواصي بالصبر جهاداً عملياً.

(٢) انظر في ذلك حوارية **النظر والعمل** بين حسن حنفي وبيني (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣)، ص ١٠٤ وما يليها.

المعاني[٣] إن كل هذه الأسئلة تؤول إلى سؤال جامع هو سؤال: لم يعد علم التفسير بمعنى تفسير القرآن الكريم الأصل الذي تلتقي عنده هذه الفنون الأربعة بمنظور مستويي التحليل أعني مستوى تحليل محدّدات المناخ الروحي الموجّه إلى النظر والعمل ومستوى تحليل الحلول المعرفية المعروضة فيها جميعاً وخاصة في ما بينها من تزاحم زوجين زوجين ومن تحالف زوجين زوجين كما وصفنا؟

فالتزاحم بين الفنين العمليين وبين الفنين النظريين والتحالف بين فقه الظاهر والكلام وبين فقه الباطن والفلسفة يبين أنّ العادة التي جرت بالتمييز بين علوم العقل والحقائق التي موضوعها الوجود أو الظاهرات الطبيعية وعلوم النقل والعقائد التي موضوعها النص أو الظاهرات الشرعية لم يعد ما يظنّ لها من قيمة في الفصل بين الفلسفي والكلامي وبين الفقهي والصوفي، وبصورة عامة بين العقلي والنقلي ذا أثر يذكر. ذلك أنه إذا كان ما يسمى بعلوم العقل والحقائق لا بد له من أن يؤسّس لعقائد موضوعها نص وشرائع وكان ما يسمّى بعلوم النقل والعقائد لا بدّ له من أن يؤسّس لحقائق موضوعها وجود وطبائع فإن المقابلة لم تعد بين موضوعات صنفي العلوم العقلي والنقلي بل هي بين ترتيب العلاجين لموضوع أشمل يُعتبر هذان الموضوعان المتقابلان وجهيه المتلازمين أعني ترتيب مدخلي العلاج في ظاهرة واحدة هي ظاهرة التنظيم الإنساني للعلاقة التي تصل بين الإنسان وعالمه الذي هو طبيعي وتاريخي دائماً وجهين متلازمين غير قابلين للفصل. ومن ثَمّ فلا بد لهذه العلاقة من أن تحدّد دائماً من هذين المدخلين المتنافسين والمتلازمين تلازم التفسير بالعلل والضرورة والتأويل بالمعاني والحرية، لا بد لانتظامها من أن يكون:

بما يقتضيه علاجها النظري والعقدي
وما يقتضيه علاجها العملي والشرعي

---

(٣) في العلاقة بين التفسير والتأويل بمعانيه الثلاثة: ١-تأويل بمعنى العودة من المجاز إلى الحقيقة ٢-وتأويل بمعنى تعبير الأحلام أي رموز اللاوعي ٣-والتأويل بمعنى مآل الأمر إذ يتحقّق، وهذه المعاني الثلاثة في مقابل التفسير بمعنى الفهم العلمي أي قراءة النصوص لفهم دلالاتها التي ليس فيها عودة من مجاز إلى حقيقة بل من ترجمة أساليب التعبير بعضها ببعض لإفهام القصد الذي هو حقيقة في كلّ الحالات بأساليب رمزية في كل الحالات والرمز في هذه الحالة مجاز دائماً حتى في الحالات التي يسمّيها أصحاب هذه الفهم للتأويل المبني على المقابلة مجاز حقيقة.

أما أيّهما المقدّم من اقتضاء النظر والعقد إلى اقتضاء العمل والشرع أو العكس فذلك هو مدار التنافس بين المنظورين العقلي المنطقي للتفسير والتاريخي اللساني للتأويل والفهم. لكن العلاجين ضروريان في كلتا الحالتين ومن ثَمّ فتلازمهما هو العامل المحدّد الحقيقي للمنظورين في كل حضارة مع تقدّم الفهم التأويلي على التفسير التحليلي حتى في العلوم العقليّة المنطقيّة بمجرد تجاوزها التحليلات الأوائل (أو صورة العلم الخالية من المضمون) إلى التحليلات الأواخر (أو شروط ملء الصورة بالمضمون). والمشكل الذي يهمّ الفكر الفلسفي هو تحديد معايير العلاقة السوية بين المدخلين، العلاقة التي هي من طبيعة سابقة على المقابلة التي تفاضل بين المدخل النظري والعقدي والمدخل العملي والشرعي لظاهرة تنظيم الإنسان للعلاقة التي تصله بعالمه الذي هو طبيعي وما بعده وتاريخي وما بعده في آن. فذلك هو جوهر الحكمة بالمعنى الفلسفي وبالمعنى الديني في آن (**في الدين الإسلامي على الأقل**)، الحكمة التي لا تفصل بين العلم الذي غايته التي يبقى دائماً دونها هي الإيمان وشرطه التواصي بالحق والعمل الذي غايته التي يبقى دائماً دونها وهي الصلاح وشرطه التواصي بالصبر[٤] فضلاً عن المفاضلة بينهما لأنهما كلاهما أداة وغاية في آن.

فتكون الغاية في حالتي الحكمة الفلسفية والحكمة الدينية هي العلم بحقيقة الشخص الإنساني حقيقته الباطنة (الإيمان) وحقيقته الظاهرة (الصلاح) والعلم الأول يحدد علاقته بالعقائد المتعالية على العالمين الطبيعي والتاريخي والعلم الثاني يحدّد علاقته بالنظريات المتعلّقة بالعالمين الطبيعي (آيات الآفاق) والتاريخي (آيات الأنفس). ويكون الشرط في حالتيهما كذلك هو مقوّم حدّ الإنسان (إذ إنّ التواصي في الحالتين أعني بالحق وبالصبر شرطه البيان والتواصل ومن ثَمّ اللغة والرمز الذي هو رابطة الحياة الجماعية). فإذا جمعنا ذلك كلّه أصبحنا أمام حقيقة عجيبة هي أن ملتقى هذه الفنون جميعاً سواء كان منهجها العقل والمنطق للتفسير

---

(٤) وذلك هو شرط الاستثناء من الخسر في سورة العصر: فالإيمان والعمل الصالح يتعلّقان بالشرطين الخاصين بالفرد وهما غايتا العلم والعمل الحاصلين في قلب الشخص وجوارحه والتواصي بالحق والتواصي بالصبر يتعلقان بالشرطين العامين وهما غايتا العلم والعمل الحاصلين في الجماعة. والثانيان شرطا الأولين تحصيلاً والثانيان شرطا الثانيين قدرة فكرية.

التحليلي أو التاريخ واللسان للفهم التأويلي هو الوجه الرمزي من الوجود عامة ومن علاقات الإنسان بفروعه الثلاثة المعهودة في الأنطولوجيا الخاصة (الله والعالم والإنسان) قبل الوجه الفعلي منه بل هو عدم الفصل بين الوجهين، وذلك هو مدلول النصّ المؤسّس للدين لجمعه بين الغايتين والشرطين: إنه مفهوم الكتاب الوارد في القرآن الكريم والذي يمثّل القرآن الكريم العيّنة المثلى منه(٥) فكيف يحدّد ذلك ولم هو أصل كل الأصول أعني أصل فقه الظاهر وأصل فقه الباطن وأصل علم العقائد الجهادي (بمعنى المجاهدة لا القتال وهو معنى انحرف عن مطلبه فصار كلاماً بدلاً من أن يكون عملاً بالشرائع) وأصل علم الحقائق الاجتهادي (الذي انحرف عن مطلبه فصار ميتافيزيقا بدلاً من أن يكون نظراً بالحقائق):

فالعلم ومنزلته في هذه العلاقة بين الإنسان وعالمه يكون أداةً لمعرفة شروطها التقنية، لكنّه في الحقيقة غاية لأنّه هو روح العلاقة بالعالم أو الوصل الرمزي به من حيث هو غاية شروطها الخلقية بفضل ما يحقّقه من خروج الذات من ذاتيتها للذهاب إليه ومعاملته بالمعروف الناتج عن معرفته التي تصبح حينئذٍ عبادة: الاستخلاف في العالم أو التخلّص الرمزي من الانفصال بين الإنسان والعالم بفضل العلم.

والعمل ومنزلته في هذه العلاقة بين الإنسان وعالمه يكون أداةً لتحقيق شروطها التقنية. لكنّه في الحقيقة غاية لأنّه بدن العلاقة بالعالم أو الوصل المادي به من حيث هو غاية شروطها الخلقية بفضل ما يحقّقه من

(٥) الكتاب مفهوم دلالته العامة هي اللوح المحفوظ الذي يعتبر كل كتاب منزل نسخة منه والطبيعة نفسها عينة منه لأن كل الموجودات هي كلمات الله المرسومة فيه: إنه الوسميات المطلقة أو السيميوتكس المطلقة. ومن ثَمّ فالكتاب عندما لا يراد به اللوح المحفوظ يعني الآفاق والأنفس والقرآن في الإسلام. والقرآن يقدّم الكتاب باعتباره ما يقرأه الإنسان بالحُكم الذي غايته من حيث إدراكه لهذه العلاقة هي النبوة، أعني القراءة المؤمنة بالعلم المحدود أو الاجتهاد ومن ثَمّ فهي القراءة التي تحدّد هذه الغايات وشروط العلم والعمل الإنسانيين حتى يكونا محقّقين لرسالة الإنسان في الحياة (استعماره في الأرض واستخلافه فيها وهما مهمّتان حدّدتا حتى قبل الكلام مع الملائكة حول علل الاستخلاف وأهليّة الإنسان). والحدّ المنهي عنه يمثله التحريف المطلق الذي يصارعه ابن تيمية وابن خلدون فلسفياً في حصر الوجود في الإدراك وصوفياً في مفهوم وحدة الوجود والحلول. والآية المعبّرة عن ذلك هي الآية ٧٩ من آل عمران في تبرئة المسيح عليه السلام من دعوى الألوهية: ﴿**ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثمّ يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون**﴾.

إخراج العالم من موضوعيته والإتيان به إلى الإنسان ليمدّه بشروط قيامه الناتجة عن العمل الذي يصبح حينئذٍ عبادة: الاستعمار في العالم أو التخلّص المادّي من الانفصال بين الإنسان والعالم بفضل العمل.

فإذا انفصل وجه الأداة من العلم عن وجه الغاية تبعه العمل فآلا إلى الانحصار في وجه الأداة منهما لينقلبا إلى تقنية تهديم العالم ويتحوّل الإنسان إلى مستبد في الأرض بعلمه ومفسد فيها بعمله لأنهما علم وعمل يقتصران على وجههما الأداتي فيفقدان كل صلة بوجههما الغائي. لذلك فالحكمة سواء أخذناها بمعناها الفلسفي أو بمعناها الديني هي التي تحرّر الإنسانيّة من هذا الانحراف النظري والعملي انحراف علاقة الإنسان بعالمه علماً وعملاً. وهي لا تفعل إلا بوصفها طلباً لآية الآيات بما هي علم بآيات الآفاق (علوم الطبيعة) وبآيات الأنفس[٦](علوم الإنسان) علماً لا يفصل بين الغايات والأدوات في النظر وفي العمل على حدّ سواء فضلاً عن أن يفصل بين النظر والعمل فصلاً يتجاوز الضرورة المنهجيّة الناتجة عن كون:

الأول يحكمه قانون الآجل لكونه جارياً في الرموز وعالم الأذهان خاصةً وقابلاً للفصل عن مجرى الأمور في الأحداث وفي عالم الأعيان: زمانية أحداثه مستقلة عن زمانية العالم الطبيعي لجريانه في الأذهان، ولهذه العلة فهو أكثر تعبيراً عن حرية الإنسان من العمل المحقّق لهذه الحرية التحقيق الفعلي.

والثاني يحكمه قانون العاجل لعكس محدّدات مجراه بالقياس على محدّدات مجرى النظر، أعني جارياً في الأحداث والأعيان وليس في الرموز والأذهان: زمانية أحداثه غير مستقلة عن زمانية العالم الطبيعي لجريانه في الأعيان. ومن المفارقة أنّ العمل المحرّر للإنسان يكون فيه الإنسان أقلّ حريةً منه في النظر.

---

(٦) قد يظن ظانّ أن «في أنفسكم» تعني نفس الإنسان التي هي موضوع علم النفس. لكنّ القصد هو الإنسان نفسه الذي هو موضوع علم التاريخ. فالمقابلة بين الآفاق و«أنفسكم» تعني مقابلة بين «عدا الإنسان من العالم» والإنسان عامة. لذلك جعلنا ما عدا الإنسان الكون الطبيعي الذي استعمر فيه الإنسان وهو موضوع علوم الطبيعة وجعلنا الإنسان الكون التاريخي الذي هو امتحان الاستخلاف في الكون، وهو موضوع العلوم الإنسانية وأنفسكم في الآية تعني، إذاً، عالم الإنسان لا عالم نفس الإنسان، وبذلك فالأمر لا يتعلّق بموضوع علم النفس بل بموضوع علم التاريخ.

وهذا العلم الحِكمي هو علم القرآن الكريم أو علم التفسير الذي هو علم التأسيس المطلق لأصول الفنون الأربعة ولعلوم الموضوعات التي تعدّ هذه الفنون تشريعات لعلاقة الإنسان بها وهي، إذاً، علوم من رتبة أدنى من هذه الفنون (أعني علوم الطبيعة وعلوم الإنسان)، علمها الذي وضع شروط تحريرها من التزاحم المؤدّي إلى التحالف من أجل تأسيس استبداد السلطانين الزماني والروحاني بدلاً من التحرير منهما:

١-فهو علم أصول فقه الظاهر بآيات الأحكام الخاصة بالأفعال عامة وهي صنفان:

أ ـ أحكام مباشرة تصف موضوع الأحكام الفقهية بالمعنى المتعارف، وتلك هي نماذج العدل الأدني عندما يكون أفعالاً عينية يتمّ فيها التعاوض عينياً وهو مفهوم الحدود.

ب-وأحكام تصف الخصائص التي ينبغي أن يتّصف بها الحكم بين الناس ليكون حكماً شرعياً، وتلك هي أصول فقه الظاهر من حيث هو علم الأحكام التي ينتظم بها الوجود الجمعي بعلاقاته الأفقية بين الناس المشروط بمراعاة علاقاته العمودية بينهم وبين ربهم[٧].

---

(٧) ونسبة هذا النوع من التمثيل العيني لصفات الأحكام هي نسبة المقايضة للتعاوض في التبادل التجاري. ومن ثَمّ فليس القصد بها عينها بل ما تمثّله من العدل المطلق، فقطع يد السارق مثلاً تابع لقانون المماثلة في التعويض: يد المالك رمز تحصيل الرزق بالعمل ويد السارق رمز أخذ الرزق من دون عمل. فتكون السرقة قطعاً ليد صاحب الملكية من قبل السارق وتعويضها قطع يد السارق من قبل السلطة الشرعيّة بعد أن قطع السارق هو بدوره يده عن العمل المنتج لما لو كان عنده لما سرقه. ومن ثَمّ فالحدود كلّها من التعويض بالمثل، أعني من جنس العين بالعين والجروح قصاص، فإذا وجد بديل عن المقايضة في التجارة ولم يحرمه الشرع أعني البديل الرمزي أو العملة فإنّه يمكن إيجاد البديل في العدالة التعويضية ببديل رمزي هو تعويض الملكية المسروقة بما يعدّلها مع الجزاء في الحقّ العام الذي هو فقدان الحرية أو العمل بما يعدّل قيمة المسروق وتعويض بخس قيمة العمل المأخوذ من دون عمل. لكنّ الأهمّ في الفقه هو النوع الثاني من الأحكام أعني أحكام الأحكام ومن جنسها هذا المثال الذي ضربناه أو حكمة الأحكام فضلاً عن شروط العدل ومؤسّسات العدالة والإجراءات العدلية التي من جنس البينة على من ادّعى. . . إلخ، وذلك ما كاد الفقهاء أن يغفلوه مقتصرين أو يكادون على النوع الأول الذي ليس إلا للتمثيل عن القصاص العادل الذي لا يعالج إلا مستوى أول من العدل هو شفاء غليل المتضرّر من الفعل المحكوم فيه وليس علاج شرط التعاوض الأمثل. وعندي أن آيات الأحكام لا يمكن أن تكون أصلاً للتشريع الصالح لكل زمان ومكان إلا بوجهه الثاني، أما المعنى الأوّل فهو من جنس النماذج التي يقاس عليها من دون أن =

٢-وهو علم أصول فقه الباطن (التصوّف) بآيات الأحكام الخاصة بأفعال العبادة خاصة وهي صنفان كذلك:

أ ـ العبادة العامّة وتصف الشعائر وعلامات العبودية لله أعني المجاهدات، وتلك هي نماذج التقوى الأدنى عندما تتعيّن عينياً في أفعال الجوارح وهو مفهوم الشعيرة.

ب ـ وأحكام تصف الخصائص التي ينبغي أن يتّصف بها الحكم العبادي لكي يكون حكماً تعبدياً، وتلك هي أصول فقه الباطن من حيث هو علم الأحكام التي ينتظم بها الوجود الشخصي بعلاقاته العمودية بينه وبين ربّه المشروط بمراعاة علاقاته الأفقيه بينه وبين الناس[٨].

٣ ـ وهو علم أصول العقيدة بآيات الأحكام الخاصة بعناصر العقيدة، أعني ما على المؤمن أن يعتقده وهي أقلّ الآيات عدداً ولعلّها جمعت في آية واحدة هي الآية ١٧٧ من البقرة، وهي كذلك على ضربين:

أ ـ **المأمور به،** أعني الفهم الحر من خلال الصلة المباشرة بالقرآن والسنة فهما غير خاضع لعقيدة رسمية تمثلها سلطة نفاها القرآن واعتبرها مصدر الفسق والتحالف مع السلطان الزماني.

ب ـ **والمنهِيّ عنه،** وأهم عناصر المنهي عنه جاء في الآية السابعة من آل عمران، أعني التأويل الذي يؤسّس لسلطة رسمية تفرض فهماً معيناً للعقيدة غير ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم.

= تكون بذاتها أحكاماً بالمعنى القانوني بل هي نماذج يسمّى حكماً كل ما يقاس عليها: إنها من جنس الميزان الذي لا يمكن أن يظن من الموزونات، وفي ذلك علاج شاف لأهم معضلات بناء الدولة الإسلامية الحديثة، وهذا يعني أن الشريعة ينبغي أن تتحوّل إلى قانون القوانين بصفات نماذجها وأخلاق القانون عامّة ودورها التربية وليس العقاب.

(٨) والنسبة هي عكس النسبتين السابقتين بين الفقه الأول والفقه الثاني وبين التبادل بالمقايضة والتبادل بتوسط العملة، وأهم آياته الكلام على العبادة المسيحية وخاصة آيات الرهبانية التي هي الوصف الأمين للعبادة الصوفية أعني خاصة: **﴿ثم قفّينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله، فما رعوها حقّ رعايتها، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم، وكثير منهم فاسقون﴾** (الحديد: ٢٧) وكذلك التوبة ١٤ و٣١ والمائدة ٨٢ وكذلك الآيات التي تتكلّم عن حب الله وعلى سير الأنبياء.

٤ ـ علم أصول العلم بآيات العلم كلها وهي خاصة بعناصر المعرفة ومناهجها ومزالقها وحدودها ومجالاتها، وهي كذلك صنفان:

أ ـ **وأهم ما ورد فيها آيات الاستعمار والاستخلاف** من حيث الوظائف المعرفية

ب ـ **وآيات المناهج والقواعد** التي على العلم اتباعها لكي يؤتي أكله من دون أن يقدّم القرآن علوماً يمكن أن تتأسّس عليها خرافة الإعجاز العلمي.

٥ ـ وأخيراً فهو أصل أصول التفسير المقبول نقلاً أعني:

أ ـ الذي يرفض معاني التأويل الثلاثة أي ما يجعل كلام القرآن من جنس رموز الأحلام التي تعبّر، أو من جنس المجاز القابل للردّ إلى حقيقة مستمدّة من علوم العقل المزعومة، أو من جنس التنجيم بحقائق الأمور عند حصولها في الدنيا أو في الآخرة.

ب ـ **وهذا هو معنى التأويل المقبول عقلاً** أعني ما يستمد من فقه اللغة والعلم بالعبارة عن الشؤون الإنسانية من منطلق علم التاريخ وعلم النفس وعلم الأخلاق والسير (أعني المعنى الدقيق لعلم الهرمينوطيقا).

وفي كل هذه الحالات فإن ما أُهمل هو ما أشرنا إليه بـ«**ب**» باعتباره المحرر من استفراد ما أشرنا إليه بـ«**أ**» فيها جميعاً فيؤقنم الحالات الخاصة من القيم العامة جاعلاً منها أنصاباً وأوثاناً ويلغي الوظيفة التحريرية لمفهومي التواصي بالحق شرطاً في النظر الحديد والتواصي بالصبر شرطاً في العمل السديد. لكن الكلام على تكوينية هذا العلم باعتباره أصل الأصول يقتضي أن نقدّم تعليلاً فلسفياً لهذه المنزلة التي نوليها لتفسير القرآن وأن ندفع الحجج السطحية التي تقابل بين النص والواقع في القراءات التي تدّعي تحديث مناهج القراءة والفهم من دون فهم ولا علم حتى بأهم ثورة في علاج هذه الإشكالية في اللحظة الألمانية التي نوازن بينها وبين لحظتنا النقدية، فوضع علم التأويل الهرمينوطيقا ما كان ليكون ممكناً لو كان الفصل بين النص والواقع أمراً ممكناً، لأن التناظر بين الرموز والمرموزات يصبح عندئذٍ من جنس التناظر بين البضائع وما يوضع عليها من لوحات كُتب عليها سعرُها. كذلك يفهم صاحب هذه الرؤية

العلاقة بين ما يسميه بنزعته السطحية في فهم التاريخ الإنساني عامة وتاريخ الفكر خاصة واقعاً وما يسمّيه نصّاً.

لذلك، فأهمّ قضية ننتهي إليها ثمرة للكلام في تنازع الفنون الأربعة وتكوينيتها المشروطة بدايةً وغاية بتكوينية علم التفسير وما ننسبه إليه من دور العلم السيد بديلاً من الميتافيزيقا الفلسفية، هي جعلنا القرآن الكريم محور تاريخ الفكر العربي كلّه وهو بدوره قد جعل تاريخ الإنسانية محور فلسفته التربوية والسياسية، فعلمه هو المنبع الذي يحدّد العلاقات بين هذه الفنون الأربعة وهو مصبها، ولن يعجب من جعلنا التفسير مدار التاريخ الفكري في الفلسفة العربية كلّه إلا أصحاب المشكل الزائف حول المقابلة بين ما يسمونه النص وما يسمونه الواقع، المشكل الزائف الناتج عن تخلّف تصوّرهم للرموز التي يردّونها إلى بطاقات الأسعار على مواد السوق، وقد سبق أن بيّنا في غير هذا الموضع سطحيّة هذه الرؤية، كما سبق أن بيّنا ما لهذه المسألة من علاقة وطيدة بتجاوز الفلسفات التقليديّة التي لم يدرك أصحابها علاقة المعرفة الإنسانية بنظريّة الرمز والآية كما جاءت في القرآن الذي جمع بين **الرمز الأمثالي** (نسبة إلى الأمثال التي يضربها القرآن للناس) الذي يقدّم العرض الدرامي للظاهرات التاريخية(٩) و**الرمز المثالي** (نسبة إلى المُثُل التي تحدّد حقائق الأشياء من حيث هي فاعلية حية جوهر الاشرئباب للكمال) الذي يقدّم العرض الرياضي للظاهرات الطبيعية. وذلك من أجل توجيه الفكر الإنساني إلى موضوعاته من دون أن يقدّم العلاج بديلاً منه، وبهذا المنظور يمكن أن نعرّض تكوينية أصل الأصول عرضاً يجيب عن أهمّ سؤالين في تاريخ فكرنا الذي

---

(٩) لعلّ من أهم حدوس ابن رشد الفلسفية ما أدركه خلال شرحه لكتاب **الشعر** من وجه شبه بين نوع الشعر اليوناني المأساوي (التراجيدي)، والأمثولات الموجودة في الكتب الدينية المقدسة من حيث نوع التعبير والصوغ للقضايا الخلقية بالفعل الدرامي وليس بالعرض الكلامي. وحتى نوع الشعر الساخر فإن القرآن فيه الكثير ممّا يشبهه في الحالات المقابلة للتراجيديا: ففيه هجاء درامي للأبطال السلبيين كما فيه مدح للأبطال الإيجابيين. وإذا كان ابن رشد قد لاحظ ذلك من حيث وجه الشبه بين الأسلوب الأمثولي القرآني ونوع التعبير الشعري اليوناني فإن ابن خلدون قد أشار في كلامه على الشعر (آخر الباب السادس من **المقدمة**) إلى ملاحظته التي أعلم بها أحد أساتذة الأدب فنال بها إعجابه بتأثير الأسلوب القرآني في الشعر العربي من خلال مقارنة أسلوب شعراء الجاهلية وأسلوب شعراء الإسلام من حيث الشكل الفني.

نريد أن نوازن بين منجزاته ومنجزات الفكر الفلسفي الحديث ممثَّلاً بالمثالية الألمانية بناءً على تماثل الوضعيات والإشكاليات والحلول الفلسفية النقدية التي نتجت عن ذلك:

أما **السؤال الأول** فهو: كيف تعطّل فكرنا فلم يعد قادراً على الإبداع النظري والعملي في الفنون الأربعة وفي علوم المجالات التي تعدّ موضوعات لها باعتبارها هي ما بعداً لها؟

وأما السؤال الثاني فهو: لِم يُعد التفسير العلم الرئيس المؤسس للفنون الأربعة التي درسنا تكوينيتها بصورة آلت إلى كونها ذات صلة وطيدة بعلم التفسير الذي لا يمكنها أن تتأسس إلا بتأسيس ضمني له وهي تصلح بصلاح تصوّره وتفسد بفساد تصوّره؟

ولكن قبل الجواب عن السؤالين لا بد من البدء بعرض تكوينية التفسير باعتباره العلم الرئيس وتحديد الدور الذي ننسبه إليه كما حاولنا ذلك بالنسبة إلى الفنون الأربعة. فبالرغم من أنّ هذا العلم كما ندّعي هو العلم الرئيس، وبالرغم من كونه أصل كل الأصول بالنسبة إلى الفنون الأربعة (الجامعة لمجالي الآيات التي من الدرجة الأولى أي آيات الأنفس والآفاق)، فإنه خاضع للبنية التكوينية نفسها ذات المراحل الخمس المتوالية على نحو متماثل فيها جميعاً:

فله لحظة نواة هي لحظة تأسيسه النظري الصريح التي تتوسط بين لحظتين متقدّمتين عليها تقاسان على ما ينقصهما بالإضافة إليها بمعيار صراحة التأسيس.

ولحظتين متأخرتين عنها أضافتا ما به يكتمل التأسيس ليصبح نظرياً بحق.

ذلك أن العلم الرئيس، بخلاف الفنون الجزئية التي يرأسها، يتميّز فيه العلم بخاصية أخرى تجعله يتأسّس بصورة ضمنية مع كل علم تأسّس عليه، بحيث تكون مراحل التطوّر الموصل إلى تأسيسه الصريح هي عينها الصور التي تحدّدت بفضل ما أضافه كل تأسيس ضمني لإشكالية التفسير من أبعاد هي ما سنحلّل في هذا الفصل. وبذلك فإن علم التفسير، لا يكون قد تأسّس تأسّسه النظري الصريح إلا بفضل بلوغ هذه الفنون مرحلة

الاكتمال أعني استكمالها المرحلتين المواليتين لبدء تأسيسها النظري، فتأسيسه الصريح يأتي دائماً في غاية الاستدراك على تأسيساته الضمنيّة في العلوم التي تأسّست عليه[10].

إن أولى مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس فقه الظاهر وأصوله، ومن ثَمّ فمؤسّسه التأسيس الضمني الأوّل هو الشافعي؛ لأنّ جعل القرآن المصدر الأوّل لظاهر التشريع يفترض أوّل خطوة في كل تأسيس هي خطوة الجمع المادي الناظم نظماً ممكناً من الاستقراء التام للمطلوب في العلم المؤسس: وفي هذه الحالة المطلوب هو آيات الأحكام وترتيبها بمعيار الترتيب في المجال القانوني أعني من حيث الرتبة القانونية عموماً وخصوصاً فضلاً عن درجات الحكم الخمس وبمعيار الناسخ والمنسوخ، وكل استدراك على تأسيس أصول فقه الظاهر تطوّر في السعي إلى التأسيس العلمي الصريح لعلم التفسير من هذا الوجه: إشكالية العلم بالعلاقة بين السلوك الظاهر بضوابط قانونية مضمونياً والعلاقة بين علم اللسان وعلم المنطق شكلياً.

وثانية مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس فقه الباطن وأصوله، ومن ثَمّ فمؤسّسة التأسيس الضمني الثاني هو المحاسبي؛ لأن جعل القرآن المصدر الأول لباطن التشريع يفترض ثاني خطوة في كل تأسيس هي خطوة الجمع المعنوي الناظم نظماً ممكناً من الاستقراء التام للمطلوب في العلم المؤسّس: وفي هذه الحالة المطلوب هو آيات المجاهدة (معاني العبادة) وترتيبها بمعيار ترتيب المجاهدات في المجال التربوي الروحي، وكل استدراك على تأسيس أصول فقه الباطن تطوّر في السعي إلى التأسيس العلمي الصريح لعلم التفسير: إشكالية العلم بالعلاقة بين السلوك الباطن بضوابط قانونية مضموناً وعلم النفس وعلم الأخلاق شكلاً.

وثالثة مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس علم الحقائق

---

(١٠) هذا القول لا يكاد يصدّقه أحد؛ إذ كيف يمكن أن نزعم أنّ أول علم في الإسلام لم يتأسّس إلا في غاية تأسيس كل العلوم؟ ولا بدّ لفهم ذلك من شرح أمثولة أختَيْ الرضاع (الحكمة والشرعية) في علاقتهما بقصة استخلاف آدم.

وأصوله، ومن ثَمّ فمؤسّسه التأسيس الضمني الثالث هو ابن سينا لأن جعل القرآن المصدر الأول لعلم الطبائع (المعاني القائمة في العناية هي الماهيات المتقدّمة على الإيجاد شرطاً في الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود)، يفترض ثالث خطوة في كل تأسيس لأنّ التعامل مع الشرائع ظاهرها وباطنها لا معنى له من دون العلم بالطبائع طبائع العالم وطبائع الإنسان. وما نظرية وهب الصور والإيجاد السينويتين إلا من جوهر التفسير القرآني الذي غفلت عنه قراءات فلسفة ابن سينا للظنّ بأن عدم اقتصار إلهه على فعل التحريك مجرد تأثّر بالكلام أبعده عن الفلسفة وليس وضعاً لفلسفة جديدة لا تفهم إلا بمرجعية قرآنية. لذلك فلا عجب أن يكون ابن سينا أوّل الفلاسفة المسلمين في السعي الجدّي والنسقي إلى وضع تفسير فلسفي للقرآن الكريم. وكل استدراك على تأسيس علم الحقائق وأصوله تطوّر في السعي إلى التأسيس العلمي الصريح لعلم التفسير: إشكالية العلم بالعلاقة بين الماهية والوجود أيسياً وبين الأنطولوجيا الصوريّة والأنطولوجيا المادية معرفياً لا يمكن فهمهما من دون الوصل بنظرية الإله الموجد والمصوّر من هنا نظرية الوجود في العناية بمعنى القصدية الظاهرياتية إن ترجمناها بلغتنا الحديثة(١١).

---

(١١) العناية ليست بمعنى الاعتناء بالشيء بل بمعنى عنايته مصدر لفعل عنى يعني أي قصد يقصد. انظر: **إلهيات الشفاء،** تحقيق قنواتي وسعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠)، ج ١، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٠٥-٢٠٦. «فالحيوان مأخوذاً بعوارضه هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي بقدم البسيط على المركّب وهو الذي يخصّ وجوده بأن الوجود الإلهي لأنّ سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى. وكونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وإن كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية. فكما إنّ للحيوان في الوجود أنحاء فوق واحد كذلك له في العقل، فإن في العقل صورة الحيوان المجرّد على النّحو الذي ذكرناه من التجريد، وهو بهذا الوجه يسمّى صورة عقليّة والعقل أيضاً صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحدّ واحد بعينه أعياناً كثيرة، فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل إلى كثرة، وهو بهذا الاعتبار كلّي وهو معنىً واحد في العقل لا تختلف نسبته إلى أيّ واحد أخذته من الحيوانات، أي واحد أحضرت صورته في الخيال بحال ثمّ انتزع العقل مجرّد معناه عن العوارض حصل في العقل الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن أي خيال شخصي مأخوذ عن موجود من خارج أو جار مجرى الموجود من خارج، وإن لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال، وهذه الصورة وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كليّة فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية، وهي واحدة من الصور التي في العقل. ولأنّ النفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز، إذاً، أن تكون هذه =

ورابعة **مراحل تأسيسه الضمني** حدثت في مرحلة تأسيس علم العقائد وأصولها. ومن ثَمّ فمؤسسه التأسيس الضمني الرابع هو الغزالي، فعبارة الاقتصاد في الاعتقاد ينبغي أن تفهم بإضمار كلمة «علم» ليكون العنوان الحقيقي هو «الاقتصاد في علم الاعتقاد»، بمعنى أنّ الاعتقاد لا يعلم بالدليل العقلي علم اليقين؛ إذ لا يعقل أن يكون الغزالي قد قصد الاقتصاد في الاعتقاد وهو ممّن يبحثون عن الإيمان الذي هو غاية الاعتقاد التام. ومعنى ذلك أن «طور ماوراء العقل» لا ينطبق على الإلهيات الفلسفية وحدها بل هو يشمل الإلهيات الكلامية. وإذا بقي عند الغزالي وهم العلم اليقيني موجوداً في التجربة الصوفية أو في الذوق فمعنى ذلك أنّ هذا العرفان من الوجدانيات التي لا تنقال، ومن ثَمّ فهو ليس علماً أصلاً؛ إذ الوجدانيات بمقتضى طبيعتها غير منقالة بل هي حال تماماً كما يراها ابن خلدون في لطيفته التي ضمّنها فصل علم الكلام من المقدّمة وتعليقه على الشطحات الصوفيّة لمحاولة قول الوجدانيات التي هي بالطبع منافية لخاصّيّات التعبير اللساني في كتاب شفاء السائل. وكلّ استدراك على تأسيس علم العقائد وأصولها تطوّر في السعي إلى تأسيس علم التفسير التأسيس النظري الصريح: إشكالية العلم بالعلاقة بين الحقيقة (العلمية) واليقين (الديني) مضموناً وبين العلم والمعرفة شكلاً.

فيكون التأسيس الصريح المستنِد إلى الاستدراك على التآسيس السابقة جميعاً آخر مرحلة في اكتمال التأسيس النظري للفنون الأربعة وأصل أصولها. وذلك من المدخلين الممكنين للتأسيس من منطلق فلسفة النظر والعقد (محاولة ابن تيمية)، ومن منطلق فلسفة العمل والشرع (محاولة ابن خلدون): إشكالية العلم بالعلاقة بين التربية والسياسة مضموناً وبين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ شكلاً.

= الصورة الكلية كثيرةً بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر، هو بالقياس عليها مثلها بالقياس إلى خارج. ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كليّة بالقياس إلى الخارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها. وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة أخرى، فالأمور العامّة من جهة موجود من خارج ومن جهة ليست، وأما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثير يكون هو محمولاً على هذا الشخص بأنّ ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بين وسيزداد بياناً بل الأمور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط».

الفصل الرابع عشر

مسائل التفسير وعلاقتها بمنزلة علمه

فتكون المسائل التي يطلب علم التفسير علاجها من جنسين:

مضمونية هي: ١ ـ علاقة السلوك الظاهر بضوابط قانونية في الأعيان من حيث هي أفعال ٢ ـ علاقة السلوك الباطن بضوابط قانونية في الأذهان من حيث هي أحوال ٣ ـ علاقة الماهية بالوجود من حيث الأيسية ٤ ـ علاقة الحقيقة باليقين من حيث المعرفة ٥ ـ علاقة التربية بالسياسة من حيث العمل التاريخي.

شكلية هي: ١ ـ علاقة علم اللسان بعلم المنطق ٢ ـ علاقة علم النفس بعلم الأخلاق ٣ ـ علاقة الأنطولوجيا الصورية بالأنطولوجيا المادية ٤ ـ علاقة العلم بالمعرفة ٥ ـ علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ.

ومن المعلوم أنّ علم التفسير في تأسيساته الضمنية التي صاحبت تأسيس الفنون التي تأسّست بالاستناد إليه بصورة ضمنيّة قد مرّ بمراحل عديدة قبل الصوغ النسقي لهذه الإشكاليات من خلال كلا الجنسين في آخر أنواعه أعني:

الجنس المضموني وتُدرس أبعاده كلّها ضمن دراسة علاقة التربية بالسياسة، والثقافة بالاقتصاد، سواء أكانت تصوّراتها دينيةً أم وضعية.

الجنس الشكلي وتُدرس أبعاده كلّها ضمن دراسة علاقة فلسفة الدين

والوجود الكوني بفلسفة التاريخ والوجود الإنساني سواء أكان تصوّرها مستنداً إلى الدين المنزل أو الطبيعي.

فإذا قدمنا التربية والثقافة والوجود الكوني وفلسفة الدين (مجالات تعيّن الاستخلاف في الأرض) من دون استثناء السياسة والاقتصاد والوجود الإنساني وفلسفة التاريخ (مجالات تعين الاستعمار في الأرض)، وجدنا أهم مشاغل فكر ابن تيمية. وإذا عكسنا فقمنا بالتقديم المقابل في كل هذه الحالات، وجدنا مشاغل فكر ابن خلدون[١]. ذلك أنّ التفسير قد كان تفسيراً بأداتي توضيح معاني النص القرآني مع غلبة الأول ثم غلبة الثاني أعني التفسير بالأثر الغفل[٢] وبالأثر المنقود[٣] ثمّ التفسير بعلم اللسان الموظف أيديولوجياً[٤]، وبعلم اللسان المنقود[٥]، ثمّ تلاه التفسير بتجربتي الحسّ الباطن أو التجربة الوجدانية (التصوف)[٦] وبالحس الظاهر أو التجربة العلمية[٧] (الكلام) ثمّ التفسير بذلك كله مجتمعاً في «التأويليات الأواخر» بالمعنى الذي نحدّده لاحقاً (الفلسفة).

لكنّ قراءات القرآن التي استندت إلى مداخل هذه الفنون كانت فقهية ظاهرة، وباطنة ولاهوتية ظاهرة، وباطنة من دون أن تتبيّن فيها هذه المسائل التي وقع بها الاستدراك على التأسيسات الضمنية، والتي هي الإشكالات التي أحصيناها بوصفها عين المسائل التي تعلّق بها العمل الفكري الذي ننسبه إلى صاحبي النقد الجذري في الفلسفة العربية: ابن تيمية وابن خلدون، وطبعاً، فالاستدراك كان تصريحاً بما كان ضمنياً، فما وراء الأداتين ما وراؤهما الضمني لتحريرهما من التوظيف الأيديولوجي بآلية التأويل:

---

(١) وهذه المطالب من مدخليها هي التي أصبحت الهم الأول والأخير في الفلسفة الحديثة وخاصة في المثالية الألمانية.

(٢) مثل تفسير الطبري والواقدي والثعالبي.

(٣) مثل تفسير أبي محمد بن عطية وتفسير القرطبي نقداً للتفسير بالأثر.

(٤) مل تفسير الزمخشري.

(٥) مثل تفسير شرف الدين الطيبي نقد للكشاف.

(٦) مثل تفسير ابن عربي.

(٧) مثل تفاسير الإعجاز العلمي حديثاً وكل التفاسير الصوفية فيها شيء منه ولكن بعلم عصرها الذي يمكنها من البناء على التشاكل بين ما يسمونه العالمين الكبير والصغير.

١ ـ **هو علم التاريخ والعمران البشري والاجتماع الإنساني** بالنسبة إلى التفسير بالأثر.

٢ ـ وهو علم اللسان والمنطق بالنسبة إلى ضبط تجربة السلوك الظاهر.

٣ ـ وهو علم النفس والأخلاق بالنسبة إلى ضبط تجربة السلوك الباطن.

٤ ـ وهو علم السياسة والاقتصاد والتربية والثقافة بالنسبة إلى تجربة الحياة الجماعية والفردية الظاهرة.

٥ ـ وهو علم الطبائع (عالم الضرورة) والشرائع (عالم الحرية) بالنسبة إلى غاية التفسير كلّه للعالم والله والتاريخ والإنسان.

ودون كل هذه العلوم، علوم هي العلوم الوضعيّة لموضوعاتها، أعني العلوم الجزئية التي تدرّس الظاهرات الطبيعية والظاهرات الإنسانية وتطبيقاتها التقنية والخلُقُية، وهي دائماً «ما دون» تعتبر تلك «ما بعداً لها» أعني أنها علم موضوع لعلم ما بعد موضوع، وهذا النوع من العلوم الجزئية لا تكاد تقبل الحصر. وتطابق المدخلين: أعني من فلسفة الدين إلى فلسفة التاريخ، أو من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الدين، ذلك هو العامل المشترك الذي يبيّن الوحدة العميقة بين فكر الرجلين وراء تكامل العنصرين الغالب أحدهما على الآخر منهما، فكلاهما أسّس علمه على رؤية لفهم القرآن الكريم متحرّرة ممّا وصفنا من تحريف آل إلى قتل كل الفنون:

فابن تيمية وضع فلسفة وجود تؤسّس لعلم آيات الآفاق من دون إهمال آيات الأنفس: قراءة القرآن الكريم بفلسفة دين مطابقة لأهم مبادئه تقديماً للعناية بشروط استخلاف الإنسان في الأرض على استعماره فيها عند ابن تيمية.

وابن خلدون وضع فلسفة تاريخ تؤسّس لعلم آيات الأنفس من دون إهمال آيات الآفاق: قراءة القرآن الكريم بفلسفة تاريخ مطابقة لأهم مبادئه عند ابن خلدون تقديماً للعناية بشروط استعمار الإنسان في الأرض على استخلاف فيها.

لكن التقديمين يبقيان على التلازم بين الفلسفتين وموضوعيهما أعني

وظيفتي الإنسان في الكون مدخلين لفهم القرآن نزولاً من استخلاف الإنسان إلى استعماره في الأرض أو صعوداً من استعماره في الأرض إلى استخلافه فيها. وبهذا المعنى فإنّ تاريخنا للفكر الإسلامي محوره قراءات المسلمين للقرآن التي لم تصل إلى غايتها إلا بفضل الدور المركزي الذي أدّته مرحلة ابن تيمية بوضع السيميولوجيا العامة وابن خلدون بوضع السوسيولوجيا العامة، وهي بذلك مرحلة فاصلة طبقت المنهجية ذات القبلتين بالقياس على الماضي الإسلامي مباشرة والماضي الإنساني بتوسط الماضي الإسلامي فكانت مرحلة النقد الجذري بامتياز مع:

تركيز الأول على رأس المناهج الفلسفية (المنطق وما بعده من منطلق التحليلات الأواخر).

وتركيز الثاني على رأس المناهج الدينية (التاريخ وما بعده من منطلق «التأويلات الأواخر»)[(٨)].

وذلك، بعد أن صارت الرأس الأولى شرطاً في الرأس الثانية والرأس الثانية شرطاً في الرأس الأولى لأنّ كل منهما أرخن العلوم الفلسفية ومنطق العلوم الدينية فبات التداخل بين المنهجيتين التحليلية المنطقية، والتأويلية التاريخية مشروطتين في كل علم. وكانت النتيجة الأساسية لهذا التطبيق فلسفياً وعقدياً ما نصف هنا، فالغاية المعرفية كانت عند الرجلين هي إثبات أنّ آيات الآفاق والأنفس تثبت أن القرآن هو الحقّ، ومن ثَم فهي تمدّنا بالتدليل الفعلي على أن صحيح المنقول لا يناقض صريح المعقول بمعنيين:

بمعنى أن العقل يجيزه حتى وإن لم يثبته إذا طبّقنا طريقة المتكلّمين: وهذا هو الحلّ الغالب على مناقشات ابن تيمية للفكرين الكلامي والفلسفي وحتّى الصوفي المتفلسف لكونه جامعاً أساسهما إلى أساسه. فبالإضافة إلى التسليم الضمني بقدرة العقل المطلقة فيهما قدرته المقتضية لنفي الغيب يضيف التصوّف قدرة الذوق المطلقة المقتضية لنفي العجاب والإطلاع المباشر على الغيب.

(٨) هذا المفهوم الذي وضعناه للبيان، التوازي بين إشكالية منهج التحليل وإشكالية منهج التأويل سيتبين معناه الدقيق خلال كلامنا في ما يلي من البحث عن نقد الميتافيزيقا عند الفيلسوفين ابن تيمية وابن خلدون.

وبمعنى أن العقل يرفع الحكم بخصوصه إذا قلنا بالنظرية النقدية التي تعتبر الغيب محجوباً عن العقل والعقل مقصوراً دوره على الشاهد: وهذا هو الحلّ الغالب على مناقشات ابن خلدون للفكرين الكلامي والفلسفي وحتى التصوّف المتفلسف للعلل نفسها الواردة في المعنى الأول.

والغاية العقدية كانت عندهما قد تجاوزت الخلاف بين فرقتي السنّة المتنافستين، أعني السلفية (**ممثلة بابن تيمية**)، والأشعرية (**ممثلة بابن خلدون**)، ومن ثَمّ فقد عادت السنّة إلى وحدتها التي سعى إليها الأشعري عندما قطع مع الاعتزال وتأكّد المنهج الكلامي التاريخي في مجالي تاريخ التجربة الدينية أو الكلام التاريخي، أي تاريخ السنن الدينية وتاريخ التجربة العمرانية، أو العلم التاريخي أي تاريخ السنن السياسية. وذلك في الحالتين قبالة المنهج الكلامي المنطقي (الميتافيزيقا الدينية سواء كانت من وضع الفلاسفة أو من وضع المتكلمين). فيكون ابن خلدون قد تحرّر من انحراف الأشعرية المتأخّرة وعاد بها إلى ما ألجأ الأشعري إلى التحرّر من الاعتزال أعني:

إدراك حدود العقل ومن ثَمّ فهم العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وهو ما يعني ضمنياً التمييز بين معنيين لمفهوم الغائب: المعرفي وأصل قيسه على الشاهد ظنّ الاطراد في الاستقراء الناقص، والغيبي وأساس قيسه على الشاهد ردّ الوجود إلى الإدراك.

وإسقاط قانون التأويل الذي يردّ ما يعارض العقل إليه بالتأويل تسليماً ضمنيّاً بأنّ ما لا يدركه العقل ليس بحقيقة بل هو مجاز: وهذا في الحقيقة الثمرة المضطرة لمستويي المبدأ الأول قيس الغائب على الشاهد المعرفي وقيس غيب الوجود على إدراك شاهده.

فكيف نكصنا إلى العلاج الميتافيزيقي فعدنا إلى ما تقدّم على ابن تيمية وابن خلدون من الفكر المدرسي وذلك في الفنون بأصنافها الأربعة وبأصلها بعد محاولات المدرسة النقدية تحريرنا من هذين الدائين؟ إن النكوص إلى الميتافيزيقا في مجال النظر والعمل عاد من جديد خلال القرن الأخير من تاريخنا باسم إحياء العقلانية الاعتزالية والرشدية المزعومتين لتأسيس ما يسمونه بالعقلانية والعلمانية دون التنسيب الناتج عن المرحلة النقدية. وقد نتج عن هذا النكوص النظري والعملي عودة الفُرقة داخل السنة في مجال

العمل لكون **الحركة السلفية والحركة الإخوانية** عادتا إلى ما قبل هذا التوحيد في الفكرين الحنبلي والأشعري. وهذان النكوصان هما جوهر الأزمة الحالية في فكرنا وحياتنا فعدنا أو نكاد إلى حربين أهليتين لا تبدوان قابلتين للحسم السلمي ما لم نحي المدرسة النقدية ونؤسّس من جديد لعلم التفسير المحرّر من الاستبدادين الزماني والروحاني:

الفُرقة الأولى بين فرقتي السنة أعني السلفية والأشعرية

والفُرقة الثانية بين الأصولية الدينية والأصولية العلمانية

هذا فضلاً عن محاولات إحياء الحرب الأهلية بين الطوائف عامّة وبين السنة والشيعة خاصة(٩). والملاحظ العجيب هو أن محاولي إحياء الأشعرية المتأخّرة (التي هي تحريف لفكر الأشعري الذي لم يحيِهِ حقاً إلا ابن خلدون عودةً إلى ما جاء في الإبانة) وأصحاب الأصولية العلمانيّة وكل الرافضة يتحالفون ضدّ السلفية السوية (أعني التي تسبق إلى السن فتقلّد فعل السن لا السنن التي سنّها فلا تمثّل رد الفعل والفهم السيء لفكر ابن تيمية حصراً للدين في قشوره أو تحويله إلى أدنى أشكال الجهاد). والسلفية بهذا المعنى هي الوحيدة الباقية على منهج السنّة في فعل السن(١٠) حتى وإن شابها الكثير من الجمود بسبب عزوفها عن الفكر

---

(٩) وهي حرب ليست جاريةً في الجماعة الدينية نفسها لأن التشيّع لا يقبل الوضع في الدين نفسه مع التسنّن من دون المقابلة المطلقة بين مقوّمات الدين فيهما. فدين الشيعة حتى أقلّها تطرفاً دين مختلف تمام الاختلاف عن دين السنة حتى أكثرها تسامحاً لأنّ الخلاف في العقائد وليس في الشعائر. وطبعاً فبمعنى الإسلام الفطري جميع الملل أمة واحدة منزلها ووضعيها، لكن بمعنى الإسلام كما جاء به القرآن والسنّة لا يمكن أن يعتبر التشيّع منه لأنّه يلغي المبدئين الأساسيين اللذين بني عليهما طابعا الرسالة الكوني والخاتم:

فهي لا تكون كونيّةً خاتمة إلا إذا توقّف العلم المعصوم وكان الحكم فيها شورى بين المؤمنين لا ركناً من العقيدة إلا بمعنى الاعتقاد في أنّ الحكم متروك لاجتهاد الجماعة لرعاية أمرها بالاجتهاد لا بالاعتماد على عصمة إمام أو وراثة عترة.

وإلاّ إذا أزيلت المؤسّسة الوسيطة بين المؤمن وربّه شرط الحرية العقديّة والاجتهاد في الفهم الفردي لكلام الله لأنّ صوغ العقائد الرسمي إذا تجاوز الصوغ التعليمي لعرض مضمون القرآن والسنّة خلال تربية النشء فصار ممّا ينبغي اعتقاده باعتباره الصوغ الوحيد الممكن يصبح قتلاً لحرية المعتقد والفهم الشخصي اللذين لا يحاسب المرء يوم يأتي فرداً يوم الدّين إلا بمقتضاهما.

(١٠) فالسلف حتى بمعناه الاقتصادي هو تسبيق المال أو قرضه لطالبه ممّن يريد قضاء شأن، وهو بمعنى التقدّم في الفعل. والتقدّم في الفعل إذا تكلّمنا عن الماضي هو ما سبق في كل ما =

الفلسفي الذي تحقّقت شروطه من خلال اللقاء بين ابن تيمية وابن خلدون تجاوزاً للفرقة بين رافدي الفكر السني بمستوييه الفلسفي والديني. ولا بد، إذاً، من الجواب عن السؤالين اللذين وعدنا بعلاجهما في عرضنا لتكوينية علم التفسير باعتباره العلم الرئيس.

السؤال الأول:
علل توقف الإبداع النظري والعملي

كيف تعطّل فكرنا فلم يعد قادراً على الإبداع النظري والعملي في الفنون الأربعة، وفي علوم المجالات التي تشرّع لها هذه الفنون أو تعلّم ضوابطها القانونية، والخلقية، والعقدية، والعلميّة باعتبار هذه الفنون ما بعداً لها؟ لو لم نبيّن صلة العلم الرئيس بالفنون الأربعة وما طرأ عليها من تحريف بسبب تنازع زوجي العمل وزوجي النّظر والصدام بين حلف الفقهاء والمتكلّمين وحلف المتصوّفة والفلاسفة لاعتبر ربطنا بين هذه المسألة وما حصل في هذا العلم الرئيس من انحراف جعله يصبح تفسيراً مذهبياً من التحكّم الذي لا دليل عليه. لكن تاريخ فكرنا الديني يثبت أنّ التفاسير أصبحت مجرد قراءات هدفها التأسيس المذهبي للفرق بدلاً من طلب العلم بالحقيقة نظرياً واليقين عقدياً، ومن طلب العمل بالحق عملياً والطمأنينة شرعياً، أعني بدلاً من فهم فلسفة الوجود (كل العلوم النظرية)، وفلسفة التاريخ (كل العلوم العملية) الوجود والتاريخ اللذين يوجّه إليهما القرآن الكريم الفكر الإنساني؛ إذ جعل آياتهما المجال الذي تتبيّن فيه حقيقة آياته: فحقيقة آياته تتبين بآيات الآفاق والأنفس. أمّا لماذا لم يكن بوسع الفكر العربي الإسلامي أن يتجنّب ما وقع فيه من نكوص فجوابه ذو وجهين:

أحدهما هو بنية المعيق الفعلي لفاعلية الفنون في الأعيان

والثاني هو تعين الإعاقة الرمزي إذ يتحول إلى بنية في الأذهان.

أمّا البنية المعيقة في الأعيان فهي المناخ الذي وصفنا، والذي كانت ثمرته المرّة إيقاف العلاقة بين هذه الفنون وموضوعاتها، لانشغالها

= مضى، وإذا تكلّمنا عن الحاضر هو ما يسبق كل ما سيأتي في المستقبل، والناقة السالفة هي التي تسبق غيرها في ورود الماء، لكني المفهوم حرّف فصار تقليد الماضي بدل السبق في الماضي أو في الحاضر، وحتى بالعامية فالسالفة هي الخبر الجديد.

بالصراع في ما بينها على السلطان على الضمائر بعلوم زائفة بديلاً من العلوم التي هي موضوعاتها الحقيقية: كالسحر، والتنجيم، والجفر، والسيمياء، والكرامات، والأدعية وكل ضروب الدجل، بعد أن أصبح تسفيه العقل وتخريف النقل ثقافة عامة، وأما تحوّل هذه البنية المعيقة إلى بنية رمزيّة ثابتة في الأذهان والذي أزال من عناية الفكر والعقل كل اهتمام بموضوعات الفنون وفاعلياتها فهو الانكماش الذي جمّد البنية الرمزية فحوّلها إلى ثقافة تقضّعت بصورة تامّة عن محيطها الطبيعي (إلغاء البحث في العلوم الطبيعية بصورة شبه مطلقة) والتاريخي (إلغاء البحث في العلوم الإنسانية بصورة شبه تامة). فضارت الحضارةَ حالةُ مواتٍ جعلت العمران البشري خارج التفاعل مع العالم والتاريخ.

وما أطلقنا عليه اسم المدرسة النقدية هو محاولة فتح بعض الثغرات في هذه الشرنقة الرمزية والثقافية التي أخرجت المسلمين من كل اتصال بعلم في العالم الطبيعي والتاريخي فأوقفت التفاعل معهما وأدخلتهم في علاقة مع عالم السحر والأساطير أداتي السلطان الروحي الذي حرف الوظيفة التحريرية للدين وعالم العنف والأباطيل أداتي السلطان الزماني الذي حرف الوظيفة التعاونية والتآنسية للحياة الجماعية. وأصبح نظام الحياة الإسلامية نظام التآزر بين الاستبدادين الروحاني والزماني ممثّلين بالفكر الفقهي والصوفي عملياً وبالفكر الكلامي والفلسفي نظرياً، فكان سعي هذه المدرسة النقدية إلى تعرية هذه الانحرافات يحاول أن ينشئ بالتدريج مسالك من المقاومة أوصلت إلى بداية تفسير يحرّر من انحراف الفنون الأربعة ويعيد المسلمين إلى علاقة التفاعل التقني (استعمار الإنسان في الأرض)، والخلقي (استخلاف الإنسان في الأرض) مع العالمين الطبيعي والتاريخي:

فعمل ابن تيمية العلمي سعي إلى إنهاء علل الصراع النظري بين الكلام والفلسفة بالأصالة، وبين الفقه والتصوّف بالتبعية في المسألة النظرية بمجرد أنّ وضع علم الموضوع الذي يتعلّق بأمر الصراع على السلطة التربوية الثقافية فيها جميعاً. ومن ثَمّ فهو قد فتح باب العودة إلى مقوّمات الفعل الرمزية خاصّة من صورة العمران ومن مادّته، الصورة والمادّة اللتين هما عين ما وصفه القرآن كذلك بآيات الآفاق والأنفس: التربية والثقافة.

وعمل العلمي ابن خلدون سعي إلى إنهاء علل الصراع العملي بين

الفقه والتصوف بالأصالة، وبين الكلام والفلسفة بالتبعية في المسألة العملية، بمجرد أن وضع علم الموضوع الذي يتعلّق به أمر الصراع على السلطة السياسية والاقتصادية فيها جميعاً. ومن ثَمّ فهو قد فتح باب العودة إلى مقوّمات الفعل الفعلية خاصة من صورة العمران ومن مادّته، الصورة والمادّة اللتين هما عين ما وصفه القرآن بآيات الآفاق والأنفس من حيث وجودها في الأعيان: الحكم والاقتصاد.

وبالمقابل مع ذلك ندرك ما كان معيقاً إذا حدّدناه بالقياس إلى ما دعا إليه القرآن في ما يتعلّق بعاملي فاعلية العمران من صورته ومادته في الأعيان وبعاملي فاعلية العمران من صورته ومادته في الأذهان.

فالفكر الذي ينقده ابن تيمية وابن خلدون لم يبحث في فلسفة الدين القرآنية التي حرّفتها إلهيات علم الكلام وإلهيات الفلسفة فجعلتاها تصبح خطاباً أيديولوجيا يدافع عن مذاهب طائفية همّها الأول والأخير ليس فهم حقيقة الإيمان بل نظم عقيدة للسيطرة على الضمائر: وهذا هو سرّ الثورة التيمية على هاتين الإلهياتين.

وما نتج عن هذا الإهمال الأوّل قتل التربية العلمية التي تمكّن من استعمار الإنسان في الأرض، لأنّ القرآن الكريم بنى تكوين الإنسان فيها على نظرية مُثُل متعيّنة في الوجود الفعلي ببعديه الوجداني والوجودي، ومن ثَمّ على دليل العلم بالتجربتين الوجدانية والحسيّة مع الفصل البيّن بين العلمين النسبي والمطلق ومن ثَمّ بين عالمَي الشهادة والغيب. لكنّ التحريف الكلامي والفلسفي حصر العلم في الجدل اللفظي التحليلي عديم الصلة بالتاريخ الفعلي للعمل الإنساني للفقهاء، والشطح الذوقي التأويلي عديم الصلة بالتطوّر الروحي الإنساني للمتصوّفة.

والفكر الذي ينقده ابن خلدون وابن تيمية لم يبحث في فلسفة التاريخ القرآنية التي حرّفتها نظريات العمل الكلامية والفلسفية فجعلتها تصبح خطاباً أيديولوجياً يدافع عن مذاهب طائفية، همّها الأوّل والأخير ليس فهم حقيقة السياسة بل نظم خرافة «جَفْرية»، (الجَفْر هو نوع من التنجيم لتوقّع أعمار الدول وأوّل من كتب فيه الكندي)، لمساعدة الأسر الحاكمة وصلاً للرمزية العدديّة ما يرفضه القرآن رفضاً قاطعاً أعني التنجيم: انظر فصل الجَفْر في **المقدمة**.

وما نتج عن هذا الإهمال الثاني هو قتل التربية الخلقية التي تمكّن من استخلاف الإنسان في الأرض لأنّ القرآن الكريم بنى تكوين الإنسان فيه على نظريّة أمثال نموذجيّة متعيّنة في التاريخ الفعلي ببعديه الوجداني والوجودي ومن ثَمّ على دليل العلم العملي بحصيلة التجربتين نفسها. لكنّ التحريف الفلسفي والكلامي حصر العمل في الاستبداد الحكمي لسلطان الأمراء الزماني والاستبداد التربوية لسلطان العلماء الروحاني فأصبح التاريخ صراع فرق طائفيّة وعصبيات بدوية وقتل فعل الإبداع الحضاري من أصله.

ولما كان القرآن الكريم يؤسّس الاعتماد في تكوين الإنسان على سلطة الحجّة لا على حجّة السلطة أصبح التاريخ الإسلامي كلّه في النّظر والعمل على حدّ سواء منافياً لفلسفتي القرآن الدينية والتاريخيّة. والمعلوم أنّ سلطة الحجّة في القرآن كانت ولا تزال دائماً من عِبر التاريخ (الأمثال)، أو من وقائع الطبيعة (المثل). ومن ثَمّ موقفه الرافض للإقناع بالمعجزات التي يعتبرها وسيلة للتخويف وليس للإقناع واستبدلها بالدعوة العقلية إلى تبيّن الحق من خلال آيات الآفاق (ولا يكون ذلك ممكناً من دون العلم بالعالم الطبيعي) وآيات الأنفس (ولا يكون ذلك ممكناً من دون العلم بالعالم التاريخي).

وبهذا المعنى فتحريفات الفنون الأربعة اجتمعت في تحريف العلم الرئيس أو التفسير، ومن ثَمّ فالبحث في تحريف فلسفة القرآن هو المبحث الجامع لكلّ التحريفات التي يعالجها ابن تيمية وابن خلدون في نقدهما الجذري لهذه الفنون الأربعة، ذلك أنّ موضوع البحث يصبح الجواب عن سؤال: ما الأمر الذي جعل الثقافة العامّة الدالّة على فلسفة القرآن ببعديها، أعني: فلسفة الدين، وفلسفة التاريخ تنتقل من:

الفعالية المبدعة علماً بالاستناد إلى الاجتهاد تواصياً بالحقّ، لمعرفته المعرفة العلميّة إلى التقليد البليد وحفظ المتون من دون الخروج منها إلى ما من المفروض أن يكون موضوع التجربة التي تمكّن من جعلها علماً.

ومن الفعالية المبدعة عملاً بالاستناد إلى الجهاد تواصياً بالصبر، لتحقيقه التحقيق الخلقي إلى استسلام الأنعام للطغيان الداخلي والخارجي والقبول باستبداد الأمراء الزماني واستبداد العلماء الروحاني.

لتصبح ثقافة المسلمين التي هي بالجوهر ثورة نظرية وعلمية نكسةً في المجالين اللذين قتلهما ما سنصف في أسئلتنا حول انحراف علوم الإسلام

الخمسة؟ وكيف تحول المسلمون إلى أمة الجهل (ضد العلم بحكم سيطرة الجهل على علمائها مثلما يتبين من هذا البيان)، والجاهلية (ضدّ الحلم بحكم سيطرة النزوات على أمرائها مثلما يتبيّن من طبيعة المخاطب بهذا البيان)، عبر التحريف المادّي (الوضع الغالب على مستعملي الحديث في معاركهم الدونكيخوتية)، والتحريف المعنوي (التأويل السطحي الغالب على مستعملي القرآن في المعارك نفسها) الذي فرضته النخب المتكلّمة باسم الدين سلباً (العلمانيّون) أو إيجاباً (الأصلانيون)؟

وبيّن أنّ ما أصاب العلم والعمل في الحضارة الإسلامية من فساد لا يقبل العلاج في تعليق من هذا الجنس مهما حاولنا تعميقة وإطالته، لذلك فمن أراد أن ينظر في علاجي لمعضلات ما أصاب العلوم الإسلامية نظريّها وعمليها من فساد فليعد إلى بعض ما خصّصناه لهذه الإشكالية[١١]. وحتّى لا تكون الإحالة غامضة سأكتفي بالإشارة إلى مورد العلاج ومبدأ الانفراج الممكنين من وجهة نظرنا. فالنص الديني في الإسلام مؤلّف من بعدين كلاهما مضاعف. وجميع الأبعاد تدور حول فلسفة التاريخ وما بعده ويتبعهما كل علوم الدنيا باعتبارها أدوات فعل الإنسان في التاريخ في صلتها بفلسفة الدين وما بعدها ويتبعهما كل علوم الدين باعتبارها أدوات وصل فعل الإنسان في التاريخ بيوم الدين.

فأما البعد الأول فهو القرآن الكريم بمستوييه التاريخي (القرآن المدني) وما بعد التاريخي (القرآن المكي).

وأما البعد الثاني فهو الحديث الشريف بمستوييه التاريخي (الحديث العادي) وما بعد التاريخي (الحديث القدسي).

والعناصر الأربعة **(القرآنان والحديثان)**، آيات من القوة الثانية بالمقابل مع علوم الآيات الكونية، وعلوم الآيات التاريخية التي هي آيات من القوة الأولى، وتدور النصوص الأربعة على ضربين من تعين التاريخ البشري والكوني:

---

(١١) كما في كتاب **شروط نهضة العرب والمسلمين** أو كتاب **وحدة الفكرين الديني والفلسفي** أو كتاب **تجليات الفلسفة العربية** أو كتاب **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**.

١ ـ فأمّا الضرب الأوّل فهو التعيّن الحالي من حيث هو تاريخ حيّ في التجربة المحمّدية، إبداعاً لشروط تحقيق القيم الإسلامية تحقيقاً يتساوق فيه الصوغ الرمزي في تنجيم النصوص والتحقيق الفعلي في بناء التاريخ.

٢ ـ وأما الضرب الثاني فهو التعيّن الماضي متعيّناً في القصّ التاريخي لتجارب الرسل والأمم السابقين، استقراء لسنن الله التي لن تجد لها تحويلاً ولا تبديلاً مع تأويلها (بمعنى تحقيق الشيء في الواقع الفعلي)، بتحقيق نظائرها في التجربة الحيّة التي يتصاحب فيها الصوغ النصي والتحقيق الفعلي للتاريخ من حيث هو تعيّن للمتعالي الديني في المحايث السياسي.

فيكون النص الديني الإسلامي الخاتم، بآياته ذات القوة الثانية، ذا مركز يدور حوله هو السعي الفعلي لتحقيق القيم في التاريخ والوعي التاريخي بهذا التحقيق من خلال استعادة التجارب الإنسانية استعادة تحلّلها وتفهم دلالاتها فهماً رمزياً وفعلياً من أجل الفهم والاقتداء وبالنقد من أجل التجاوز والإصلاح. والسعي والوعي كلاهما مؤلّف من مستويات علاج أربعة: **اثنان مؤسّسان** للتجربة الروحية الشخصية (الحديث القدسي) والجمعية (القرآن المكي)، **واثنان مؤوّلان** لشروط التحقيق ومقدّمان للتعليمات الضرورية للتحقيق في التجربتين الشخصية في صلتها بالجمعية (الحديث العادي) والجمعية في صلتها بالشخصية (القرآن المدني).

لكن إهمال فكرنا لهذه الأبعاد منذ البدايات جعله يغفل عما صاحبها من تحرير البشرية من الطاغوتين الروحي (جهل العلماء) والزماني (جاهلية الأمراء) فآل الأمر بالمسلمين أن يقعوا في ما وقع فيه غيرهم من الأمم التي قصّها القرآن وأدّى إلى سقوط الحضارة الإسلامية في مطبّات كل التجارب التاريخية المحكومة بقوانين الصراع الدنيوي الخالص بين أقوام وأشخاص، ليس لبعضهم من الدين إلا الاسم ومن قيمه إلا المتاجرة بها، ولبعضهم الآخر من الفلسفة إلا الاسم ومن قيمها إلا المتاجرة بها كذلك. ولمّا كانت هذه النصوص كما أسلفنا آيات من القوة الثانية (القرآن والحديث) لكونها قولاً في آيات من القوة الأولى (علم التاريخ وعلم العالم)، فإنّ العلوم الإسلامية كان من المفروض أن تكون علماً بظاهرات القوة الأولى بهدي من ظاهرات القوة الثانية لا اقتصاراً على هذه من دون

تلك أو تلك من دون هذه. فإذا تم ذلك امتنع أن يصبح كل علم من العلوم الخمسة التي أشرنا إليها في كلامنا عن الفساد الذي طرأ عليها في صراع مع البقية عامة ومع رديفه خاصة.

فلا يكون الفقه مثلاً في صراع مع التصوّف، ولا الكلام مع الفلسفة ولا فلسفة التاريخ والوجود مع أي منها ولا أيّ واحد منها مع الأربعة الباقية، فكل واحد من الفنون الأربعة الجزئية يهتمّ بمستوى من مستويات القول التي أشرنا إليها. والخامس ينظر في علاقتها بعضها ببعض وفي شروط حفظها لوحدتها من منظور الآيات ذات القوة الثانية أو من منظور الآيات ذات القوة الأولى بداية في الحالتين لينتهي إلى المنظور المقابل غاية فيهما. فالكلام مثلاً ينظر إلى الآيات ذات القوة الأولى (الظاهرات الكونية) من منظور تأويل معين للآيات التأسيسية ذات القوة الثانية (القرآن المكي) والفلسفة تنظر إلى الآيات التأسيسية ذات القوة الثانية من منظور تأويل معنى الآيات ذات القوة الأولى. والنسبة نفسها نجدها بين الفقه والتصوّف ولكن بالنسبة إلى نوعي الحديث خاصة باعتباره التفسير النبوي للقرآن في صلتهما بالظاهرات التاريخية.

السؤال الثاني

علل المنزلة التي يشغلها الصوغ الرمزي لشروط الوجود الإنساني

لكنّ تعليل دور القرآن بالحالة الخاصة في تاريخ الفكر الإسلامي لا تثبت كلية ما ننسبه إلى النصوص ذات الدور التأسيسي في الحضارة الإنسانية؛ إذ إنّ هذا الدور قد لا يكون إلا من خصائص النموذج الإسلامي. لذلك فلا بد من تعليل كلي يثبت أن دور فهم الفعل المؤسّس من حيث هو مؤسّس لا يمكن أن يكون إلا تفسير نص ولا يمكن أن يكون إلا متقدّماً في عملية الفهم الإنساني بصرف النظر عن كون الحضارة كتابية (كالحال في الأديان التي يقصها القرآن جميعاً) أو غير كتابية (كالحال في كل الأديان الطبيعية أسطورية الطابع أو حتى الملاحم الإنسانية المؤسطرة).

ولولا هذا الطابع الكلي لما وضعنا علم التفسير في هذه المنزلة

فلسفياً، فلو كان العلم التحليلي قابلاً لأن يبدأ قبل حسم إشكالية العلم التأويلي المحدّد لمنزلة الإنسان وعلاقته بالعالم وبما بعده في منظور هذا الإنسان لكان منطلق المعرفة الإنسانية من نصوص مؤسِّسة خلفاً: فالدور الهرمينوطيقي في كل عمل الفكر الإنساني النظري والعملي هو عينه ما نعنيه بتقدّم النص والرمز المؤسّس، بالرغم من كون فهمه هو بدوره خاضعاً للدور الهرمينوطيقي تقدّمه على العلاقة المباشرة بالوجود المظنون عرياً عن الوسيط الرمزي بينه وبين فعل إدراكه فهماً هرمينوطيقياً ضمنياً قبل التفسير العلمي لأي أمر.

فتقدّم التأويل الهرمينوطيقي (أعني رؤية الوضعية الانطلاقية رؤية معينة ضمنية أو صريحة) هذا تقدمه الذي يقتضيه التحليل هو الذي يجعل العلم الرئيس في كل حضارة هو العلم المؤسّس لفنونها الأربعة التي من جنس ما وصفنا، سواء كانت دينية منزلة أو دينية غير منزلة أعني ما يشغل منزلة الدين المنزل في الحضارات التي لا يقول تراثها بمفهوم النبوة. لكنّ هذا المبدأ يجعلها بالضرورة قائلةً بما يقرب منها بتوسّط نظرية العبقرية الأدبية أو البطولة الخلقية أعني نظرية الأبطال المؤسّسين بالمعنى الذي تتضمّنه أساطير الأمم غير الكتابية. ودعوى المقابلة بين الكتب السماوية والأساطير بمعيار اعتقاد أصحاب الأولى في إطلاقها وقابلية أصحاب الثانية للتحرّر منها بتأسيس ما يسمّى بالفلسفة القاطعة مع الأسطورة من أوهام الفلاسفة القائلين بالوضعانية العلمية المقابلة بين خيال الإبداع في المجالين العلمي والأدبي أعني الناظرين إلى الإبداع الفلسفي بعد تجمّده في ما يتصوّرونه حقائق علمية.

فلا وجود لإبداع فلسفي من دون هذه الصلة بالإبداع الأسطوري للكيانات الرمزية التي تحدّد العلاقات المثالية بين المفهومات المجسّدة في حدّها الذي يصبح اسماً رامزاً لمعنى معين. ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تقطع مع الأسطورة بل هي تعيد تأويلها تماماً كما يفعل أصحاب الكتب المنزلة، بل إنّ نظرية الكتاب وخاصّةً اللوح المحفوظ هي الحلّ الوحيد للخروج من مأزق الدور الهرمينوطيقي. فإذا كان كل فهم مسبوق بفهم فإنّ الحل الذي وجده العقل الإنساني هو وضع المعاني المتقدّمة على كل فهم في ما يفيد الفهم المطلق أو العلم المطلق أي اللوح المحفوظ الذي يكون

في آن بداية كل فهم وغايته. والفرق هو أن أصحاب الأسطورة نقلوا ما يمكن نقله منها من القوة إلى الفعل وأصحاب الكتب المنزلة عجزوا عن ذلك بسبب ما وصفنا من نزاع بين الفنين النظريين والفنين العلميين وما حصل من تحالف آل إلى الكساح النظري والعملي. وحتى نفهم هذه الظاهرة الملازمة لفاعلية العقل الإنساني علمياً وإيمانياً من حيث النظر وعملياً وشرعياً من حيث العمل فلننظر في فرعي الجواب عن السؤال الثاني الذي يتفرّع حتماً إلى مشكلين لم يغيبا عن بال فيلسوفينا:

الفرع الأول يتعلّق بتحصيل المعرفة وتراكمها (وهو إبستيمي يحدّد درجات العقد المعرفي الذاتي وإبستيمولوجي يحدد معايير الحقيقة المشتركة بين الذوات). فهذا التحصيل يفترض فهماً متقدماً أي دور العلاقة بين السابق واللاحق في كلّ علم أعني ما يسمّى بالدور التأويلي. وفي ذلك تكمن ضرورة حسم إشكالية الفهم والتأويل قبل حسم إشكالية التفسير والتحليل، ومن البيّن أن منطلقات كل تحليل علمي لأي بحث ذي موضوع مقدّر ذهنياً بصورة مطلقة أو بإضافة إلى وضع نموذج لدرس ظاهرة معيّنة تكون هذه المنطلقات دائماً مسلّمات تتألّف من حدود هي بسائط نظرياتها ومن قوانين مؤلّفة هي قواعد الوصل بين البساط كلّها تتأسّس على وضع تأويلي معيّن إمّا للمقدّرات الذهنية بإطلاق أو لها بالإضافة إلى فهم معيّن للظاهرة التي يريد العلم نمذجتها ليتعامل معها التعامل النظري.

فهناك إذاً، وضع لبنية مجرّدة ثمّ تحديد لقيم متغيّراتها لتكون ذات موضوع معيّن، وتلك هي العملية التأويلية الضرورية التي تمدّ الشكل المجرّد بالمضمون الذي يتوكّأ عليه الحدس ليتقدّم في عملية الإبداع العلمي. وعليه يقاس كل إبداع هو بالجوهر استقراء لتعيّن ما يكون إما من إبداع المبدع أو مفروضاً عيناً من أعيان الوجود. والنمذجة الرمزية تعتمد على بناء نموذج من الرموز يفترض محاكياً بنيوياً للمرموزات التي يراد علمها سواء كانت هي بدورها من الإبداع الخيالي المحض فتكون محاكاةً لموجود في الأذهان (مثل الرياضيات) أو موجودات ليست من إبداع الباحث فتكون محاكاة لموجود في الأعيان (مثل الفيزياء).

وهذه المقدّرات العنصرية وقوانين تأليفها تطابق خاصّة كونيّة في كلّ لغات العالم سواء كانت لسانيةً (كالحروف في الكلمات والكلمات في

الجمل والجمل في النصوص والنصوص في كلّ المصنفات العلميّة أو في الموسوعات... إلخ) أو غير لسانية (كالألوان في الرسم أو الأشكال في النحت والعمارة أو الأصوات في الموسيقى)، بحيث إنها البنية الشارطة لكلّ ترميز ومن ثَمّ فهي البنية المتقدّمة على كلّ فهم وتفسير. وهو معنى تميّز آدم بتعليم الله له الأسماء كلها والبيان، ذلك أنّ الترميز مشروط بما يحقّق الفائدة منه أعني أنّه مشروط بأن يكون عدد الروامز متناهياً وعدد المرموزات لا متناهياً. فيقتضي ذلك حتماً منطق التواليف الرياضية، ومن ثَمّ فالترميز مشروط بأن يكون مؤلفاً من عناصر محدودة بتواليف لا تكاد تنحصر هي أداة الوصل بين الروامز والمرموزات..

الفرع الثاني يتعلّق بتوصيل المعرفة بين المتساوقين في الزمان، أعني أبناء العصر الواحد أو المتوالين فيه أعني الأجيال المتوارثة سواء كانت من الحضارة نفسها أو من حضارات مختلفة بأنظمة رموز مختلفة (وهو تدريسي يحدّد كيفيات التبليغ لشخص بعينه وتربوي يتعلّق بمعايير تكوين الأشخاص علمياً). وإمكان مثل هذا التواصل بين الحضارات ذات الأنظمة الرمزية المختلفة من أكبر الأدلّة مثله مثل الترجمة على أنّ ما يتعلّق به الفكر الإنساني يكون خصوصياً من حيث هو دالّ ومدلول في الوظيفة التعبيرية على ما يراد قوله من كلّيّات متجاوزة للخصوصيات، ولأنّ العقل الإنساني يصوّب عنايته إلى هذه الكليات يصبح بوسعه أن يمكّن الحضارات ذات الأنظمة الرمزية المختلفة من الحوار والتواصل: ذلك أنّ الواحد المشترك بين البشر له خصوصيات الوظيفة التعبيرية، أعني اختلاف اللغات مثلاً بل هو كل اللغات تخضع للآليات نفسها التي تعبّر بها (لا بد لها من عناصر محدودة وقواعد تأليف محدودة لكي تقول ما لا حدّ له)، وهو كذلك كون كل ما يمكن للإنسان أن يفهمه لا يمكن أن يصل إليه إلا بتوسّط هذا النظام الرمزي ذي القوانين الواحدة عند جميع البشر. الآليات الرمزية الكونيّة أو السيميولوجيا، هي إذاً، حقيقة الواحد بين الحضارات وهي عين حقيقة الإنسان على الأقلّ في معناه القرآني من حيث هو من علم الأسماء كلّها والبيان وكلّف باستعمار الأرض والاستخلاف فيها بواسطة هاتين القدرتين وما يترتّب عليهما من علوم وفنون.

إنّ التوصيل (في التعليم) والتواصل (المتجاوز لاختلاف الأنظمة

الرمزية)، يفترضان تجاوز خصوصيّة الرمز الحامل والمعنى المحمول إلى ما يجعل التوصيل والتواصل ممكنين ومن ثَمّ فهما يفترضان دور العلاقة بين الدال والمدلول الخصوصيين بالمتخاطبين من الحضارة نفسها في التوصيل بين الحضارات وبدور العلاقة بينهما وبين الكليات التي تصبح المعاني الخصوصية في علاقتها بها وكأنها رموز من الدرجة الأولى إلى مرموزات من درجة أسمى. ولنسمّ هذا الدور بالدور الدلالي وهو دور مضاعف لأنه يتعلّق بعلاقة الرمز الذي يخبر عن مرموز سواء كان المرموز رمزياً من الطبيعة نفسها أو من طبيعة رمزيّة أخرى ضمن الحضارة نفسها ثمّ بين الحضارات المتواصلة. وكلّ ما يفترضه بعضهم من علاقة مباشرة بين أمر من طبيعة رمزية وأمر من طبيعة غير رمزية بإطلاق هو ما ننفيه نفياً قاطعاً: فكلّ توصيل أو تواصل يكون في حال التعالق بين الأنظمة الرمزية حتى وإن كان الفكر ملتفتاً بعنايته إلى ما يفترض من المعاني في الأذهان أو الأشياء في الأعيان، وذلك لأنّ الوجود عندنا كلّه آيات أعني معنى شاملاً لكل أصناف الموجودات من حيث هي آية أي محيلة إلى غيرها، سواء كان ذلك موقعها في نظام الوجود أو أصل نظام الوجود.

إنّ الذين يتوهّمون الفكر الإنساني قابلاً لأن يكون في صلة مع شيء غير رمزي لا يفهمون أن تصويبه عنايته إلى شيء في الذهن أو في العين يجعل ما تلتفت إليه العناية الفكرية هو بدوره رمزاً. وعدم الفهم هذا يعود إلى ظنّهم الموجودات كيانات من طبيعة غير رمزية لحصرهم الرمز في نوع واحد هو الرمز الذي يضعه الإنسان. لكنّهم مع ذلك يفعلون عكس ما يظنّون؛ إذ هم يبحثون عن قوانين علمية قابلة للعبارة الرمزية التي من صنع الإنسان بالرغم من علمهم أنّ هذه القوانين ليست كائنات ماديةً ولا هي مجرد مبدعات ذهنيّة أو مقدّرات ذهنية بلغة ابن تيمية: فهي ليست الأعيان التي يلتفت إليها الذهن عند نظره في المعاني التي هي أعيان منها. وإذاً، فهذه المعاني المطلوبة من الالتفات إلى الأعيان المدركة حسياً في حالة النظر في الموجود في الأعيان لا في الأذهان هذه المعاني كلمات أو آيات بالمعنى القرآني للكلمة، ومثلها أعيانها التي هي الموجودات ذات التحيّز المكاني والزماني والجرم المادي: فهي بهذا المعنى دوال لتلك المعاني التي هي المدلولات ومن ثَمّ فهي ليست ما يقابل الرمزي بل هي عين تعينه الرمز أو الوجه الدال منه. إنها كلمات وآيات والإنسان لا يدركها إلا بما يصدر عنها من إشارات رمزية مرجعة إلى

المعاني الكلية التي هي حواملها العينية، وذلك هو ما يتلقّاه الذهن من وراء ما تدركه الحواس من آثار يؤوّلها ويضعها في تلك الذوات بوصفها صفات لها.

وتلك هي العلة الثانية التي تجعل أوّل لقاء بين الفكر والوجود لا يكون إلا رمزياً أي بين حدّين مجهولي الطبيعة، يتواصلان بما يصدر عنهما من بثّ وتلقّ رمزي دائماً: والذهن الإنسان جهاز تلقّ وبثّ في العملية الرمزية التي تتقدّم على كل فهم وتفسير. وعلم هذه العلاقة بين الحدّين مجهولي الطبيعة هو السيميولوجيا، والتواصل الوجودي بين الرامز والمرموز، وبات الرمز ومتلقّيه هو حقيقة الإنسان التي لأجلها استحقّ الاستخلاف بنصّ القرآن (القدرة على التسمية كلّها) بالرغم مما يوصف به من إفساد في الأرض وسفك للدماء. ولأنّ ذلك كذلك، فإنّ الرسالة الخاتمة ينبغي أن تكون من جنس هذه الحقيقة أي أن يكون خطاب الله للإنسان النظام الرمزي الأسمى في الوجود النظام الذي هو آية الآيات: وتلك هي المعجزة الوحيدة للرسول الخاتم، وبذلك نفهم لِمَ ينبغي أن يكون علم التفسير هو العلم الرئيس الذي تنبع من فهمه الفنون الأربعة، ويساعد على فهمه علمها السوي في قراءة آيات الآفاق (العلوم الطبيعية) والأنفس (العلوم الإنسانية). وذلك ما كان علينا بيانه؛ إذ به يتبيّن أنّه لا يمكن الولوج إلى مسائل الوجود فضلاً عن إيصالها إلى من نريد أن نعلّمه بما حصل خلال هذا الولوج إلا بعد علاج مسائل ما سمّاه ابن خلدون بحجب الوجود، حجبه الحائلة دونه بالرغم من كونها هي أدوات الولوج إليه الوحيدة الممكنة أعني أدوات العبارة عن الوجود[١٢].

---

(١٢) نص ابن خلدون في الباب السادس، الفصل السابع والثلاثون بعنوان «في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته،» فقرة الفكر الإنساني، ص ٤٦٠: «فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك: فأولاً دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشتراكا يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه. وليس كل أحد يتجاوز هذه، المراتب بسرعة ولا يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر في اشتراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات فقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليل ممن هداه الله».

المقالة الثامنة

نقد الإلهيات وبداية الخروج من المأزق النظري والعملي

تمهيد

أين ينبغي أن ننزل النقد الذي كانت بدايته ذات الدلالة مع الغزالي والذي بلغ ذروته مع ابن تيمية وابن خلدون غايتي الإبداع العربي الإسلامي في الفلسفة النظرية والعملية إلى حدّ الآن بالإحالة إلى مرجعيتي موازنتا أعني في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية إلى غايته وفي تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة؟ وكيف نفهم صلة هذا النقد بما تدلّ عليه دوافعه من مناخ ثقافي اجتماعي موجّه لهموم الفكر وبنضوج الفكر الفلسفي في المسائل المعرفيّة والوجوديّة على مستويي النظر والعمل؟ هل كان نقد الغزالي للإلهيّات الفلسفيّة مجرّد دفاع كلامي عن مذهبه كما يدّعي ابن رشد في **تهافت التهافت** أم إنّ إشكاليات الفنون الأربعة التي يجمعها أصل واحد هو صلة فهم الوجود بفهم القرآن وصلة فهم القرآن بفهم الوجود كما ذكرنا هي المنطلق فيكون عمل الفكر العربي الإسلامي سعياً إلى فهم مدلول الآية الكريمة: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن أنّه الحق أو لم يكف بربك أنّه على كل شيء شهيد ألا إنّهم في مرية من لقاء ربّهم ألا إنّه بكلّ شيء محيط**﴾ [فصّلت: ٥٣-٥٤].

اجتمعت مسائل الفنون الأربعة التي تنازعت مجالاتها بالتزاوج المتزاحم بين الفنين العمليين (التنازع بين فقه الظاهر وفقه الباطن)، وبين الفنين النظريين (التنازع بين الكلام والفلسفة)، وعقدت الحلف بالتزاوج المتقاطع بين العملي والنظري التابعين لسلطان الظاهر (الحلف بين فقه الظاهر والكلام) وبين العملي والنظري التابعين لسلطان الباطن (الحلف بين فقه الباطن والفلسفة)، فأنتجت مناخاً من الاستبداد الشامل لوجهي الحياة الزمانية والروحية آلت إلى الموت الذي أشار إليه الغزالي بما في عنوان

كتابه **إحياء علوم الدين**، من معنى ضديد يفيد أن هذه العلوم كانت في عصره ميتة. ولكن الشروع في تشخيص الداء ومحاولة الخروج من المأزق يمثّلها البدء في السمو بالنقد إلى المستوى الفلسفي الأرقى؛ إذ هو تعلّق بكل مسائل الإلهيات العامّة وفروعها الخاصّة الثلاثة. لذلك اعتبرنا نقد الإلهيات المنطلق الحقيقي للخروج من أزمة الفكر الإسلامي لما يتضمّنه من فائدتين تعالجان المناخ الذي وصفنا، فتحرّران الفكر الإسلامي من علله الدفينة:

فأمّا الفائدة الأولى فتتعلّق بفهم طبيعة الفساد الذي طرأ على الفنون الأربعة التي وصفنا تكوينيتها ما كان منها ذا مرجعية نقليّة أو ذا مرجعية عقليّة.

وأما الفائدة الثانية فتتعلّق بشروط إصلاح النظام السياسي والتربوي (وجهي صورة العمران الفعلي والرمزي بلغة عبد الرحمن بن خلدون)، وبشروط إصلاح النظام الاقتصادي والثقافي (وجهي مادة العمران الفعلي والرمزي باللغة نفسها).

والمعلوم أنّ الكلام في الفساد الذي طرأ على العلوم الإسلامية ليس بالأمر الجديد، فمشروع **إحياء علوم الدين** الذي حاول الغزالي تحقيقه يمكن أن يعدّ غاية مراحل الصياغة الصريحة للمسألة، بالرغم من أن الحلّ اقتصر عنده على فهم ضيّق للعلوم من منظور أضيق هو منظور الإحياء بجذوة العاطفة الذوقيّة مضموناً (عارية من التصوّف) وبنسقية المنهج المنطقي شكلاً (عارية من الفلسفة)، ومع ذلك فمشروع الغزالي يتضمّن بعدَي كل عملية إصلاح جادة:

فهو أولاً، يتضمّن نقداً نسقياً للحال التي آل إليها حال العلوم الإسلامية وخاصّةً علمَيْ فقه الظاهر والكلام وأصولهما.

وهو ثانياً، يتضمّن محاولة نسقيّة لتقديم البديل من هذه العلوم مستنداً إلى أصلين: أحدهما مستمد من التصوّف، والثاني من الفلسفة من دون ذهاب العلاج إلى غايته لأنّ مصدري الدواء كانا هما بدورهما مريضين: نظرية المعرفة الذوقية ونظرية المعرفة العقلية.

فهو قد سعى بالمحاولتين إلى وضع شرطين للعلاج هما: المنهج

العقلي والطريق الذوقية ليحي الدلالات الروحية فيروحن فقه الظاهر بفقه الباطن والمعاني الخلقية ويمنهج الخطاب الديني بنظم المباني وبنظم المعاني تقويماً للمناهج العلميّة والطرق المنطقيّة في كل العلوم الإسلامية. لكنّه لم يذهب إلى ما في مصدر دوائه من داء لعلّه هو السر في نكوصه إلى المدرسية التي بدأت تنشأ في ما تقدّم عليه فضلاً عن التوظيف العقدي في التوجّه الباطني، لذلك فمحاولة الغزالي كانت محكومة بالفشل لعلّتين:

فأمّا **العلّة الأولى** فهي الظنّ بأن الإحياء عملية متناهية تحصل مرةً واحدة وبدفعة واحدة بضخ شحنة روحية من التصوّف وآلية منهجية من الفلسفة.

وأما العلة الثانية فهي الاقتصار على العلوم الدينية ظنّاً أنّ العلوم الدنيوية ليست دينيةً وعلى المنظور الصوفي ظنّاً بأن المناظير الأخرى تخلو من المعنى الديني والحيوي.

فالعلوم الدينيّة لا يمكن أن تستقيم من دون شرطها الذي هو العلم بموضوعاتها بمقتضى كونها بالضرورة علوماً «مابعدية» أو علوماً من الدرجة الثانية لا تعلم الأشياء بل تعلم المواقف منها والتعامل معها. مثال ذلك أنّ الفقه لا يستطيع الكلام عن الاقتصاد لتحديد الأحكام إذا كان علماؤه جاهلين بعلم الاقتصاد وآلياته التي لا بد منها والتي من دونها لا معنى لأي حكم فضلاً عن كون الاقتصار على أحكام الاقتصاد حتّى لو فرضناها ممكنة من دون علمه لا تنشئ اقتصاداً من دون العلوم الطبيعية، بسبب حاجته إلى التقنية الإنتاجية ومن دون العلوم الإنسانية بسبب حاجته إلى التقنيّة التنظيمية والتسويقية. فالفقه لا يمكن أن يحكم استناداً إلى الجهل بطبائع الأشياء خاصّة إذا كان مستنداً إلى شرع دين يقول بالفطرة وبالسنن التي لا تتحوّل ولا تتبدّل.

والمنظور الصوفي لا يحدّد المعنى إلا سلباً لمعاني الحياة الأولى بالتقابل مع معاني الحياة الأخرى، لكأنّ مفهوم الباطن ليس متضايفاً مع مفهوم الظاهر ومفهوم الأخرى ليس متضايفاً مع مفهوم الأولى، بحيث لا يمكن تحديد معنى أحدهما من دون معنى الآخر إلا بشرط الفصام الصوفي أو الفقهي. فيكون الغزالي قد تخلّص من فصام الظاهر الفقهي

ليسقط في فصام الباطن الصوفي. كما إنّ تطعيم الفكر الديني بالمناهج الفلسفية لن يكون عوناً إلا في التوظيف الجدلي لهذه المناهج وليس للإبداع العلمي. ومثله التطعيم الصوفي فهو يقتصر على التوظيف العاطفي فيستسلم المسلم للأقدار ويصبح لعبة في يد ذوي الاقتدار كما بين التاريخ اللاحق لكل من له من العقل أدنى مقدار![1] وتلك هي علل الاستبداد الزماني في الحكم المدعوم بالاستبداد الروحاني في التربية، لكن المسعى النقدي بدأ وهو سيصارع هذه الآفات فينتج محاولات فكريّةً قد تثمر ثورة نظريةً وعملية على الأقل في مستوى التصوّرات إن لم يذهب بها ما ولّى صاحبيها إلى الغايات التي كان مقصدها الأساس في غاية النقد الجذري التيمي والخلدوني.

---

(١) ومثال الطوفي الذي يبالغ أصحاب فقه المصالح والواقع في الاستشهاد به، لا دور له في علاج مشكل العلوم الإسلامية لأنّ كلّ الفقهاء صراحةً أو ضمناً يعتبرون الشرع مستنداً إلى مقصد المصلحة متلاعبين على تضمّن هذا المقصد المتعالي من المصالح والمتداني في آن. إنمّا المربط هو في تجاهلهم أنّ الإشكال كلّه هو في كيفية معرفة المصلحة خاصّة، وعلوم هذه المعرفة ليست في متناول أمّة تتصوّر المصلحة قابلةً للإدراك الغفل الذي يحتكم إليه أمراء السلطان الزماني وعلماء السلطان الروحاني اللذين نكب بهما الشرع الرحماني. فإذا ترك الأمر إلى تحكم الساسة والفقهاء كان ذلك مجرد إطلاق لمفهوم استصحاب الحال الذي صار يسمى بتفاقه فقه الواقع: أخذ ما يفرضه العرف أو ما تحقّقه الحضارات الأخرى وحصر العمل الفقهي في تقليد الموجود بدل التنظير لشروط تحقيق المنشود من الحلول والمؤسسات. وهذا هو الداء القاتل الذي جعل وجودنا وجوداً لا يمكن أن يرقى فوق مرتبة التقليد وهو الذي حال دون الإبداع في حضارتنا لأنّ الإبداع يستند دائماً إلى الخيال النظري الذي يضع الفرضيات الناجعة حول حقائق الأشياء وكيفيّة التعامل معها منهجاً ومؤسّسات حتى وإن كنّا لا ننفي دور الدوافع العملية ومطالب الحاجة الآزفة.

الفصل الخامس عشر

نقد الغزالي للإلهيات وتحديد معادلة وظائف الفكر الإنساني

يقسم الغزالي العلوم العقلية بمعيار ما يترتّب على التزاحم بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية، يقسمها في **تهافت الفلاسفة** إلى أربعة أصناف، يقابل بينها زوجين زوجين: ففي **الزوج الأول يضع الإلهيات والطبيعيات**، وفيها نجد مسائل الخلاف بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. و**الزوج الثاني يضع فيه الرياضيات والمنطقيات**، ويبدو للوهلة الأولى أن الغزالي يستثني المنطقيات من الخلاف الممكن بينها وبين الرياضيات، لكنه يستدرك على نفسه ليدقّق تصنيفه بمعيار وجود الخلاف بين صنفي الإلهيات وعدم وجوده:

فهو يقابل بين الرياضيات والإلهيات مقابلةً مطلقة لكون الأولى ليس يمكن أن يوجد فيها خلاف بالرغم من أنّه يدرج فيها الفلكيات التي هي مزيج بين الرياضيات والطبيعيات، وحتى بينها وبين الإلهيّات الفلسفية والثانية كلها موضوع خلاف.

ثمّ يماثل بين الطبيعيات والمنطقيات في تضمّنهما بعض الخلاف مع الدين لما فيهما من إشكالات جنيسة للإلهيات، أي إن الطبيعيات والمنطقيّات تتضمّنان فضالة من الميتافيزيقا، وقد عالج الفضالة الميتافيزيقية في الطبيعيات خلال علاجه مسألة السببية في المسألة السابعة عشرة، لكنّه لم يحدّد الفضالة الميتافيزيقية التي يمكن أن توجد في المنطقيات بالرغم من إشارته الصريحة لها.

ولمّا كانت هذه الفضالة الميتافيزيقية في المنطقيات هي ما لم يغفله الغزالي من دون أن يحدّد طبيعته ومن دون أن يوليه ما يستحقّ من الاهتمام بدليل استثنائه من جداله مع الفلاسفة والتوحيد بينه وبين منطق المتكلّمين إلى حدّ استنتاجه من تأويل منهج الاستدلال القرآني، كما فعل في كتابه **القسطاس المستقيم**، وكانت هي التي سيركّز عليها ابن تيمية في استكمال نقد الغزالي، فإن الواجب يقتضي أن نطلب طبيعة هذه الفضالة ما هي؟ لم يعيّن الغزالي ما يقصده بما في المنطق من إشكال مع الإلهيات الكلامية، لكن من يحاول أن يجد الجواب يكفيه أن يقارن بين كتابَيْ **التحليلات الأوائل** و**التحليلات الأواخر** لأرسطو:

ففي التحليلات الأوائل يدور المنطق على صورة القياس أشكالاً وضروباً من دون الكلام في مادته، وصورة القياس من دون المضمون يمكن أن نردّها إلى حساب التداخل والتخارج بين الحدود الثلاثة بمعيارَي السور كل وبعض من دون تطبيق على مادة معينة كما ترمز إلى ذلك الحروف المستعملة **استعمال** المتغيّرات الرياضية. فيكون هذا الوجه من المنطق قابلاً للردّ إلى نوع من أنواع الحساب الرياضي، وهو إذاً مستثنى من التعارض مع الدين بمنظور الإلهيات الكلامية.

أما إذا مررنا إلى **التحليلات الأواخر**، فإن الكلام يدور على شروط البرهان (المقالة الأولى) والحدّ (المقالة الثانية)، وحينها لا بد من تحديد قيم المتغيرات فتكون موجودات بعينها. لأنّ الكلام في الحالتين يصبح دائراً حول مادّة القياس وليس مقصوراً على صورته، والمعلوم أن كلّ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين في نظرية المعرفة يدور حول هذين الوجهين من الوصل بين صورة القياس ومادته.

فالمتكلّمون الذين ينفصلون عن الفلاسفة في النظرة الميتافيزيقيّة ـ أو على الأقل جلّهم قبل الاختلاط بين الفنين ـ يرفضون الهيلومورفية[1]، ولا يقولون بالذاتيات بنوعيها المقوّم للماهيّة والمقوّم للوجود لأنّ كلّ ما عدا

(١) الهيلومورفية ما هي؟ إنها النظرية القائلة بتأليف حقيقة الموجودات من مادة وصورة مركبة من مقوّمات جوهرية هي الجواهر الثواني وهي موضوع الحدّ ومن أعراض ذاتية هي موضوع البرهان ومن أعراض عامة لا تقبل العلم لأنّها غير خاضعة لقوانين قابلة للحصر العقلي.

الموضوع المادّي أعراضاً لا يفرقون فيها بين الذاتي والعام، «وإذا تأملت المنطق وجدته كلّه يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العام، وهذا باطل عند المتكلّمين. والكلّي والذاتي عندهم إنّما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه أو حال عند من يقول بها فتبطل الكليّات الخمس والتعريف المبني عليها والمقولات العشر ويبطل العرض الذاتي فتبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتيّة المشروطة في البرهان وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس، ولا يبقى إلا القياس الصوري ومن التعريفات المساوية في الصادقية على أفراد المحمول لا يكون أعمّ منها فيدخل غيرها ولا أخصّ فيخرج بعضها والذي يعبّر عنه النحاة بالجمع والمنع والمتكلّمون بالطرد والعكس وتنهدم أركان المنطق جملة، وإذا أثبتنا هذه كما في علم المنطق أبطلنا كثيراً من مقدّمات المتكلّمين فيؤدّي إلى إبطال أدلّتهم على العقائد كما مرّ، فلهذا بالغ المتقدّمون من المتكلّمين في النكير على انتحال المنطق وعدوّه بدعة أو كفراً على نسبة الدليل الذي يبطل، والمتأخّرون من لدن الغزالي لماّ أنكروا انعكاس الأدلّة ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان المدلول صحّ عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيّات الطبيعية وكليّاتها في الخارج قضوا بأنّ المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية وإن كان منافياً لبعض أدلتها..»[٢].

ولذلك فالمتكلّمون القدامى على الأقل لا يعنيهم من المنطق إلا الصورة القياسية. ومعنى ذلك أنّهم كانوا مدركين وإن بصورة لم ترقَ إلى درجة التعليل الفلسفي الصريح لهذا الرفض التعليل المتعلّق بعدم إمكانية التوفيق بين أسس هذا المنطق وأسس العقائد التي يريدون إثباتها بالدليل العقلي فضلاً عن أن يكون تشوّفت بعد إلى التأسيس البديل بالبحث في إشكالية التحليلات الأواخر. ومن ثَمّ فسكوت الغزالي عن هذه المسألة بالرغم من إشارته إليها لا يمكن أن يفسّر بغير ما بقي لديه من تأثير لهذا

(٢) ابن خلدون، **المقدّمة**، الباب السادس، الفصل الثالث والعشرون، فصل علم المنطق، ص ٤٠٣-٤٠٤.

الموقف من الذاتيات بنوعيها، والاقتصار على الصورة من دون المادة في المنطق بالرغم من أنه أبرز القائلين بشيء من الهيلومورفية، وبل لعلّه مدخلها الرئيس في علم الكلام متخلّياً بالتدريج عن نظرية الجوهر الفرد بمعناه الكلامي ومائلاً إلى الجوهر بمعناه المؤلّف من مادة وصورة. وإذاً، فالفضالة الميتافيزيقية في المنطق هي طبيعة العلاقة بين صورة القياس ومادته وطبيعة المنهج المحقّق لهذا الوصل تحقيقاً يمكّن من إدراك دور المادة في الصورة وهل يبقى التصوير القياسي عين ما هو عليه في التحليلات الأوائل أم إنّ التحليلات الأواخر توجب نظرةً أخرى. وهذا المشكل متعدّد الأبعاد:

فبالنسبة إلى العناصر أو الحدود العنصرية في القول العلمي يتعلّق الأمر بتحديد شروط الحدّ المطابق للمحدود ليصبح ماهية تقول حقيقة الشيء.

وبالنسبة إلى علاقات العناصر بعضها ببعض في القول العملي يتعلّق الأمر بشروط القياس المطابق للمقيس ليصبح برهاناً يكون النظر فيه (الانتقال من المقدّمات إلى النتائج) مطابقاً مع ما يجري في الموضوع المعلوم به.

وبالنسبة إلى المطابقة يتعلّق الأمر بالمطابقة الممكنة ومعرفة شروط عدم إلغاء الفارق بين الصورة (التي يمكن أن تكون قبليةً بإطلاق ولكن فرضياً) والمادة (التي لا يمكن أن تكون قبليةً لأنّها ما تحصله الحواس سواء كانت مجهزة أو غفلة) حتى يبقى البحث مفتوحاً إلى ما لا نهاية له؟

فيكون العلم بذلك اجتهادياً بالجوهر ومؤمناً بفارق لا يمكن استنفاده في تصوير المادة فضلاً عن الإيمان بالغيب الذي لا يمكن البلوغ إليه. وإذا كانت صورة الحدّ تأليفاً مخصوصاً بين التصوّرات لقول الماهيّة وكانت صورة القياس تأليفاً مخصوصاً بين القضايا لقول البرهان، فإنّهما يصبحان مستندين إلى نوعين من القوانين المفروضين عقلاً والباقيين دائماً تحت الاختبار بمعيار الاحتكام النهائي للتجربة وقابلية التغيير لتحقيق التطابق الممكن بين الصورة والمادة أو بصورة أدقّ بين قدرتين عقليتين إحداهما هي فعل التصوير المنطقي للمضمون والثانية هي فعل الإدراك المنصت إنصاتاً دقيقاً لما يأتي عن طريق الحواس:

والنوع الأول من القوانين قوانين أفقية تحكم نظم التصوّرات في مستويين هما نظم عناصر الحدّ ونظم عناصر القياس وهي تصوّرات تنتسب إلى القول المعبّر عن الصورة الخالية من المضمون. إنّها تصوّرات قابلة لأن تعتبر نوعاً من الحساب الرياضي يمكن أن نضع «س» مكان الموضوع المحدود وعلاقات بين «س» وخصائصه المطلوبة من النظر في القياس وهي محمولات معينة يمكن التدليل عليها صورياً. لكن الدليل الصوري على التناسق بين التصوّرات لا يفيد علماً إلا بصورة فرضية ومؤقّتة، ما لم يتحقّق ما يقتضيه النوع الثاني من القوانين، وحتّى في هذه الحالة يبقى العلم مؤقتاً لأنّ المضمون متغيّر بحسب تراكم التجارب.

وقوانين عمودية تصل بين هذه البنية المجرّدة في مستوييها الحدي والقياسي وموضوع البحث الذي ترمز إليه هذه البنية، أعني معطيات المضمون التي تصاغ بها، وذلك حتى يطابق القول الموجود. وبلغة رياضية فإنّ الأمر يتعلّق بتحديد العين التي يرمز إليها الـ«س» في الحدّ ليصبح حداً حقيقياً ذا موضوع معين والمحمولات التي ننسبها إليه في القياس ليصبح برهاناً مطابقاً لصفات الموضوع المعين. لكن ذلك يبقى دائماً من باب المطابقة الفرضية لا الخبرية القطعية. فيكون البحث العلمي بالجوهر محاولات للتقريب بين الصورة الفرضية وما يتوفّر من معطيات نقليّة تخبر عن المضمون (التجربة). ولما كانت هذه المعطيات متدرجة الظهور بحسب التجربة فإنّ الأمر يبقى مفتوحاً إلى غير غاية.

وهذا النوع الثاني من القوانين لا يمكن أن يكون من المنطق الذي ينزهه الغزالي عن إمكانية الخلاف مع الإلهيات الدينية. فهي ليست قوانين تخص الصورة القولية للحدّ أو القياس بمعزل عن تعيين الموضوع بل هي تخصّ شروط مطابقة الصورة القولية التي في الأذهان للحقيقة الوجودية التي في الأعيان[٣]. فعند النظر إلى نظرية الحدّ والبرهان من منظور هذه

(٣) ومن عجائب الفكر الإنساني أنّه يميز بين ما في الأعيان وما في الأذهان في حين أنّه لا يمكن أن يخرج من ذاته ليرى ما في الأعيان، ومع ذلك فالفرق بين الوجودين لا يخلو من أن يقول به أي عقل إنساني في قرارة نفسه مهما كان شكاكياً في كلامه الجدلي، والوضع في الأعيان ليس فعلاً عقلياً إرادياً حتى وإن كان بالوسع استثناؤه بعملية الوضع بين قوسين، كما تحاول الظاهراتية القيام به في محاولاتها حدس الماهيات بصرف النظر عن تعينها في عينياتها الممثلة لها في الوجود =

القوانين العمودية (بين صورة القياس ومادته)، نعلم أنّها هي عين ما تسعى الميتافيزيقا للفصل فيه، وتأسيس أنساق تصوّرية تعلّله حتى يصبح علم الموجود ممكناً، وعليه تنبني كل العلوم التي لها موضوعات موجودة في الأعيان وليست مجرّدات مثل موضوع الرياضيات الموجودة في الأذهان والتي لها انطباق على الأعيان هو محلّ الإشكال الذي سننظر فيه لاحقاً خلال الكلام عن منزلتها الوجودية التي تمثّل أهم عائق أمام حلّ ابن تيمية.

فتكون هذه القوانين الواصلة بين صورة القياس ومادته في الحقيقة جوهر الأنطولوجيا العامّة التي تحدّد المفهومات العقليّة العامة القابلة للانطباق على الموجود وهي تعمل في كتاب **تهافت الفلاسفة** من دون تصريح والغزالي يستعملها في ردوده على الفلاسفة بلغتهم من دون أن يصرّح بذلك. ولعلّه لم يتجاوز الخلاف حولها الخلاف الاصطلاحي لكونه هو نفسه يسلّم بهذه المفهومات وإن بصورة عامّة وغير صريحة. وهذا الأمر هو ما يضفي على كلام ابن رشد بعض الوجاهة لأنّ الكلام مع الفلاسفة من دون رفض هذه القوانين الضمنيّة المتعلّقة بالوصل بين الصورة والمادّة في المنطق، لا يمكن إلا أن يؤدّي إلى موافقتهم على أساسيات ما انتهوا إليه، وهو فعلاً ما حصل في ما اعتبره كثيرٌ من نقّاد الغزالي من عجز عن الخروج ممّا غرق فيه من القول الفلسفي.

ولعلّ ذلك هو الخطأ الأساس الذي يعيبه عليه ابن تيمية وإن بصورة ضمنية؛ إذ هو يذهب إلى النزاع في هذه القوانين الواصلة بين الصورة والمادة المنطقيتين فيسائل الميتافيزيقا المؤسّسة للإلهيات الفلسفية التي ينقدها الغزالي من دون التفطن إلى هذه العلاقة. وكلّ خلاف مع الفلاسفة من دون التعرّض إلى هذه الإشكاليّة يصبح من باب الجدل والمعاندة غير الساعية إلى طلب الحقيقة. ومعنى ذلك أنّه لا يمكن لمن يسلم بالأنطولوجيا العامّة التي وضعتها الميتافيزيقا أعني قوانين العلاقات بين

= الخارجي أو الوجود المتعالي بلغة الفنومينولوجيا. وحتى الفنومينولوجيا فإنّها تعتبر الوضع العقدي في الإدراك الحسي التجربة المعطية الأصلية التي بالقياس عليها تتحدّد كلّ التجارب الأخرى سواء كانت استحضاراً للماضي أو للمستقبل أو حتى تخيلاً لكل المتوهّمات بما في ذلك ما يتصوّره العقل من الممتنعات.

المفهومات العامّة وعلاقاتها العمودية بالمادة التي تصوّر بها (تصوراً وتصديقاً) أي ما يجعلها مطابقة للموجودات وليس مجرّد خيالات ذهنية - وتلك هي قوانين الحدّ والبرهان - من لم يفعل ذلك لا يمكنه أن يتفصّى ممّا يلزم عنها من أساسيات فلسفية في الأنطولوجيات الخاصة الثلاث: إلّا إذا أدخل فيها ما هو أجنبي عنها كما فعل ابن سينا استمداداً من الكلام الديني. من هنا كان ردّ ابن رشد نقد الغزالي إلى نقد لما أدخله ابن سينا من العناصر الكلاميّة في الفلسفة فنفى من ثَمّ أن يكون نقداً سليماً للفلسفة عند العودة بها إلى أصلها في الإلهيات الأرسطية، وبذلك يكون ابن رشد موافقاً الغزالي في أساسيات نقده المتعلّق بالمسائل العشرين بشرط ردّ النقد إلى ما ليس بذي علاقة بما يعتبره ابن رشد الإلهيات الفلسفية الحقيقية التي هي عنده أرسطية أو لا تكون بل هو متعلّق بالإلهيات السينوية التي يعتبرها خاطئة لكونها خليطاً منها ومن إلهيات الكلام وخاصّة في مسألتين أساسيتين هما أهمّ ما أبدع الفكر السينوي:

أولاً: الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود وما يترتب عليه من الحاجة إلى فعل الإيجاد بدل الاكتفاء بفعل التحريك

وذلك ما أصبح يعدّ المقوّم المشترك بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية من ابن سينا فنازلاً إلى اليوم، لكن ذلك لا تدركه إلا العين المتمرّسة بالقول الفلسفي، فالفصل الحقيقي بين الماهية والوجود هو الذي يعتمده كنط لرفض الدليل الوجودي في **نقد العقل الخالص**(٤)، **وهي التي تجعله يعتبر الوجود فعل وضع تقوم به الذات وليس خاصية ماهويةً من جنس ما يتقوّم به جوهر الشيء، وما كان فعل إيجاد في الإلهيّات التي يدور فيها الكلام عن الله في صلته بعمل العالم صار فعل وضع في الإنسانيات**

---

(٤) راجع: كنط، **نقد العقل الخالص**، الفقرة التي تحمل العنوان الآتي: «في امتناع دليل وجودي على وجود الله يعني دليلاً يستنتج وجود الله من حقيقته»:

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Georg Mohr, stw, 1518, Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes s. 621-629.

التي يدور فيها الكلام عن الإنسان في صلته بعلم العالم. وبيّن أن ابن رشد يغفل في هذا الكلام المسألة الأساسية التي هي مدار النقد في هذه الحالة: ما طبيعة النقلة من صورة القياس الخالية من المضمون الوجودي إلى صورته التي ملئت بالمضمون الوجودي ـ أو ما صار يسمى لاحقاً في الفلسفة النقدية بالمنطق المتعالي (الذي قبل ذلك بشرط ألا يعتبر مطابقاً للأشياء في ذاتها بل لما يظهر منه للذات العارفة)؟ هل لهذه النقلة قوانين ضرورية من جنس قوانين المنطق الصوري فتكون تحليليّة أو رياضية أم هي نوع من الخيار الفلسفي الذي يمكّن تصوّر غيره ممكناً فيكون إشكال الإلهيات كلّه دائراً حول هذا الخيار الذي له هذه النتائج التي يرفضها الغزالي لما تؤدّي إليه من كفر حسب رأيه[٥]؟

وإذاً، فابن رشد الذي يبدو مؤيداً للغزالي في نقده لما أضافه ابن سينا للفلسفة الأرسطية لا يقبل العنصر الثوري في نقده أعني إدخال النسبية على مفهوم السببية من منطلق إعادة النظر في شروط تطبيق التحليل الصوري على الموجود ومن ثَمّ شروط الوصل بين الأنطولوجيا الصورية (أو المنطق العام الذي يدرس نظرية الصور الخالية من المضمون) والأنطولوجيا المادية (أو المنطق الخاص المطبق على المضمونات المعينة) لتحديد مفهوم العلم تحديداً يفصل بينه وبين الميتافيزيقا[٦]، فيؤدّي إلى نفي العلمية عن الإلهيّات. وإذاً، فابن رشد يهمل ما هو فلسفي بحقّ في

---

(٥) وتنوّع الفلسفات مصدره تنوّع الإمكانات التي يفتحها هذا الخيار، ومن ثَمّ فالتأويل المؤسّس للخيار أياً كان هو الذي يجعل التحليل يصبح ممكناً بعد ذلك، والخيار الذي يؤسّس لطبيعة هذه النقلة هو الخيار الميتافيزيقي وهو خيار تأويلي يمكن حصر ما مال إليه الفلاسفة في خيار وجودي ومعرفي قابل للتحديد انطلاقاً من سذاجة الظن أنّ الوجود شفّاف للعقل الإنساني وأنه يكفيه التحرّر من العوائق الحائلة من دون الإدراك السوي لدلالة الكلام والبناء النسقي لتوالي القضايا حتى يكون ما يقوله الكلام مطابقاً لما يبديه الوجود. ومن ثَمّ فالخيار الميتافيزيقي يعود إلى الوهم الذي وصفه ابن خلدون في عبارة: حصر الوجود في الإدراك، والرسالة الخاتمة أتت لتنبيه الناس إلى أن الوجود أوسع من الإدراك وذلك هو مفهوم الغيب المحجوب، فينتج عن ذلك نظرتان وجودية ومعرفية مختلفتان عما كان سائداً في دغمائية ذلك العصر الفلسفية.

(٦) وطبعاً فاعتبار هذا التمييز الدقيق بين الأنطولوجيتين ووظيفتي المنطق لم يكن بهذه الدرجة من الوضوح عند الغزالي ولا عند ابن رشد بخلاف ما أصبح عليه عند ابن تيمية وابن خلدون مثلاً. وأهمّ نص يشير فيه ابن تيمية لأهمية هذا التمييز بل ويعتبره ثورةً حقيقية تغيّر مفهوم العلوم كلّها سيكون مادّةً لتحليل أعمق لاحقاً عند الكلام في النقد الجذري، **كتاب المنطق**، ص ٧٢-٧٣، مجموع الفتاوى، الجزء التاسع (الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.]).

نقد الغزالي وينشغل بمضمون القضايا العشرين الذي هو ليس مضموناً فلسفياً إلا من حيث ما هو مترتّب عليه عقدياً أو من حيث لوازم عقديّة عن الخيارات الفلسفية في هذه المسائل التي يرفضها الغزالي باعتبارها خياراً من بين الخيارات الفلسفية التي هي أرحب بكثير من هذا الخيار ويتصوّرها ابن رشد الخيار الوحيد ويبني عليه ردوده كلّها. والسؤال هو: ما الذي يجعل الفلاسفة الذين يردّ عليهم الغزالي والذين يرجع إليهم ابن رشد على حدّ سواء يتصوّرون هذه القوانين ضروريةً، وليست خياراً فلسفياً يؤدّي إلى إلهيّات منافية بالجوهر للدين النقلي وملزمة من ثَمّ بالحلّ الباطني على أساس اعتبار الدين ظاهراً من الحقيقة يمكن ردّها بالتأويل إلى باطنها الذي هو مضمون الإلهيات الفلسفية؟ إنّه بلغة الغزالي وهم مضاعف نظري وعملي وكلاهما ذو مستويين، فأمّا الوهم النظري فمستوياه وجودي ومعرفي وهما:

أولاً المستوى الوجودي أو الأنطولوجي ويتمثّل في حصر الوجود في الشاهد منه أو عدم الإيمان بالغيب الوجودي وراء الشاهد المدرك بالحواس أو حتى المستنتج بالعقل النظري(٧).

ثانياً المستوى المعرفي أو الإبستيمولوجي ويتمثّل في ظنّ هذا الوجود الشاهد شفافاً للعقل النظري بإطلاق ومن ثمَّ فعلمه قادر على إدراك الحقائق المطلقة لولا العوائق العارضة.

والعوائق العارضة عند سلامة المدارك النظرية هي: إما من **طبيعة لغوية** أو **من طبيعة منطقية**. ومن ثَمّ فيكفي التخلّص من الاشتراك اللغوي بوضع لغة اصطناعية، ومن الأخطاء القياسية بوضع علم المنطق حتى

---

(٧) ومن الأفكار السطحية اعتبار الشاهد من الوجود هو عين المادي منه بسبب موقف مضاعف: وجودي يحقر من المادة باعتبارها مقابل الصورة ومعرفي يظن صاحبه أن العقل الإنساني يدرك الحقيقة المطلقة للموجودات حصراً إياها في ما يتجلّى منها لمدركها بحسب ما يناسب مداركه وحاجاته لقيام وجوده الإضافي إلى الموجودات المحيطة به. وهذا الخلط بين الشاهد من القيام الوجودي والمادي منه دليل على حصر المادية في ما يظهر منها لمدركنا وإهمال ما يخفى عنها وذلك للغفلة عن كون القيام الوجودي هو عينه القيام المادي للشيء في حين أن ما يظهر منه هو ما تدركه مداركنا منه. ومن ثَمّ فهو نسبة من النسب إلى نوع من أنواع المدارك (راجع الهامش الذي نخصّصه لاحقاً للجسم عامة ولجسد الإنسان خاصة).

يصبح العلم بالوجود مطابقاً للوجود فلا يبقى أي فرق بين الموجود في الأذهان من العلوم والموجود في الأعيان من الموجودات. من هنا نظرية المعرفة القائلة بالحقيقة من حيث هي صدق (=مطابقة مع الموجود). وفي الجملة فإنّ المشكل هو عدم إدراك العوائق الحقيقية التي تحول دون أن يكون العلم بالموجود علماً مستوفياً لشرط الشفافية المطلقة أعني عدم فهم مفهوم «طور ما وراء العقل» الذي وضعه الغزالي لإفادة الفرق بين الشهادة والغيب في **الظاهرياتية** وأما الوهم العملي فمستوياه المناظران لمستويي الوهم النظري هما:

أولاً المستوى الأكسيولوجي ويتمثّل في حصر القيم في ما له منها أثر شاهد في الوجود الدنيوي لعدم الإيمان بالوجود الأخروي وراءه.

ثانياً المستوى العملي أو البراكسيولوجي ويتمثّل في ظنّ الوجود الدنيوي طيعاً للعقل العملي بإطلاق، ومن ثَمّ فعمله قادر على تحقيق ما يريد لولا العوائق العارضة.

والعوائق العارضة عند سلامة الفاعلية العملية المؤثرة في الأساسين (تربية وحكماً) هي إما من طبيعة نقلية (الاعتماد على العقد الإيماني) أو من طبيعة عقلية (الاعتماد على العقد المعرفي). ومن ثَمّ فيكفي التخلّص من العقد النقلي بالتدليس التأويلي ومن العقد العقلي بالتدليس الجدلي حتى يصبح العمل بالقيم الدنيوية مطابقاً لقيم الوجود الإنساني فلا يتجاوز المثال الواقع إلا بما ينسب إلى التدليس المؤثّر في أوعاء المسوسين: في شكله الذي كان سائداً براءته ممّا ينسب إليه بكونه منبع الزندقة والقرمطة أعني الخيارات التي تحسم طبيعة هذا الوجه العمودي من المنطق فتختار قوانين ملء الصور من هنا نظرية العمل المستنِدة إلى القول بالحقيقة النقلية والعقلية في آن من حيث هي كذب مفيد (=حيلة ناجحة). وفي الجملة فالمشكل هو عدم الوصول إلى مفهوم «الحياة الأخرى» ومقتضياته (المسائل الثلاث الأخيرة من تهافت الفلاسفة: جوهرية النفس وخلودها وبعثها البدني) التي وضعتها الأديان لإفادة عدم كفاية العلم بالشهادة والحاجة إلى الإيمان بالغيب في العمل.

وبذلك نعود إلى المفارقة الأساسية في نقد الغزالي: المفارقة التي بمقتضاها نفى ابن تيمية براءة المنطق في المنطقية لتحصيل الحد وراء

الرسم والبرهان، وراء القياس بصورة تجعل ماوراء العقل من الغيب المعرفي والخلقي أمرين ممتنعين إلا بوصفهما حيلاً ناجحة وأكاذيب مفيدة وقوانين. فوهم الصدق في مستوى العلم النظري مشروط بـ«حصر الوجود في الإدراك» بلغة ابن خلدون أي بجعل «الإنسان مقياس الأشياء»، وذلك هو عينه الكذب الذي صار فلسفةً باطنية لا تعتبر الصدق إلا الكذب الناجح، ومن عجائب هذا التعريف الباطني للحقيقة أنها تستند إلى نظرية الحقيقة المطابقة أعني نظرية الحقيقة الكاذبة بغير وعي لاعتقاد صاحبها:

أن إلهيات الفلاسفة حقيقة صادقة لأنّ العقل يدرك الوجود على ما هو عليه زعماً أن الوجود شفّاف للعقل الإنساني بحيث لا يبقى فيه شيء خارج إدراكه.

وأن إلهيات الأنبياء كذب قصدي لأنّ النقل يعلم الحقيقة الفلسفية لكنّه يكذب على العامة لعلل عملية وسياسية (من جنس الكذب المشروع للفيلسوف من أجل الصالح العام).

ومن ثَمّ فالإلهيات الفلسفية التي اختارت نوعاً ميتافيزيقيا معيناً يصل بين المنطق الصوري والمضمون الوجودي يجعل هذه الإلهيات الأصل الحقيقي لتأسيس الباطنية التي هي سلطان الكذب المطلق المتعين في نظرية: الإمام المعصوم المغني عن العلم الطبيعي والشريعي الاجتهاديين في آن بدين الكذب المطلق المخادع للعقل والنقل في آن. وذلك هو مضمون فضائح الباطنية. لكن السؤال الذي ينبغي وضعه في غاية هذه المقالة يبقى السؤال المضاعف الآتي:

هل وضع الغزالي لمفهوم «طور ما وراء العقل» كان يمكن أن يخرجه من هذا المأزق الفلسفي الباطني إذا لم يكن مفهوماً حدا يحول دون صاحبه والحل الفاسد القائل بأن المعرفة الذوقية يمكنها أن تكون علماً به كما جاء ذلك في مضامينه؟

ألم يبق الغزالي بذلك حبيس الميتافيزيقا القديمة التي تؤدّي حتماً إلى الحل الباطني بتوسط النكوص إلى الحلول السينوية[٨] واللجوء الضروري

---

(٨) ابن خلدون، **المقدّمة**، الباب السادس، الفصل السابع عشر، فصل التصوّف، ص ٣٨٦: =

إلى تأويل أقوال الأنبياء لردّها إلى أقوال الفلاسفة ما يعني أن الأديان المنزلة مثلها مثل الأساطير مجرد سياسة لقود العامّة في أفضل الحالات (أعني رأي الفارابي وإخوان الصفا)؟

لم يصل الغزالي في نقده إلى دلالة المفهوم الحدّ القائل بمحجوبية الغيب والمعلّل لختم النبوة: «فالوحي الخاتم ليس جوهره الذي يخصّه إلا الإعلام المذكّر بمحجوبية الغيب عن الأنبياء أنفسهم فضلاً عمّن سواهم وكل ما عدا ذلك ممّا فيه يعود إلى حقيقة واحدة مفادها أن الوحي ليس إعلاماً بمجهول بل هو تذكير بمعلوم منسي: إنّه تذكير بالدين الفطري المشترك بين كل الرسالات السابقة، وبذلك نجد أنفسنا من جديد أمام قضيّة العمل والتأويل[٩] التي لم تعد نتيجةً للإلهيات الفلسفية بل هي مقدّمة لها، فالتأويل الضمني الذي يمكّن من ملء صورة المعرفة بمضمونها أعني مستويي النظر مشروطين بمستويي العمل سابقي الذكر، وهكذا نعود إلى مسألة تقدّم العمل على النظر في معادلة الفكر الإنساني بالرغم من الظن العكسي في الإلهيات الفلسفية، فكلّ النظريات تبريرات لدوافع عملية سواء أكانت واعية أو غير واعية، بحيث إن العقل مهما فعل يبقى دائماً في خدمة الدوافع العملية فرديّة كانت أو جماعية، وطبيعة هذه الدوافع هي التي تحدّد خصائص الخيارات الميتافيزيقية التي تفهمنا الوضعية التأويليّة التي انطلقت منها الأسس التحليليّة للخطاب الميتافيزيقي.

وإذاً، فالنقد الذي بادر إليه الغزالي يصبح أكثر قابليةً للفهم لو أن

= «وظهر في كلام المتصوّفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين الذي يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله، ثم يورّث مقامه لآخر من أهل العرفان، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب **الإشارات في فصول التصوّف** منها فقال: «وجل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد»، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وإنما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به، ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قال الشيعة في النقباء».

(٩) ما التأويل الدال على ابتغاء الفتنة وزيغ القلوب؟ إنه التأويل الذي يعمّم قياس الغائب على الشاهد فيسحبه على عالم الغيب ولا يقصره عالم الشهادة تسليماً جدلياً بصحته فيه. ومن ثَمّ فهو التأويل الذي ينفي حقيقة محجوبية الغيب وختم النبوة.

علاج القضيتين الفلسفيتين النظرية والعملية انطلق من البحث عن علل القول بعلم لدني مزعوم يؤدّي إلى التأويل التحكّمي المطلق لتأسيس سلطان روحي وزماني مطلقين أساسهما تسفيه العقل بدعوى علمه النظري المطابق وتخريف النقل بدعوى أنّه حيل للعمل، لو حصل ذلك لأدّى المستوى النظري إلى البحث في مسألة طبيعة السعي إلى تأسيس السلطان الروحي والزماني:

فنفهم حينئذٍ الحاجة إلى التشكيك السسفطائي للحدّ من دور العقل

ونفهم الحاجة إلى التأويل الاعتباطي الناتج عنه للحدّ من دور النقل

والهدف في الحالتين هو التدليس الذي يمكّن من تأسيس السلطان الروحي المطلق تأسيسه على تخريف النقل وتسفيه العقل لاستعباد الإنسان؛ إذ من دون هذا التدليس يصبح العقل والنقل كلاهما محرراً للإنسان من استبداد السلطان الروحاني **(هامان)** ومن ثم من الاستبداد السلطان الزماني **(فرعون)**. وقد يتصور البعض أنه من المفارقات أن تكون الفلسفة القائلة بسلطان العقل مؤسسة للتعليمية القائلة بنفيه وأن يكون نفاة الحقيقة الدينية أهم مستعملي الخطاب الديني في تأسيس سلطانهم. لكن الكلام عن العقل والدين هو مصدر المفارقة المضاعفة:

فمعتقد الفلسفة السوية القائل إن العقل أعدل الأشياء قسمةً بين البشر لم يكن معمولاً به في العصرين القديم والوسيط. فليس العقل عند أفلاطون مثلاً خاصية كليّة تشمل الإنسان من حيث هو إنسان بل هو خاصية مبنية على نظرية المعادن التي ينقسم إليها البشر. فعقل الفيلسوف الرئيس ليس عقلاً مثل عقول كل الناس بل هو من معدن خاص ومن ثَمّ فهو يعتمد على القول بنظرية الاصطفاء الطبيعي.

ومعتقد الدين القويم القائل إن النقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر (لكل أمة رسول بلسانها والإسلام رسالة لكل الناس) لا يقبل به الجميع إلى الآن. فليس النقل عند اليهود والمسيحيين مثلاً خاصية كليّة تشمل كل البشر بل هو خاصية مبنية على الاصطفاء الإلهي لشعب وحيد هو شعب الله المختار وغاية هذا الاصطفاء هو تعيّن الله في ابنه عيسى.

والباطنية القائلة بالتعليميّة تجمع بين الاصطفائين:

فالإمام مصطفى إلهيّاً مثل النبي لكونه من عترته الوارثة للحكم بمبدأ الحق الإلهي.

وهو مصطفى طبيعياً مثل الفيلسوف لكونه عالماً بالحقائق على ما هي عليه مثله.

ومن ثَمّ فهو فيلسوف رئيس (بالعلم العقلي) وقطب (بالعلم الذوقي) وإمام (وإرث النبي علماً وسلطاناً لكونه من عترته)، والمعلوم أن المنظّر الحقيقي لما يمكن أن يؤسّس لهذه النظرة الجامعة هو الفارابي من دون منازع(١٠). لكنّ **رسائل إخوان الصفا** مبنيّة على نظرة مماثلة لها إن لم تكن هي إياها، وإذاً، فالهمّ العملي والسياسي هو الأساس وهو البداية بحيث إن الإلهيات التي تبدو في الظاهر أصلاً لهذا النوع من الفلسفة الدينية التي تتأسّس عليها الفلسفة السياسية (في **رسائل إخوان الصفا** وكل الطوائف الباطنية). لكنّ التأسيس هو في الحقيقة في الاتجاه المقابل لكون الفلسفة السياسية تتوسّل الفلسفة الدينية وهو معنى الباطنية التي تجعل الدين نظام الكذب النسقي للتوظيف السياسي(١١). وما المقابلة بين الموقفين موقف الغزالي وموقف الباطنية في هذا المضمار قبل النكوص إلى ما يؤدي حتماً إلى موقف باطني إلا المقابلة بين:

الحكم المستند إلى الحق الإلهي

والحكم المستند إلى الاجتهاد الإنساني.

والمعلوم أنّ جوهر الخلاف بين السنة والشيعة وأصل الفتنة الكبرى

---

(١٠) ولعله الوحيد الذي كان صريحاً بالقول إن الملّة الصحيحة الوحيدة هي التي تنبني على الفلسفة النظرية الحقيقية التي يمثلها اكتمال العلم النظري وما يترتب عليه في العلم أعني فلسفة أرسطو كما ورد في الباب الثالث من كتاب **الحروف**. ومن ثم فإذا كان **تهافت الفلاسفة** أعني المستوى النظري من النقد يستهدف ابن سينا، **ففضائح الباطنية** أعني المستوى العملي من النقد يستهدف الفارابي.

(١١) فالغزالي لا يعتبر الباطنية شيعية بحق بل هو يعتبر تشيعها جزءاً من استراتيجية التجنيد المعتمدة على التدليس وليست عقيدةً فعلية، بل هي حسب رأيه شيعية في الظاهر ومثنوية ومجوسية في الحقيقة: «(التدليس) الثالث: ألا يظهر من نفسه أنه مخالف للأمة كلّها وأنّه منسلخ عن الدين والنحلة؛ إذ تنفر القلوب عنه، ولكن يعتري إلى أبعد الفرق عن المسلك المستقيم وأطوعهم لقبول الخرافات ويتستّر بهم ويتجمّل بحب أهل البيت وهم الروافض». **فضائح الباطنية**، الفقرة الخامسة، ص ٧.

يدور حول هذه المسألة أعني حول العلاقة بين الروحي والزماني أو أساس شرعية الحكم وطبيعته (منزلته الدينية: هل هو جزء من العقيدة أم لا)، فقضية أساس الحكم السياسي بالحق الإلهي أو نظرية الإمام الشيعية لا يختلف فيها الفلاسفة مع المنظور الشيعي من منطلق ما تؤدي إليه إلهياتهم (الفيلسوف الرئيس أو الملك) والمتصوفة (القطب): الإمام قطب وفيلسوف رئيس. ويمكن رد هذه القضية إلى قضية تأسيس شرعية الحكم على الحق الإلهي ويقابله تأسيس شرعية الحكم على الاجتهاد الإنساني أو الشورى والبيعة. لكن عدم القول بالحل الشيعي يؤدّي إلى حلّ يجمع بين الشوكة والشرعية (بعدي كل حكم). وعلامة دور الشوكة السلم أو عدم الحرب الأهلية، وعلامة الشرعية الرضا والقبول الطوعي، ولعل ذلك هو جوهر مضمون **المقدّمة**[١٢] **وشفاء السائل**[١٣]. لكنّ هذا الحلّ يختلف تماماً ـ بالرغم من وجه الشبه ـ عن الحل الأفلاطوني الذي أدّى إلى توطيد الحلّ الباطني، فالمعركة بين السفسطائية والفلسفة في الفكر القديم تبدو مماثلةً للمعركة بين الكلام النقدي والفلسفة في الفكر الحديث، لكن الأدوار تعاكست:

فالفكر الفلسفي يبين أن حقيقته هي ما تدعيه السفسطة: اعتبار الإنسان مقياس الأشياء.

والفكر الديني النّاقد للفلسفة أخذ الموضع الذي كانت الفلسفة تدّعيه: طلباً لما يتجاوز أوهام الإنسان عن قدراته.

وما خفي عن الغزالي في مسألة ملء الشكل المنطقي بمضمونه هو ما يترتب على تحويل أحد خيارات الملء التي هي خيارات تعلم بتأويل المواقف العملية أكثر مما تعلم بتحليل الخطاب العلمي تحويلها إلى حقيقة مطلقة (**الميتافيزيقا**) بجعل الإنسان مقياس كل شيء، إذ هذا الخيار

---

(١٢) كما في كلامه على نظرية القطب رداً على ابن سينا ووصلها بالنظرية الشيعية في الإمامة والنص الخلدوني أوردناه في أحد الهوامش السابقة.

(١٣) وهو كتاب ألفه ابن خلدون لحسم الخصومة بين الفقهاء والمتصوّفة حول حاجة التعليم الصوفي إلى الشيخ، راجع: أبو يعرب المرزوقي، **محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١) الذي ضمّ إليه كتاب **شفاء السائل** لابن خلدون متناً تتعلّق به الدراسة.

يفترض حصراً للوجود في الإدراك ونفياً للغيب وإطلاقاً لعلم الشاهد. وإذن فالباطنية تبين بإطلاقها غاية الحل الأفلاطوني الأرسطي إطلاقاً هو عين الميتافيزيقا الدغمائية التي يقول بها الفلاسفة والتي صارت بديلاً من الدين إذ يؤول في ضوئها هي التي حاول الغزالي تهديمها(١٤). وهذا الحل لا يكون إلا إطلاقاً للحل السفسطائي الذي تبنته الباطنية وأضافت إليه حلها النسبوي الذي قاومه أفلاطون وأرسطو لتجعل من الإلهيات الفلسفية عين الحقيقة التي تؤمن بها وتنفي كل غيب جاعلةً من الدين الذي يتكلم عنه مجرد شباك لمغالطة العامة وحكمهم بالخيال والإيهام: الوظيفة الأسطورية التي دعمتها الوظيفة السحرية والتنجيمية في الفلسفة المنحطة.

(١٤) وهي ما أصبح الكلام الأشعري نفسه يميل إليه كما يتبين من رد ابن تيمية على الرازي في درء التعارض وفي تلبيس الجهمية رداً على أساس التقديس للرازي.

الفصل السادس عشر

النقد الميتافيزيقي الجذري مراحله ودلالاته

وبذلك فإن أساس كل هذه المسائل هو النقد الميتافيزيقي الذي أدرجنا دور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الأساس فيه باعتبار إضافته المميّزة له هي كونه قد كان نقدياً للإطلاق العقلي والنقلي في آن بما وضع من مفهوم «طور ما وراء العقل» ومفهوم «الغيب». ويمكن القول إن جوهر الفرق بين بداية نقد الميتافيزيقا عند الغزالي ونقدها في غايته عند ابن تيمية وابن خلدون، الغاية التي عمّت في كل الفكر الإنساني بعد ذلك إلى حد النقد الكنطي يتمثل في وهم الاعتقاد بأن الاعتراضات الغزالية موجهة إلى الإلهيات الفلسفية وحدها، بحيث إن بيان طابعها الجدلي يفترض أن الإلهيات الكلامية يمكن أن تصل إلى ما يتجاوز هذه المنزلة من المعرفة (وهو ما لا يعتقده الغزالي على الأقلّ كما هو بين **من المنقذ** وكذلك **من الاقتصاد**). ونفي ذلك بتعميم النقد على الإلهيات عامةً فلسفية كانت أو كلامية تعميماً صريحاً هو الإضافة الأساسية التي ننسبها إلى ابن تيمية وابن خلدون بداية لتحرير الفلسفة والدين من وهم العلم المطلق المشروط بحصر الوجود في الإدراك. فلا يبقى بعد هذا التحرير إلا العلم والإيمان الاجتهاديان اللذان لا يتجاوزان التجربين الحسية الخارجية أو التجربة العلمية الطبيعية والحسية الباطنية أو التجربة الروحية الخلقية. ويقتضي ذلك أن نذكر بمراحل نقد الميتافيزيقا ودلالة الكلام في الفلسفة بصورة عامة عليه لنفهم ما جرى ويجري في فكرنا الفلسفي. فبلغتنا الحديثة وخاصةً في المدة الفاصلة بين شكاكية هيوم ونسبية المنعرج

اللساني (حوالي قرنين) يمكن أن نميّز بين صنفين من نقد الميتافيزيقا:

أحدهما يغلب عليه الوجه التحليلي وأساسه من طبيعة نظرية إبستيمولوجية (طبيعة المعرفة العلمية ومنطقها).

والثاني يغلب عليه الوجه التأويلي وأساسه من طبيعة عملية أنطولوجية (طبيعة الممارسة العملية وأحوالها).

وكلاهما ذو فرعين متلازمين وقد تقدم عليهما النقد المؤسس للفكر الحديث والمخرج للفلسفة من العصر الوسيط بتحريرها من عدم تحديد طبيعة العلاقة بين الديني والفلسفي وراء العلاقة بين وظيفتي المؤسسة المشرفة على التربية في العصور الوسطى[1]:

النقد التقليدي قبل الدلالة الحديثة لمفهوم النقد موجود في العصرين القديم والوسيط. وهو نقد يتعلق بمسألة طبيعة البحوث التي يحتوي عليها كتاب أرسطو **الميتافيزيقا** وحدتها وطبيعة علمها وطبيعة ما تتضمنه من مسائل بحسب الموضوعات المختلفة التي تتناولها. ولعل نموذج هذا النقد هو ما خصصه ابن رشد لهذه المسألة تعليقاً على من تقدم، إذ مهد لشرحه المقالة الثانية عشر مقالة اللام بحسم مسألة وحدة موضوع ما بعد الطبيعة مبيناً الأصل والفروع في مسائلها. لكن نقد الميتافيزيقا ظل شاملاً لهذه المسائل ومن ثم فهو بسعة مجالها. إنه نقد الموضوعات التي يبحثها هذا العلم أعني الكوسمولوجيا وعلاقتها بالثيولوجيا ثم نظرية الوجود ونظرية المعرفة والمنطق وعلم الدلالة والتأسيس الكوسمولوجي والأنطولوجي للربوبية. لذلك فالنقد قد تعلق بإحدى هذه النظريات أو بأكثر من واحدة، منها النظريات التي تعالج هذه الميادين أو بقابليتها للعلم عامة وبالتمييز بينها من حيث هذه القابلية ودرجاتها.

وما نقصده عند الكلام عن نقد الغزالي للميتافيزيقا ليس من هذا الجنس. فالمشكل لا يتعلق بهذا النوع من النقد بل هو يتعلق بما يقرب

---

(١) وظيفة الدعوة العقدية والذب عن مذهب معين ووظيفة البحث العلمي وطلب الحقيقة بصرف النظر عن المذهب. وغالباً ما تتغلّب الوظيفة الأولى إلى حدّ إلغاء الوظيفة الثانية فيتجمد الفكر والعلم وتتحول التربية إلى التنشئة المذهبية لا غير.

من المعنى الحديث أو لعله من جنس آخر سنحاول تحديد طبيعته. فهو يتضمن المعنى الذي يؤرخ له عادةً بما يمكن اعتباره محاولتي تجاوز هيوم وكنط، تجاوزهما الصوغ الأخير لإشكاليات الميتافيزيقا في الشكلين المتقابلين بوضوح كما يشرحهما كنط، إذ يقابل بين صنفي العقلانية العلمية الكلاسيكية ممثلين بلوك ولايبنتس أعني العقلانية التي لم تأخذ بعين الاعتبار نظرية المواضع المتعالية = *Die transzendentale Topik*) (Trascendentaler Ort: «وبكلمة واحدة فإن لايبنتس قد جعل مظاهر الأشياء حقائق عقلية مثلما أن لوك جعل مفهومات العقل بمقتضى نسقه في علم العقل (إذا سمح لي بمثل هذه العبارات) جعلها جميعاً ظاهرات حسية أعني لا شيء عدا مفهومات تفكر تجريبية مجردة من المحسوسات»(٢).

لكن هذا النقد اكتمل في علاج شكاكية هيوم بفضل النقد المتعالي عند كنط، علاجاً للنقد التجريبي للعقلانية التقليدية التي لا تختلف عنها العقلانية الكلاسيكية التي فرضها حل لايبنتس. ثمّ نجد نقد النقد التجريبي والمتعالي في المثالية الألمانية أو عودة الميتافيزيقا من جديد ممثلةً بمحاولات تجاوز الحل الكنطي وذلك بمحاولات هدفها الأول والأخير حل معضلة المقابلة بين الفنومان (=ما يقبل التجربة من المدركات) والنومان (=ما لا يقبل التجربة من المدركات) في النظر والعمل على حد سواء عند راينهولد صاحب توحيد ملكتي الحس والعقل ثم فشته صاحب توحيد العمل والنظر في فاعلية الأنا واضع اللاأنا ثم شلنغ صاحب نظرية المطلق المتجاوز للمقابلة بين الذات والموضوع ثم هيغل أخيراً واضع نظرية الروح المتجاوز بالجدل للمقابلة بين النسبي والمطلق. وكل ذلك في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. لكن ذلك آل إلى انقسام في المثالية الألمانية تجلى خاصةً في الردود النقدية عليها بنهج

---

(٢) نقد العقل الخالص الملاحظة المتعلّقة بالتباس مفهومات التفكر Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe ص ٣٥٤ وما يليها من الضميمة التابعة للتحليلات المتعالية وخاصةً هذه الجملة الواردة في ص ٣٥٦.

Mit einem Worte: Leibnitz *intellektuirte* die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist mit dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesamt sensifiziert, d.i. für nichts, als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte."K.R.V., S.356.

التأويلية الاجتماعية التاريخية (ورمزه ماركس) والتأويلية الوجودية الدينية (ورمزه كيرجيجارد) في منتصف القرن التاسع عشر. وفي نهايات القرن التاسع عشر بلغت محاولات التجاوز ذورتها في شكل النقد المنطقي الرياضي (ورمزه فراجه) والنقد المنطقي الدلالي (ورمزه كارناب). ولعل الشكل الأتم من النقد قد تمثل في غاية النقد التحليلي الأنطولوجي (ورمزه هايدغر) والنقد التحليلي اللساني (ورمزه فيتغنشتاين).

لكن المنعرج اللساني يبدو وكأنّه قد وحّد بين النقدين التحليلي والتأويلي فتمّ تحقيق ما كانت تصبو إليه محاولات تجاوز الترميم الرباعي عند ابن تيمية وابن خلدون محاولاتهما التي مثلت إرهاصات وُئِدت في المهد لأنّ الفكر الفلسفي العربي لم يتجاوز تلك المرحلة بل غاص في عصر الانحطاط ولا يزال. وهذه الغاية الجلية في فكر الرجلين يمثّلها النقد التام للميتافيزيقا النقد الذي أصبح نقداً جامعاً بينهما بين التأويلي ببعديه (الوجودي الديني والتاريخي السياسي) والتحليلي ببعديه (المنطقي المعرفي واللساني الدلالي)، جمعاً يمكن اعتباره العلامة المميّزة للفكر ما بعد الحديث المحرّر للعقل من مركزية اللوغوس بفضل إدراكه التلازم بين التحليلي والتأويلي بعد إدراك أسبقية البعد التداولي من وظائف اللغة على البعدين الدلالي والنحوي منها في صلتها جميعاً بالسياق التاريخي الثقافي المحدّد لرؤية العالم باعتباره مناخاً روحياً يحدّد المعاني كلّها بما فيها المعاني العلمية التي تصبح بعداً من أبعاد الممارسات العملية في الحضارة الإنسانية. وذلك هو منطلق النقد في **تهافت الفلاسفة وفي فضائح الباطنية**.

وبهذا المعنى يصحّ الكلام عن نقد الميتافيزيقا عند الغزالي بالأبعاد التي ذكرنا؛ إذ القصد هو الإلهيات من حيث جمعها بين ما بعد الطبيعة والنظر وما بعد التاريخ والعمل جمعاً بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الدينية كما يتبين من المسائل الكلامية المتعلّقة بالوصل بين جليل الكلام ودقيقه(٣). ذلك أن هذا الجمع صار من ثوابت الفكر الفلسفي في النقد الميتافيزيقي بمعانيه التي وصفنا، ولعلّ رمز هذا الجمع هو أن الجدل

---

(٣) أعني الموضوعات الثلاثة التي يعالجها الجدل المتعالي في **نقد العقل الخالص** وكتاب **تهافت الفلاسفة**.

المتعالي مداره الأساس ليس هو شيئاً آخر غير أهم مسائل علم الكلام المتعلّقة بالله والعالم والإنسان أعني بما يسمى الأنطولوجيات الخاصة كما يتبيّن من صوغ كنط لهذا الجدل لكأنّ ثلاثية موضوع الميتافيزيقا الأرسطية (الأنطولوجيا والفلسفة الأولى والثيولوجيا) عادت من جديد لتكون المضمون المنقود. والثيولوجيا والأنطولوجيا والفلسفة الأولى ثلاثتها تطرح مشكل العلاقة بين النظر والعمل بالرغم من أن كتاب أرسطو في الميتافيزيقا يبدو منحصر الهمّ في مسائل الفلسفة النظرية ومهملاً لمسائل الفلسفة العملية:

فالفلسفة الأولى أو العلم السيد تطرح مشكل هذه العلاقة كما يتبيّن من تردّد أرسطو بين نسبة هذا الدور إلى الميتافيزيقا بما هي نظرية النظر أو إلى السياسة بما هي نظرية العمل، وليس من باب الصدف أن أدخل ابن رشد في شرحه لمقالة اللام الاستعارات السياسية لشرح النظام الفلكي على النهج الوارد فيها.

والثيولوجيا أو نظرية الربوبية تطرح مشكل هذه العلاقة كما يتبين من علاقة المعقول المطلق والمعشوق المطلق في **مقالة اللام** وكذلك من المقابلة الأرسطية بين التحريك الطبيعي المضطر (القوة اللاعاقلة) والتحريك الخلقي المختار (القوة العاقلة) وهو ما صار لاحقاً، بل وحتى منذ **مقالة اللام** مصدر التحريك الشوقي بالنسبة إلى الأفلاك ونظام السماء.

والأنطولوجيا أو نظرية الوجود تطرح مشكل هذه العلاقة بصورة مضاعفة: فمن حيث هي سؤال عن الوجود سوءاً بمعنى مسألة الوجود عامّة أو بمعنى تصنيف الموجودات (نظرية المقولات) فإنّها تبحث حتماً في محدّدات العمل بحثها في محدّدات النظر ومن ثَمّ فهي تبحث في طبيعة العلاقة بينهما.

وهكذا نجد أنّ الإشكال كلّه لا يقتصر على مسألة العلاقة بين صنفي التحليلات بل بمأزق التحديد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي العلاقة التي هي علّة الدور التأويلي المطلق: بسبب محجوبية الغيب شرطاً في مكشوفية الشهادة، فيكون علم العلم بحدوده أساس العمل المتّزن الذي يبقى على علاقة الاستعمار بمعيار الاستخلاف فيحول دون تحوّله إلى الاستعمار التهديمي بمعيار التأله. فما كان محيطاً بالتجربة العربية في

إجارة الفلسفة التي تمّ إهمالها في بيزنطة المسيحية والتي نقلها العرب وأعادوا إليها دور الفاعلية العلمية التاريخية إعادتهم الفاعلية التاريخية نفسها للدين المنزل بأن جعلوه فعلاً تاريخياً يحقّق القيم في الواقع التاريخي هو الذي يجعل ما نسعى إليه من موازنة بينها وبين المثالية الألمانية يستند إلى التماثل بين المناخين الروحيين أو المحيطين الثقافيين.

والتجربة الألمانية في عهدي الاتصال بالفكرين الديني والفلسفي اللذين حصلت فيهما انعطافة جديدة في الفكر الفلسفي والديني عند الألمان بفضل تجاوز ما آل إليه الفكر عند المتقدمين عليهم انعطافة نحو التوظيف الدنيوي الاقتصادي والعلمي لتأسيس لحاق ألمانيا بأمم أوروبا التي تقدمت علهيم: فيكون المناخ الحائل دون التفلسف المثالي معكوساً (في بيزنطة طغيان اللاهوت الديني وفي أوروبا المتقدّمة طغيان اللاهوت الدنيوي: المادية والاستعمار الاقتصادي للعالم). وإذاً، فما أصبح محيطاً بالتجربتين العربية والألمانية في اللحظتين اللتين نسعى إلى الموازنة بينهما أعني لحظة ابن تيمية وابن خلدون (الترميم الرباعي وأصله محاولة تجاوز حلول الغزالي: ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي) ولحظة تجاوز المثالية الألمانية (الترميم الرباعي في المثالية الألمانية وأصله محاولة تجاوز الحلول الكنطية: راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل) فيه ما يعلّل مثل هذا المسعى وكفاية بل إن الموازنة تتجاوز الحصر في المثالية وفكر الرجلين بل بينهما وبين ما تجاوز به الفكر الحديث المثالية الألمانية.

كما إنه من اليسير أن نلاحظ التوازي بين الأزمة التي تعاني منها وضعية المسلمين في العالم اليوم والأزمة التي كانت ألمانيا تعاني منها في عصر المثالية الألمانية، التوازي شبه التام بين الحقبتين ووضعيتين الأمتين. فألمانيا في عصر المثالية الألمانية كانت شديدة التخلّف بالمقارنة مع عولمة عصرها أعني أن وضعيتها في سياق أوروبا التي كان العالم الحديث مقصوراً عليها حينئذٍ تشبه وضعيتنا في سياق العالم ما بعد الحديث الذي هو كل العالم في عصرنا لكون الحداثة لم تعد مقصورةً على أوروبا. ويعني ذلك أن وضعيتنا مماثلة للوضعية الألمانية لكنها أعمّ منها لأن نسبة ألمانيا إلى أوروبا مقصورة عليها ونسبتنا إلى العالم كلّه من كان متقدّماً علينا عند بداية النهضة ومن أصبح متقدماً علينا بعدها بالرغم من كونه

شرع فيها معنا أو حتى بعدنا. لكن الأمتين كلتاهما كانت محطّ حرب محيطة بالكيان المجزَّأ، وكلتاهما كانت تقاوم التأثير بل والاستعمار الأجنبي؛ إذ لا ننسى أن ألمانيا كان مقسّمةً إلى سلطنات وإمارات وملكيات، بل إن جل أرضها كان نهبةً للاستعمار الفرنسي والنمساوي والروسي.

وهذا التماثل بين ظرفيات الشعبين العربي والألماني ليس مقصوراً على لحظة الاستئناف في الحالتين بل هو كان كذلك من بداية دخولهما إلى التاريخ الكوني. فقد كان بروزهما للتاريخ الكوني مستنداً إلى دورهما في حمل الرسالتين وفي قيادة الصراع بين العالمين العربي الإسلامي والأوروبي المسيحي خلال كل التاريخ الوسيط بعد مشاركتهما غير المقصودة في القضاء على العالم القديم أعني البيزنطي بالنسبة إلى العرب واللاتيني بالنسبة إلى الجرمان.

المقالة التاسعة

نشأة المدرسيات العربية وحدها من فاعلية النقد

الفصل السابع عشر

المدرسيات العربية

نمهّد للكلام عن المدرسة النقدية الجذرية بما يمكن أن يخلصنا نهائياً من الاعتراضات السطحية على الموازنة بين حركتي النقد التي عرفها تاريخ الفلسفة الحركة النقدية في العربية الإسلامية التي بدأت مع الغزالي وبلغت ذروتها مع ابن تيمية وابن خلدون والأوروبي والحركة النقدية في الفلسفة اللاتينية المسيحية (**الأوروبية الحديثة**) التي بدأت مع ديكارت وبلغت ذروتها مع كنط، فهذه الاعتراضات تقتصر على الردّ على مقارنات من جنسها. ذلك أنّ اعتراضها الممكن على الموازنة مثلها مثل المقارنات السطحية التي ترد عليها لا تهتم إلا بالقشور فتهمل كليات الفكر الإنساني التي لا تتمايز بها الحضارات الإنسانية بعضها عن بعض لأنها هي جوهر ما فيها من إنساني كوني. إنّها المقارنات السطحية التي تقابل بين هموم الإنسان الواحدة في الحضارات المختلفة بصورة تلغي وجوه الائتلاف التي تبدي جوهر الإشكال في النقدين الفلسفيين ولا تبقي إلا على وجوه الاختلاف التي تخفيه فيهما عندنا وفي الغرب، وذلك خلال الكلام عن المقارنة:

بين الغزالي وديكارت من حيث منهجية الفكر الفلسفي النقدي مع نسيان الرهان ثم بين الغزالي وكنط من حيث رهان الفكر الفلسفي النقدي مع نسيان المنهجية.

وإذ نقتصر على الغزالي، فالعلّة هي أنّ فكر ابن تيمية وابن خلدون

لا نعلم لأعمالهما دوراً مباشراً في مآل الفكر الغربي الحديث، بخلاف عمل الغزالي في العصر الوسيط العربي الإسلامي، واللاتيني المسيحي الذي خرج من رحمة العصر الأوروبي الحديث لكونه تعلّم عليه قبولاً ورفضاً. لذلك فسنبدأ بالموازنة بين الوضعيات المحدّدة لمناخ الفكر وللإشكاليات المعروضة للعلاج. ويمكن القول في سياق الفلسفة الحديثة إن ترميم الميتافيزيقا الحديثة ووصلها بالميتافيزيقا القديمة وخاصة بعصرها المتأخر (أعني الأفلاطونية المحدثة وما حصل بينها وبين الفكر اللاهوتي من صلات) قد مثلا عند فلاسفة المثالية الألمانية عامة وعند هيغل خاصة السعي الحثيث إلى التخلّص من مفعول النقد الكنطي، لكن هذا السعي لم ينجح نجاح سعي المدرسيات الأربع عندنا في سعيها إلى إلغاء نقد الغزالي.

فمحاولة الحدّ من أثر النقد الكنطي على الفلسفة، لم تلغ كون الهمّ الأول في الفكر الفلسفي أصبح التركيز على تأسيس العلوم العملية وفلسفة التاريخ التأويلية بمعنى يقطع مع العصر الكلاسيكي والتنوير الذي كان الغالب عليه تأسيس علوم الطبيعة التحليلية حتى وإن تمّ النجاح في إيقاف النزعات الإطلاقية الساعية إلى إعادة تأسيس الميتافيزيقيات بل والمدرسيات ما بعد الكنطية. فالخروج من مناخ المدرسيات الأربع التي صارعها النقد هي في الحالتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية من جنس واحد. إنها محاولة تسعى إلى إرجاع الفكر الفلسفي والديني إلى همّهما الأول أعني جعل العلم النظري والعلم العملي يصبحان في علاقة مباشرة مع التجربة الحسيّة الظاهرة والحسيّة الباطنة لتنظيم الحياة البشرية عقلياً وروحياً وتسيير الشأن الإنساني بمقتضى هذه العلوم في مجالات صورة العمران (الحكم والتربية) وصورته (الاقتصاد والثقافة). كما إنها تسعى إلى التغلب على ما فرضته المدرسيات من جمود في الفكرين النظري العقدي والعملي الشرعي تغلباً هو الشرط الذي من دونه يمتنع تخليص الفكر من معوقات الإبداع في مجالي النظر والعمل.

والموازنة التي لها دلالة فلسفية هي التي تتعلق بهذه الأهداف النظرية العقدية والعملية الشرعية وبالمعيقات التي تحول دون الإنسان وتحقيقها ومن ثم بكيفية التحرر منها وليست متعلقةً بالمقارنة السطحية بين الدوافع

المباشرة التي تجري في أوعاء من يمثلونها، رغم أن هذا الدوافع ليست بمعزل عن هذا الرهان. وبهذا المعنى فإن وجاهة المقارنة المعتادة بين الغزالي وفيلسوفين غربيين حديثين لم تتبين بسبب ردّها من قبل المقدّمين عليها والمعترضين عليهم إلى قشورها.

هذه الاعتراضات بنفيها دلالة وجوه الشبة البينة أصحبت من جنس المقارنات السطحية التي تبحث عن تأثير الغزالي في ديكارت أو في كنط لكأن الفكر الإنساني يتقدم بسرقة الخالف ما أبعده السالف الذي يصبح فيلسوفاً بمجرد أخذ ما أبدعه من تقدّم عليه. وينسى أصحاب هذا الفكر العقيم أن السؤال نفسه ينبغي في هذه الحالة أن يوضع بخصوص السالف: ممّن أخذ؟ وبذلك يتسلسل أمر الأخذ. أم هل إن لكل فكرة صاحباً أول مطلقاً وكل من عداه يكون سارقاً لإبداعه؟ إن الفكر الإنساني يتقدم بتقدم نضوج المسائل التي يتوالى عليها سعي الإنسان في طلبه الحل، والعلاج الفلسفي متماثل النهج والأهداف إذا تماثلت الإشكاليات والوظائف: وليس هذا قصدنا من المقارنة. فالفكر العربي تجاوز عقدة النقص التي تجعله يظن أن فضله لا يكون ذا دلالة إلا إذا عيره بما اعتبره منه الغرب ذا فضل فأخذ منه وجعله نموذجه بحيث يتوجه البحث إلى مسألة التأثر والتأثير.

إن المقارنة بين الغزالي وديكارت بخصوص المنهج الفلسفي مثلاً لا ينبغي أن تكون مما ينفي لمجرد أن أحدهما انتهى إلى تقديم حلّ الإشكالية المعرفية على حلّ الإشكالية الوجودية والثاني انتهى إلى تقديم حل الإشكالية الوجودية على حل الإشكالية المعرفية، فكلاهما عالج المسألتين بنسب مختلفة. والمهم هو علل وجود الإشكاليتين وتلازم حلهما بتقديم وتأخير يحدده اختلاف المناخات الحضارية وهموم الإنسان في لحظة العلاج لكون الدواعي إليه يحددها المناخ الحضاري الموجه للفكر الإنساني توجيهات مختلفة باختلاف حقب التاريخ المتوالية. ومن ثم فما يعني تاريخ الفكر الفلسفي هو لم كان مطلوب الرجلين جامعاً في آن بين:

البحث عن حل لمشكل الفكر الديني الذي هو مشكل يتقدم فيه العملي على النظري (الغزالي).

والبحث عن حل لمشكل الفكر الفلسفي الذي هو مشكل يتقدّم فيه النظر على العمل (ديكارت).

فديكارت لم يخل بحثه من المطلب الديني كما يتبين من علاقة شك ديكارت بما قدمه إلى الكاردينال دو برول انطلاقاً من محاولته بيان أن إثبات وجود الله والحقيقة الدينية أيسر عقلا من إثبات وجود العالم والحقيقة الفلسفية، كما بينا في غير موضع من دراساتنا لفكر ديكارت. ومن ثم فلا يمكن نفي الهم العملي عند ديكارت رغم غلبة الهم النظري (وكلا الهمين ديني وفلسفي) ذلك أن الهمين لا يقبلان الفصل إلا عند من لا يفهم أنهما في حقيقتهما أمر واحد وإن اختلفا في التمشي وطبيعة التراتب بين النظر والعمل وكذلك بين الدنيوي والأخروي.

أما إثبات الهم العلمي عند الغزالي فهو بخلاف ما يظنه المعترضون على إمكانية المقارنة بصرف النظر عن اختلاف ثمرات الفعلين هو ما بيناه بتمام الوضوح في الفصول السابقة. وما يحير الباحث ليس ذلك بل التضاؤل المتدرج للهمين الديني والعلمي والسيطرة المستبدة للبدائل منهما أعني تخريف النقل (التصوّف المغالي) وتسفيه العقل (العلوم الزائفة). لكن الترابط بين الهمين لا يمكن أن يخلو منهما فكر لأن علته هي محاولة الفصل الوجودي في ما بين العقل والنقل من صلات وحدود والفصل المعرفي في ما بين العلوم التحليلية والعلوم التأويلية من علاقات لا يمكن تأسيس العلوم الإنسانية من دون الفصل فيها. وذلك ما ننسبه إلى ذروة النقد عندنا ما جعل وضع إشكالية تأسيس علوم الإنسانية على علمها الأداتي الأساسي أعني فلسفة التاريخ يصبح إشكاليةً فلسفية تعييد النظر في نظرية العمل الفلسفية السائدة (ابن خلدون) وعلى علمها الغائي الأساسي أعني فلسفة الدين يصبح إشكاليةً فلسفية تعيد النظر في نظرية العلم الفلسفية السائدة (ابن تيمية). إذن فهذه العلاقة بين الهمين قضية تتجاوز الرجلين لتعلقها بمحاولة الخروج من مآزق الفكر والروح الناتجة عن المدرسيات الأربع التي ذكرنا.

والاعتراض على المقارنة بين الغزالي وكنط بخصوص رهان النقد الفلسفي يواصل الاعتراض على مقارنته مع ديكارت إذ إن كنط يواصل ما

شرع فيه ديكارت لكنه يتميز عنه بالبروز الواضح لحضور الهم العملي في النقد الذي كانت إشكاليته الأساسية شروط الجمع بين النظري والعلمي بصورة تجعل تأسيس العلم على الضرورة لا يلغي تأسيس العمل على الحرية. وبهذا المعنى يكون الغزالي أقرب إلى كنط منه إلى ديكارت. فالدافع العقدي والديني شديد الحضور عند كنط حتى وإن بقي حضور الدافع المعرفي سيد الموقف على الأقل في قراءاته المغلبة لهذا الوجه بل إن الموازنة لن تكون عادلةً ما لم نجمع بين علاج هيوم لمسألة المعرفة العقلية القبلية في تأسيس مبدأ السببية وعلاج كنط حتى نجد وجهي النقد الذي شرع فيه الغزالي:

فالتشكيك في بداهة السببية نموذج من المبادئ العقلية القبلية يؤدي إلى التمييز بين المعرفة القبلية التي لا يمكن أن تتجاوز تحصيل الحاصل (والسببية ليست منها عند الغزالي وعند هيوم) والمعرفة البعدية التي لا بد لها من التجربة هي ما يمكن أن يعتبر هيومياً وغزالياً في آن: وهذا هو الوجه الأبستيمولوجي من المعرفة في النقد.

والجدل المتعالي الذي هو الهمّ الأول والأخير في **تهافت الفلاسفة** هو ما يمكن أن يعتبر كنطياً وغزالياً في آن: وهذا الوجه الأنطولوجي من المعرفة في النقد أعني بيان الحدود التي لا يمكن للعقل أن يتجاوزها لئلا يتحوّل إلى جدل تراجج في الأدلة.

وبذلك يتبيّن أنّ فهم عمل الغزالي يقتضي أن نجمع بين الوجه الموجب من بناء نظرية في حدود العقل (المقارنة بين الغزالي وديكارت) والوجه السالب منها لبيان النظرية نفسها في حدود العقل من خلال بيان تراجح الأدلة في ما سماه كنط بمسائل الجدل المتعالي أعني القضايا المتقدّمة على المسألة السابعة عشرة والمسائل الموالية لها إلى العشرين منها بدخول الغاية كما بينا في الفصل السابقة. فيكون نقد الغزالي أشمل من نقد ديكارت وهيوم وكنط لأنّه يجمعها ثلاثتها في مسألة واحدة هي الاقتران الضروري بمعنى الضرورة العقلية ما شروطه[1].

---

(١) وحتى نفهم علّة اعتباريْ الغزالي متجاوزاً حتى لكنط فلننظر في نصّ كنط الآتي الذي يبين فيه ما تجاوز به هيوم فلنقرأه بتمعن: «وهكذا فقد حاولت في المقام الأول أن أسأل عن =

إنّها الضرورة الوحيدة التي يسلّم بها وهي ضرورة تحصيل الحاصل المنطقي أو القبلي التحليلي الذي هو الترجمة الشارحة لقول بقول يمكن أن نكتب بينهما علامة التكافؤ المنطقي(٢)، وبعدية مجرى العادات التجريبية التي هي بالجوهر إحصائية أو ذات درجات تقريب متفاوتة. ومن ثَمّ فلا وجود للوسط بينهما الذي سمّاه كنط بالتأليفي القبلي.

وهكذا يكون الجامع بين الموازنتين في عمل النقد الساعي إلى التحرّر من جمود المدرسيات الأربع وتحالفها الزوجي وتحاددها. مناط هذا المسعى التحرّري هو المسألة المتعلّقة بطبيعة التحوّل الذي حرّر العقل

= اعتراض هيوم هل يقبل التصوّر العام فاكتشفت مباشرةً أن مفهوم الاقتران بين العلّة والمعلول أبعد من أن يكون الاقتران الوحيد الذي يتصوّره العقل قبلياً واصلة بين الأشياء بل بالأحرى فإنّ الميتافيزيقا هي بتمامها وكمالها متقوّمة من ذلك. فجربت أن أتأكّد من عدّتها ولما كان ذلك قد وفقت فيه فردّدتها حسب رغبتي إلى مبدأ وحيد فقد توجهت إلى استنباط هذه المفهومات من المبدأ الوحيد الذي وجدته وتأكّدت منذئذٍ أنّها ليست ـ مثلما اهتمّ هيوم بإثباته ـ مستنبطة من التجربة بل هي نبعت من العقل الخالص». فهذا النصّ يبين أن ما يعيبه كنط على هيوم، فضلاً عن حصره المسألة في السببية، هو عدم إدراك طبيعة القبلية وعمومها في محاولة استمدادها من التجربة مبني على فكرة التأليفي القبلي التي تختلف عن الضرورة العقلية الوحيدة التي هي ضرورة القبلية التحليلية. وهذا التأسيس الذي يقتضي الفصل بين ظاهر الوجود وباطنه أو بين المدركات الحسية والمدركات العقلية يمكن الاستغناء عنه لو رضينا بالطابع الفرضي للمعرفة من دون ادّعاء الفصل القاطع بين عالمين لسنا ندري ما طبيعته هل هو من القبلية المتعلّقة بالظاهرات أو له نفاذ إلى الباطنات: التمييز بين العالمين وبين العلمين هل هو من جنس العلم الظاهرات أو من جنس العلم بالباطنات؟:

Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen leisse, und fand bald: dass der Begriff der Werknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar draus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und, da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem eizigen Prinzip, gelungen war, so ging ich an die Deduktion dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen sein." Kant, *Prolegomena*, Hrsg. Von Georg Mohr, Vorrede, stw, 1518, s.17.

(٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ١٦٦: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر». لمزيد التدقيق راجع كتابنا: **نقد الميتافزيزيقا بين الغزالي وابن رشد** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧).

الإنساني في النظر والعمل من الصراع بين الكلام والفلسفة، وبين الفقه والتصوّف وبيان الصلة المتينة بين الأخروي والدنيوي ما جعل علومهما تصبح متناغمةً لا متنافية بالرغم من أنّ الغول الوضعاني فرض بعدياً على فكر ديكارت وكنط مع إغفال البعد الديني تماماً كما وقع العكس بالنسبة إلى الغزالي الذي استبعد من فكره البعد الدنيوي وغلب عيه البعد الأخروي. وفي كلّ الأحوال فإنّ القراءة التي تكتفي بالحكم على النتائج من خلال النوايا والدوافع بالرغم من سطحيتها لا يمكنها أن تفرض الوجه السائد الذي ينفي عن النقد الغربي الوجه الديني والروحي ليجعله فلسفياً وعلمياً، وينفي عن النقد الإسلام الوجه العلمي والفلسفي ليجعله دينياً وروحياً لا غير. وهذه الدعوى هي ما نبينه جلي البيان بتحليل عمل ابن تيمية وابن خلدون، ولكن خاصة بتحليل المعيقات التي جعلت الوجه العلمي النقدي في مجال النظر والعمل يتضاءل لصالح الوجه العملي في مجال العقد والشرع.

فيتبين لنا عندئذٍ أنّ البحث في مسائل النقد الجذري وفي محدوديّة أثره على تاريخ هذا الفكر من بعده يقتضيان تعميق البحث في الإعاقة التي مثّلتها هذه المدرسيات. فسعى الفكر العربي إلى تدارك ما فات نقد الغزالي ومحاولته الإصلاحية للعلوم بالنظر في وحدة الإشكالية التي يضعها النقد المتبادل بين الفنون الأربعة زوجين زوجين في مستوى النظر والعقد وفي مستوى العمل والشرع من دون الكلام في المناخ الروحي المحدد لتوجه الفكر تماماً كما فعلنا عندما شرعنا في الكلام عن تكوينية الفنون الخمسة مدار كل فكر في كل حضارة إنسانية ذات مدى كوني. وما يزيد ذلك توكيداً هو ما حصل من تحالف متقاطع بين الفقه والكلام في خدمة السلطان الزماني أو السلطان العلني الحاكم عادة وبين التصوف والفلسفة في خدمة السلطان الروحاني أو السلطان الخفي المعارض عادة وما نتج عن هذين الحلفين من تشويه لفاعلية الفكر والروح، فاعليتهما التي اقتصرت على تجميد النظريات والعقائد والشرائع الظاهرة والباطنة لتوطيد الاستبدادين.

فإشكالية المناخ الروحي المحدّدة للتوجّه العقلي والروحي في

الحضارة هي الإشكالية الموحدة لهذه الصراعات جميعاً، وهي في حالتنا الإسلامية الإشكالية التي بدأت في اليوم نفسه الذي وضعت فيه إشكالية العلاقة بين السلطانين الزماني والروحاني في الحضارة العربية الإسلامية أعني مباشرةً بعد وفاة الرسول الأكرم لكون القرآن نفسه قد وضع شروط حلّها في حدود مطلقة عندما حدّد نفسه بكونه الرسالة الخاتمة والملغية للمؤسسة الكنسية والمستعيضة عنها بالمسؤولية الخلقية الفردية أو التكليف في الشأنين الخاص والعام بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي ترجمها القرآن باعتبارها شرط الاستثناء من الخسر وترجمها المأثور بعبارة «كلكم راع وكلكم رعية» (في آن). وتلك هي الإشكالية التي كانت علة الفتنة الكبرى أو الحرب الأهلية الإسلامية والمتعلقة بأساس الشرعية في الحكم السياسي بالمعنى العام للكلمة(٣): هل هي الوصية والحق الإلهي الموروث (الحل الشيعي) أم هل هي الانتخاب والحق الإنساني الخاضع لعقد البيعة. ففي هذه اللحظة التي نتكلم عنها تحدد مناخ الصراع بين الفنون في شكلين سياسي وتربوي:

أولهما يمكن التمثيل له بردّ ابن تيمية على ابن المطهر (**منهاج السنة**).

والثاني بكتاب ابن خلدون لعلاج الإشكالية التي طرحها الشاطبي (شفاء السائل).

والفرق بين المستوى الغالب من الردّين علّته الفرق في أهمية دور التشيّع والتصوّف في جناحي دار الإسلام مشرقها ومغربها ومن ثَمّ فهو بين العلة، فبالرغم من أنّ المشكل واحد لأنّ التصوّف المتفلسف والتشيّع وجهان لعملة واحدة يبقى الاختلاف بين العلنية والخفاء مؤثراً تأثيراً يعلّل الفرق بين الدورين(٤). فعلنية الدور الشيعي في الشرق الإسلامي جعلت

---

(٣) السياسة -بالمعنى العام للكلمة وهو معنى مشترك بين الدين والفلسفة- هي صورة العمران بمعناها الخلدوني أعني الحكم والتربية المنظمين لمادته (الاقتصاد والثقافة) ومن ثَمّ فهي جملة العلاجات الفعلية والرمزية التي تنظّم الحياة المادية والحياة الروحية للجماعة. وذلك هو معنى الملّة في الفلسفة العملية عند فلاسفتنا ومعنى الشريعة عندما لا يكون القصد المقابلة بين العقيدة والشريعة بل الجمع بينهما.

(٤) وحتى نفهم ذلك وما نتج عنه من تقابل في عروض الإشكالية المختلف بين الشرق =

ممارسة الحكم الخفي والاستبداد متطابقاً مع دور الحكم نفسه ومن ثَمّ فهو يبدو فيه ضئيلاً لتبعية القطب للإمام المعصوم. وتلك هي الظاهرة التي تعلّل أهمية ما طفا على سطح المعارك الفكرية من المناخ الروحي في شكل صراع سني شيعي حول مسألة الحكم، أعني مثلاً الشكل الذي عالجه ابن تيمية في **منهاج السنة**. أما سريّة الدور الشيعي في الغرب الإسلامي وما يترتّب عليها من الاستناد إلى الدور الصوفي العلني فهي ما يعلّل أهمية ما طفا على سطح المعارك الفكرية من المناخ الروحي في شكل صراع فقهي صوفي حول دور الشيخ والقطب في التربية الدينية. فقد عرضت الإشكالية المركزية في شكل صراع بين النظرتين الفقهية والصوفية للتعليم وليس للحكم، وتلك هي الإشكالية التي عالجها ابن خلدون في كتابه **شفاء السائل** ردّاً على الحلّين اللذين لا يرضيانه من قبل الفقهاء والمتصوّفة. لكنّنا لن نطيل القول في تحديد المناخ الذي يدلّنا على التوجّه الفكري للعلاج بل سنركّز على العلاج الذي مثّله النقد الجذري لشروط إمكان هذا المناخ نفسه وشروط إمكان التخلّص منه ليعود العقل والروح إلى دورهما في تنظيم الحياة الإنسانية في الدنيا مطيّة للآخرة كما يراها مفكرانا:

وابن تيمية يردّ المشكل كلّه إلى الفلسفة النظرية والعقدية ويعتبر الإصلاح لتحرير المسلمين من تخريف النقل وتسفيه العقل مشروطاً بالنقد الجذري لما بعد الطبيعة الفلسفية والكلامية وما انبنى عليهما من تشيّع وتصوف في الحكم والتربية آل إلى الاستبداد الروحاني.

وابن خلدون يردّ المشكل كلّه إلى الفلسفة العملية والشرعية ويعتبر الإصلاح لتحرير المسلمين من الدائين نفسيهما مشروطاً بالنقد الجذري لما بعد التاريخ الفلسفي والكلامي، وما انبنى عليهما من تشيّع وتصوّف في النظر والعقد آل إلى الاستبداد الزماني.

= والغرب الإسلاميين ينبغي أن نعلم أن التصوف تشيع خفي والتشيع تصوف علني. كلاهما لا يمكن تصوره من دون تخريف النقل وتسفيه العقل تخريفاً وتسفيها متلازمين وهما يؤسّسان حتماً للكنسية والكهنوت، حيث يصبح المؤمنون مجرد عبيد وتوابع ليس لهم ضمير خلقي ولا ديني عدا ما يفرضه الإمام المعصوم والقطب الموهوب فيتحوّل المؤمنون إلى قطيع فاقدةٍ أفراده وكل حرية فكرية وروحية.

إن اجتماع الاستبدادين ممثّلين بسلطان الحكم والتربية العنيف (الدولة=صورة العمران أعني جمود التصوير الفعلي والرمزي للإنسان من حيث هو منتسب إلى جماعة)، وبسلطان الاقتصاد والثقافة اللطيف (المجتمع=مادة العمران، أعني جمود الإنتاجين المادّي والرمزي والاستسلام لتسفيه العقل ممثَّلاً بالعلوم الزائفة وتخريف النقل ممثَّلاً بخرافات المتصوّفة مثل القبورية والكرامات،... إلخ) هو المنهاج الجامد الذي صرنا نسمّيه لاحقاً بعصر الانحطاط والذي ثار عليه الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، والذي هو في الحقيقة في تنافٍ مطلق مع ما دعا إليه القرآن الكريم وحاولت العصور الأولى من الإسلام تطبيقه في مجال تصوير العمران (الحكم والتربية) وإمداده (الانتاج المادي والرمزي). لكنّ دراسة الوضعية الفكرية والروحية التي انطلق منها الرجلان في نقدهما الجذري تقتضي أن نحدّد دلالة الترميم ذي الأضلاع الأربعة الممثّلة للفنون الأربعة وذي الأصل الواحد الذي أصبح منطلق أي قراءة للوجود الطبيعي والتاريخي وللنصّ القرآني من القرن الثاني عشر الهجري إلى اليوم لكوننا لم نتخلّص منه بفضل ما يسمّى بالرشدية الجديدة، والاعتزال الجديد، وتصوّف وحدة الوجود.

وما سنقدّمه في هذا الفصل نعرضه بوصفه فرضية عمل سبق لنا أن بيّنّا دعائمها في بحوثنا السابقة، ونكتفي هنا بالاعتماد عليها فرضية تفسير من دون أن تكون غرض البحث الأوّل، تفسير لما عطل التأثير الذي كان يمكن أن ينتج عن النقد الجذري لو لم تعقه قلعة فكرية نظريّة وعملية أنتجت مناخاً فكرياً وروحياً لم يكن بالوسع التحرّر منه فظلّ مؤثّراً إلى الآن ومن ثَمّ حال دون فكرنا والشروع في الفكر الحر المبدع نظرياً وعمليّاً. ذلك أنّ النقد الجذري الذي ننسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون لمن ينطلق من عمل الغزالي النقدي الذي كان يمكن أن يثمر انطلاقاً يواصل ما وصفنا دلالاته في المقالتين الثانية والثالثة، بل هو وجد أمامه ردود فعل ألغت أو تكاد النقد وثمراته. فما ذلّله الغزالي من عقبات لم يصبح من الحاصل الإيجابي الممكن من البناء عليه، بل إنّ ما تلاه في مجرى الفكر العربي الإسلامي من ترميم للقلعة التي أحدث فيها الغزالي بعض الشقوق والشروخ حال دون الفكر النقدي الجذري التيمي والخلدوني

ومواصلته من صيغة الإشكالية كما عالجها الغزالي وحاول إصلاح العلوم الخمسة التي وصفنا.

فقد انطلق النقد الجذري من حركة ردّ على نقده، وتضافرت عليها جهود صفي المعادلة العملية والمعادلة النظرية التي وصفنا فاستعادت الفنون الخمسة صلابة الجمود الحائل دون أهداف النقد المحرّر للعقل والروح في آن. فهذه الفنون بعد ترميم تأسيساتها الفلسفية، والكلامية، والصوفية، والفقهية، والتفسيرية أصبحت رصيداً عملياً شرعياً، ونظرياً عقدياً مشتركاً توسط فيه نوعا المتن الفلسفي الصوفي بمدوّنة الفلسفة المدرسية (الفارابي وابن سينا) ومدونة الفلسفة الدعوية (**رسائل إخوان الصفاء**)، فضلاً عن الكتابات الباطنية الجامعة بين المدوّنتين الوسيطتين بين الفكر بفنونه الخمسة في القرن الثاني عشر والوضعية الفكرية التي سعت المدرسة النقدية إلى التخلّص منها أعني الخليط العجيب بين الفلسفة والكلام والتصوّف والسحر والتنجيم، الخليط الذي عاد فأصبح المناخ الفكري العام بصورة قتلت محاولات قراءة آيات الآفاق (العلوم الطبيعية لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض بأسبابها المؤثرة) والأنفس (العلوم الإنسانية لتحقيق شروط استخلاف الإنسان في الأرض بقيمها السوية)، فتتبين حينئذٍ حقيقة ما يجعل آيات القرآن الكريم من حيث هو رسالة خاتمة موجّهة إلى كل الكائنات المكلّفة.

توقّف الاجتهاد العلمي والجهاد الروحي توقفاً شبه تام فأصبحا منحصِريْن في تأويل رصيد الفكرين الفلسفي والديني والفقهي والصوفي، رصيدها السابق وهو تأويل أقرب إلى تبرير التشبث ببعض ما كان يعتقد حقائق وكأنّها حقائق نهائيّة لتدعيم ما بني عليها من تخريف للنقل وتسفيه للعقل في مناخ الكرامات والوساطة الصوفيّة والفتاوى الفقهيّة والسحر والسيمياء والتنجيم التابعة للخطاب الفلسفي على حال جامدةٍ منها إلى التأويل بمعناه العلمي الذي يمكّن من التجاوز بفهم محدّدات الدلالة والمعنى. إنه مثيل لما عرفنا من انحطاط حضارتنا كما وجدها فكرنا بعد استفاقته من سباته وبدايته في محاولات النهوض.

ومن ثَمّ فيمكن القول إن مفعول النقد التيمي والخلدوني لم يكن إلا قوسين فتحتا وأغلقتا من دون تأثير يذكر. فلكأن نقدهما والحلول التي قدّماها لم تحدث أصلاً وحتى عندما يرد لهما ذكر في العمل الفكري أو الاجتماعي فإنّه يكون بما يسمح به هذا المناخ أي إنهما يردّان إليه ولا يفهم من عملهما إلى ما يقبله غربال هذا الجمود العجيب الذي قتل العقل والروح في آن. ذلك أنّ نقدهما تصدّى لوضعية تميّزت بأمرين يجعلان ما هو ثوري وإيجابي في سعيهما غير قابل للفهم فضلاً عن أن يكون مؤثّراً بل إنّ ما فهم منه كان العكس تماماً للتعلّق بوجهه المغالي في الردّ على الخصوم:

فأما الأمر الأول فتمثّل في علمية نقد مضاد لنقد الغزالي إما صريح أو ضمني في مستوى النظر لرفض حلوله المنتسبة إلى الفكر الفلسفي (ابن رشد والسهروردي) وفي مستوى العمل لتجذير حلوله المنتسبة إلى الفكر الديني (ابن عربي والرازي).

وأما الأمر الثاني فتمثّل في السعي إلى ترميم صرح الفلسفة بالعودة إلى الأصول اليونانية في حدود ما كان ممكناً كما فعل ابن رشد عودة إلى أرسطو والسهروردي إلى أفلاطون بتجاوز الفرعين الفلسفيين اللذين نقدهما الغزالي، والأول ما يقوله الرازي عن نقد الغزلي للتعليمية.

ولما كان ابن رشد هو الوحيد من الفلاسفة الذي ردّ على تهافت الفلاسفة فإنّ موقفه يمثّل الدلالة التي تؤيّد ما نقصده بتأسيس المدرسيات وترميم الفكر الفلسفي المتقدّم على النقد. فهو قد اعتبر نقد الغزالي عديم التأثير على الفكر الفلسفي لأنّ ما نقده ليس ما كان فلسفياً في مسائل تهافت الفلاسفة بل ما أضافه فلاسفة الإسلام إلى الفلسفة فأفسدوها به أعني ما أخذه ابن سينا خاصة من علم الكلام فخلط بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. وبذلك فقد كان الهمّ الأساس للشروح التي قام بها ابن رشد، الاستدراك على ابن سينا وإرجاع ما يتصوّره حقيقة العلم الفلسفي النهائي الذي قال عنه الفارابي في كتاب **الحروف** إنّه قد «تمّ فلم يبق إلّا أن يتعلّم ويعلّم». وهكذا فقد أصبح الفكر الفلسفي فكراً نقلياً

وظيفته الشرح والتعليق على النصوص وتأويلها للإبقاء عليها وليس لتجاوزها بمحكّ عرضها على التجارب في المجال الذي هي علم له. وكانت التجربة يردّ ذكرها ولكن ليس لامتحان النظريات بل لتأييدها أي إن البحث في الوقائع كان لطلب المؤيّدات وليس لطلب القوانين بصرف النظر عن المحافظة على الموجود من النظريات التي صارت تعتبر حقائق نهائية.

الفصل الثامن عشر

المدرسيات ونتائج ترميمها لقلعة أبدت الانحطاط العقلي والروحي

ولنبدأ بالوصف السريع لهذين الأمرين، أعني لما حدث في الفكر النظري الذي أصبح قاعدةً مشتركة للفنون الخمسة لنردفه بما حدث في الفكر العملي وما بات شبه مشترك وراء الفقهين الظاهر والباطن. فما سنصفه هو ما مثّل القاعدة المشتركة والمناخ الفكري الجامد في حضارتنا بالرغم من قوسي النقدين التيمي والخلدوني بل إننا لا نزال غارقين فيه بسبب ما يسمى بالرشدية الجديدة والاعتزال الجديد والأشعرية الجديدة، وخاصة بسبب المناخ الأدبي السطحي الذي جعل تصوّف ابن عربي قمّة الروحانية في الإبداع الأدبي السطحي الذي يتصوّر الوجوديّة والتصوّف مثلاً من طبيعة روحانيّة وخلقيّة واحدة[1].

(١) لكنّهما في الحقيقة من طبيعتين متقابلتين تمام التقابل، فالوجودية ليست فراراً من الدنيا نحو عالم الخيال الهذياني (الناتج عما يدّعي المتصوّف التحرّر منه في حين أن الحرمان من سدّ الحاجات الطبيعية لا يحرّر بل هو يطلق التبعية للمطلوب ويقوي الإشباع الوهمي) بل هي سعي لإضفاء المعنى عليها وتحرير الإنسان من الطغيان فضلاً عن كون دنياها ليس لها ما بعدها، والتصوّف ليس فهماً للتجربة الوجودية وشعوراً بأنّ الحياة تكون فاقدةً للمعنى من دون جهاد الإنسان واجتهادة كما يقتضي ذلك التدين الصادق الذي لا ينبغي أن يتجاوز مجاهدتي التقوى والاستقامة بل هي رهبانية وفسق وعلاماتهما النفاق الديني المخفي للاستهتار بكل القيم ومن ثَمّ للغفلة عن دلالات الوجود عامّةً ودور الإنسان فيه خاصة بما يحوكه حوله من توظيف لسلطان الدجل على العامة تآمراً =

فابن رشد اعتبر نقد الغزالي في **تهافت الفلاسفة** عديم التأثير في الفكر الفلسفي لأنّ ما نقده ليس ما كان فلسفياً في مسائل **تهافت الفلاسفة** بل ما أضافه فلاسفة الإسلام إلى الفلسفة فأفسدوها به، أعني ما أخذه ابن سينا خاصة من علم الكلام فخلط بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. ثمّ إنّه لم يربط نقد الغزالي لمسائل الفلسفة النظرية بمسائل الفلسفة العملية فلم يدرك رهان هذا النقد وحقيقة الأزمة التي يعالجها الغزالي بالرغم من صراحته في وصفها لمّا كتب **إحياء علوم الدين**، لذلك فإنّ همّ شروح ابن رشد الفلسفية لم يتجاوز الوظيفة التعليمية التقليدية والاستدراك على ابن سينا خاصّة لترميم صرح الفلسفة الأرسطية التي كان يتصوّرها حقيقةً العلم الفلسفي النهائي. وكان الفارابي منذ بداية الفكر الفلسفي قد وصف هذه الفلسفة معتبراً إيّاها قد بلغت تمّها ولم يبق إلا «أن تتعلّم وتعلم».

وإذاً، فقد أصبح الفكر الفلسفي، علوماً وما بعد علوم، فكراً نقلياً وظيفته الشرح والتعليق على النصوص السابقة بل أكثر من ذلك فهو إلى علوم تجاوزها العلم بهدف تأويلها للإبقاء عليها وليس لتجاوزها بمحكّ عرضها على التجارب في المجال الذي هي علم له. وليس من شك في أنّ الكلام عن التجارب موجود في مدونات ابن رشد لكنّ التجارب لا يقصد بها ما به تختبر النظرية وتمتحن بل بعض النوادر التي تؤيّدها في وقائع معزولة حاصلة بذاتها وليست نابعةً من خيال العالم لامتحان نظرياته التي تخترع نموذج ممّا تتصوّره مجرى الظاهرة المدروسة. ومعنى ذلك أنّ البحث في الواقعات لم يكن لامتحان النظريات التي تعدّ فرضيات إلى أن تثبتها التجارب فتحصل على مصداقية مؤقّتة ما ظلّت موافقة للوقائع بمعنى الموافقة العلمية، بل كان لطلب المؤيّدات وليس لطلب القوانين بصرف النظر عن المحافظة على الموجود من النظريات التي صارت تعتبر حقائق نهائية.

= عليهم مع الطغاة تماماً كما وصف القرآن من يبيع دينه بدنياه. وقد يكون بعض المتصوّفة صادقين لكنّهم عندئذٍ ليسوا ممّن يذكر بهذه الصفة بل هم عباد صادقون ميّالون إلى الزهد تقوى واستقامة وليس طلباً للكشف المزعوم أعني أداة السلطان الشيطاني على المؤمنين الغافلين. وهؤلاء العباد لا يبدلون رسالة الإنسان بالهروب من واجباته الدنيوية المعدة للآخرة تحقيقاً لما رمز إليه القرآن برهان الله عليه عند قبول طلب الشيطان النذر إلى يوم الدين.

والسهروردي ويمكن أن نقول عن عمله الفلسفي ما قلناه نفسه عن عمل ابن رشد حتى وإن كان أقل نقداً لما أضافه الفكر السينوي للفكر الفلسفي القديم بسب المرحلة الثانية من فكر ابن سينا؛ إذ هو كان يسعى إلى استرداد الفكر الأفلاطوني بدلاً من الفكر الأرسطي الذي كان ميّالاً إليه في البداية ثمّ تنكّر له وأصبح إشراقياً فصار من ثَمّ قريباً من ابن سينا الثاني وبميل يتجاوز حتى أفلاطون إلى ما قبله أعني إلى المدرسة المتقدّمة على سقراط والموصوله أو حتّى الموروثة حسب اعتقاده عن الفكر الإيراني القديم. وكل ذلك في إطار من الارتباط بالتصوّف والعقائد الإمامية والمجوسية، فتكون نسبته إلى الفكر الذي له صلة بفقه الباطن في المستوى العملي هي عينها نسبة ابن رشد إلى الفكر الذي له صلة بفقه الظاهر في المستوى نفسه.

ولنردف وصف الفكر النظري بوصف الفكر العملي لندرك ما جمده في مجالي فقه الظاهر وفقه الباطن. فما قام به ابن رشد في مستوى ترميم الفلسفة بالعودة الموهومة إلى الأرسطية قام به ابن عربي في مستوى ترميم التصوّف بتحويل فقه الباطن من كونه فلسفة عملية إلى فلسفة نظرية في الوجود والربوبية استناداً إلى الفلك البطليموسي والميتافيزيقا الأرسطية وإن بتحويل أفلاطوني محدث أدخل عليها الفيضية المطلقة جعلت الوجود يحصل فعلاً وبصورة قديمة (أزلية وأبدية) في توالج دائم بين الوجود والعدم وبين الصورة والمادة. ومعنى ذلك أن تنقية الفلسفة من السينوية لم يعد الهمّ، بل الهمّ أصبح إعادة بناء فقه الباطن على المزيج الذي تمّ بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية، والمنسوب إلى ابن سينا الإشراقي والغزالي الناكص إليه بعد مرحلة النقد. فالأعيان الثابتة في العدم هي كل كائنات العالم الموجودة بالقوة في المادة الأولى التي هي العدم ومنهما يتكوّن العالم بتعيّن الوجود الإلهي فيها فتتحقّق في العالمين الكبير والصغير ومنها يستخرج ابن عربي فقه الباطن وصورته المخيالية عن العالم الجامد في وهمة كونية هي عالم ترامز كوني ليس للفكر والحريّة فيها أدنى مكان لأن العلم تلقٍّ ولدنيّة، والفعل خضوع مطلق إلى القوة المادية والسياسية خضوع لأرباب الكون الذين بيدهم السلطان الدنيوي ولا سلطان غيره فيكون الفرعون محقّاً؛ إذ يقول: أنا ربكم الأعلى.

وما قام به السهروردي في مستوى ترميم الفكر الفلسفي قام به الرازي في مستوى ترميم فقه الظاهر بالصورة نفسها التي رمّم بها ابن عربي فقه الباطن على أساس من الجمع بين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، ومن ثَمّ بتوسّط إشراقية ابن سينا. ومثلما كان تحويل ابن عربي فقه الباطن الذي كان فقهاً عملياً إلى فقه نظري لباطن الوجود فصار فقهاً نظرياً هو فلسفة وحدة الوجود، وكان تحويل الرازي لفقه الظاهر الذي كان فقهاً عملياً إلى فقه نظري لظاهر الوجود هو علم كلام وحدة الوجود فتمّ التلاقي الذي يعلّل ما حصل من تلاحم بين فني العمل بمعنييه وفني النظر بمعنييه وأصبحت البنية العامة للفكر هي هذا المربع الخانق الذي قتل العقل والروح وجمّده في قلعة الانحطاط المختوم. وبذلك تكون نسبة الرازي إلى الأفلاطونية عين نسبة ابن عربي إلى الأرسطية بتوسط الأفلاطونية المحدثة في صيغتها السينوية بحيث يتحوّل الفقه إلى فلسفة نظريّة في الوجود سواء بمعنى باطنه أو بمعنى ظاهره وتلك هي علّة التلاقي بين الرجلين كما يتبين من طلب ابن عربي من الرازي الالتحاق بمدرسته لكونهما يقولان القول نفسه في حقيقة الأمر.

وما يعنينا من هذا الترميم الذي أسّس للمدرسيات الأربع فجعلها قلعةً مؤبّدة للانحطاط النظري والعقدي والعملي والشرعي أمران:

أولهما هو دلالة الترميم بالنسبة إلى فهمه للفلسفة النقدية في المستويين النظري والعملي وخاصّة في مستوى تحديد المناخ العام لفاعلية الفكر الإنساني في قيامه بوظيفتيه أعني استعماره في الأرض واستخلافه فيها. فيكون النقد محاولةً لجعل العقل والنقل يحقّقان هذه الوظيفة بتخليصهما ممّا يحوّل دونهما وهذه المهمّة في الفلسفة والكلام والتصوّف والفقه.

والثاني ما أدّى إليه من تجميد لمناخ الفكر في المستوى النظري والعملي، فأدّى إلى العقم التام في فني العلم وفني العمل على حد سواء، ومن ثَمّ في أصل الفنون جميعاً أعني فهم آيات الوجود وآيات القرآن. لذلك لم يهتم ابن رشد بأهمّ ما جاء في **تهافت الفلاسفة** أعني تحديده لمقاصد النقد ودوافعه الواردة في خطبته ومقدّماته وخاتمته أعني صلة نقد الغزالي بالفلسفة العملية.

أمّا الدّاء الذي يتعلّق به الأمر والذي أراد الغزالي علاجه فهو ما لم يتطرّق إلى صلة النقد بالدّاء الذي يحاول القيام به أعني الفلسفة العملية الباطنية التي بدأت تهدّد الدين والفلسفة في آن. ومعنى ذلك أن ابن رشد لم يكن همّه الأول المناخ الذي سفّه العقل وخرف النقل ربّما لأنّ الباطنية لم تكن في الغرب الإسلامي قد بلغت ما بلغته من شأو في الشرق الإسلامي. كانت الإشكالية الوحيدة التي تهمّه هي الحدّ من أثر علم الكلام الرافض لما يؤدّي إلى هذا المناخ على الفلسفة والدين بعلاج الفصل بينهما (في الكشف عن مناهج الأدلة) أو حتى التحديد الدقيق لعلاقاتهما (في فصل المقال)، لم يدرك أنّ الفلسفة نفسها تحوّلت إلى علم كلام للباطنية والتصوّف إلى فقه لها ومن ثَمّ فالصراع بات بين علمي كلام أحدهما باطني ليس النقل فيه إلا استعمال المخيال للسلطان على الضمائر والعقل ليس إلّا أداة لهذا السلطان لتقوية هذا السلطان على الضمائر مع الحدّ منه بصورة تجعله تابعاً للإمام المعصوم.

وحاصل القول: إنّ رد ابن رشد على نقد الغزالي لم يتعلّق بالمسألة الجوهرية في المستويين النظري العقدي (إعادة النظر في نظرية العلم ونظرية الوجود) والعملي الشرعي (إعادة النظر في العلم المطلق المؤسس للسلطان السياسي والروحي) بل هو اكتفى بتخليص الفلسفة ممّا ظنّ أن نقده متوجّه إليه، أعني ممّا استمدّه ابن سينا من علم الكلام حسب ابن رشد للعودة إلى ما يعتبره المعين الصافي للفلسفة أي صورة عن الأرسطية ناكصة حتى عن ما تجاوز أرسطو من علوم عند اليونان أنفسهم وعند المسلمين من بعدهم. ولم تكن العودة عودةً بحقّ إلى الفكر الفلسفي الأرسطي الأصيل الذي كان فكراً فلسفياً علمياً يناقش الفرضيات ويحاول انتخاب أكثرها قابلية للتمحيص العلمي، بل هي كانت عودة إلى ظنّ عجيب بأنّ ما توصل إليه أرسطو كان غاية الفكر ومن ثَمّ فهو الحقيقة النهائية فكان بهذا المعنى مؤسساً للسلفية الفلسفية (المدرسية الأرسطية). وكذلك كان الشأن في فكر السهروردي (المدرسية الأفلاطونية) وفي فكر الرازي (المدرسية الفقهية الأشعرية) وفي فكر ابن عربي (المدرسية الصوفية الظاهرية).

ومن ثَمّ فمحاولة الفصل بين العلم ومنهجه المنطقي بأساسهما

الميتافيزيقي وبين العمل ومنهجه التاريخي بأساسهما الميتاتاريخي لم تكن بينة الدلالة لمؤسّسي المناخ المدرسي الجامد في فكرنا لأنهم جميعاً كانوا مؤمنين بأن الفلسفة والكلام والفقه والتصوف بلغت غاية مطلوبها فأصبحت فنوناً نهائيّة ذات أساس نظري شبه موحّد لا يتجاوز شرح النصوص والتأويلات اللامتناهية التي ليس لها من مرجعية نقدية تمكّن من إدخال الحركية الحيّة عليها بالجدل مع التجربة الممتحنة لها سواء كانت التجربة تجربةً يتقدّم فيها الحسّ الظاهر كما في علوم الطبيعة أو يتقدّم فيها تجربة الحس الباطن كما في علوم الإنسان. فكان الجمود النهائي للفكر وكانت الثورة عليه عند صاحبي الفكر النقدي الجذري كما نرى في الفصل الثاني من هذه المقالة.

ومن البيّن أنّه قد ترتّب على هذا الترميم الذي أسّس للمدرسية الأرسطية والمدرسية الأفلاطونية، والمدرسية الأشعرية في الفقة والكلام المتفلسفين، والمدرسية الظاهرية في التصوّف والكلام المتفلسفين تعميماً بالقصد الأول أو بالقصد الثاني ما يماثل الموقف الباطني الصريح أو الضمني ومن ثَمّ عدم فهم إمكانية الفصل بين السياسة بمقتضى الاجتهاد الإنساني والسياسة بمقتضى الحقّ الإلهي فصار الجميع قائلاً بضرورة الاستبدادين الزماني والروحاني وأصبح المسلمون بخلاف ما يدعو إليه القرآن الكريم وتجربته الأولى خاضعين للاستبداد المطلق في الحكم والتربية (صورة العمران) والاقتصاد والثقافة (مادة العمران). فاجتمعت أمراض العقل والنقل كلّها في خليط تعمّه الفوضى المفهومية بالرغم من جمود النظام العقدي الصارم الذي يخصّ المدرسيات الأربع التي ذكرنا خليط من الوضعنة المتبقية من الأرسطية والفقه والأسطرة المتبقية من الأفلاطونية والتصوّف. وذلك هو بالذات جوهر الأفلاطونية المحدثة في شكلها المتقدّم على الإسلام والمطعم بالتأويل من منطلق بعض الفهوم القرآنية التي يؤسّسها التفسير في ضوء الصدام بين محاولة التوفيق النهائي بين الإلهيات الفلسفية والكلامية من منطلق الأولى عند ابن سينا ومن منطلق الثانية عند الغزالي.

ويمكن القول، إذاً، في الغاية إن النقد الجذري سيكون موجّهاً إلى ابن سينا، والغزالي وسيطاً بين المدرسيات المرمّمة والتي كانت خانقةً

والعودة إلى أصل الفلسفة والكلام والفقه والتصوّف أعني أهمّ عوامل الفكر الفلسفي بالمعنى الأرسطي (النظر والمنطق وأساسهما الميتافيزيقي: أعني أن النقد سيتعلق بالمضمون المشترك بين كتاب **التحليلات الأواخر** وكتاب **الميتافيزيقا** بتوسط ابن سينا والفارابي) وعوامله بالمعنى الأفلاطوني (العمل والتاريخ وأساسهما ما بعد التاريخي: أعني أنّ النقد سيتعلّق بالمضمون المشترك بين كتاب **الطيماوس** وكتاب **الجمهورية** بتوسط الفارابي وابن سينا). ولمّا كانت مرحلة النقد الجذري والأعمال الممثّلة لها (أعمال ابن تيمية وابن خلدون)، لم يصل منها شيء يذكر إلى الفكر الغربي فيكون له حضور يعتدّ به في المرحلة من التاريخ التي شرع فيها هذا الفكر في نهضته الحديثة والتي كان فيها لدور الفكر العربي الإسلامي الدور الفعال فإنّ أثرهما كان غائباً بصورة شبه مطلقة. لكنّ الأدهى من ذلك كلّه هو أنّ هذا الغياب في الفكر الغربي هو الذي يفسر غياب الكلام عن دورهما في الفكر العربي بعدهما مثلما أن ذكرهما في الفكر الغربي الحالي هو الذي يفسّر الكلام عنهما في الفكر العربي الحالي. ومعنى ذلك أنّ المذكور منهما هو الصورة التي لهما في الفكر الغربي، الصورة عدمها ووجودها. فابن تيمية وابن خلدون مذكوران في الأعمال الفكرية بعدهما إلى حدّ الآن ولكنهما مذكوران في إطار المناخ الذي ألغى ما في عملهما من فكر ثوري ولم يبق منهما إلا الوجه السلبي من علمهما أعني مجرد التحذير من الكلام والفلسفة والتصوّف والفقه.

ومعنى ذلك أن المرحلة العربية الإسلامية الحالية فهمت نفسها بالاستناد إلى قراءة تاريخ فكرها الفلسفي من منطلق تفضيل النقد المضاد عند ابن رشد على النقد الذي شرع فيه الغزالي لأنّ لابن رشد منزلة أهمّ في المنظور الغربي. لذلك اعتبر قراء تاريخ فكرنا من سطحيي الحداثيين أنّ كلّ نقد للفلسفة خروجاً على التفلسف ولم يعمّق أحد منهم دلالة النقد ودوره في إمكانية البناء عليه للخروج من المناخ الجامد الذي نراه يتكرّر الآن بعودة الفكر الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي إلى الجمود نفسه.

فلحظتنا الحالية بالرغم من كونها توجد في وضع يمكنها من أن تكون مطلقة التشريع بمعنى شعورها بيقين ليس له من تفسير أنّها الحضارة المستخلفة في هذه اللحظة من التاريخ الإنساني الذي يتميّز بالعولمة

المنفصلة عن الأخوة الإنسانية وأنّها تتصدى لانحصار الكلي الإنساني في التحقّق المادي من دون تحقّقه معنوياً، بحيث إن كونه مضمون الدعوى الإسلامية بالجوهر يمكن أن يصبح فعلاً تاريخياً ينقله من قوة الدعوى الرمزية إلى التحقيق الفعلي في الوجود فتكون الرسالة بذلك رسالةً خاتمة بحق. لكن المسلمين لايزالون في وضع يجعلهم حالياً ممثلين لهذا الكلي على شكل الانفعال لا على شكل الفعل. والعلّة عندي هي المناخ الذي وصفنا والذي لا يزال مخيماً على فكرنا النظري والعملي. فالسعي إلى ترميم ما زلزله الغزالي بفضل المربع العجيب الذي وصفنا والذي رمّم الفلسفة والكلام والفقه والتصوّف وألغى أو كاد مفعول محاولة الغزالي وذلك خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وهذا الترميم اكتمل في القرن الثالث عشر حيث تمّت صياغة الخطاب الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي بصورة انتهت إلى الجمود المطلق في مدرسية كلامية وفلسفية وفقهية وصوفية انقسمت بنحو مال إلى صراع تحالف فيه:

المتكلّم والفقيه من جهة أولى ومن بيدهما ظاهر الحكم العلني المسيطر على صورة العمران (أعني السياسة والتربية) فاكتمل الاستبداد الزماني بيد الدولة أعني السلطان الجامع بين قوة الأمراء العسكرية وقوة العلماء الرمزية من جهة ثانية.

وتحالف فيه الفيلسوف والمتصوّف من جهة أولى ومن بيدهما باطن الحكم الخفي المسيطر على مادة العمران (أعني الاقتصاد والثقافة) فاكتمل الاستبداد الروحاني بيد المجتمع أعني السلطان الجامع بين العلوم الخفية (ما بقي من الفلسفة كالسحر والتنجيم وعلم الحروف) والأسرار الروحية (المتصوفة خاصة كالكرامات والشفاعة وزيارة القبور والأولياء) من جهة ثانية.

واجتماع الاستبدادين لا يزال المحدّد الأساس للوضعيّة الفاعلة الفكريّة والروحيّة الفاعلة في تاريخنا الراهن بل إنها قد ازدادت فاعليةً بسبب عودة الباطنية بوجهيها الشيعي والعلماني المتحالفين ضدّ كل فكر نقدي يحرّر النظر والعمل من العصمة والوضعانية، وبذلك فنحن قد حدّدنا الموضوعات الرئيسة التي يتصدّى لها النقد الجذري عند فيلسوفينا، فعمل ابن تيمية وابن خلدون هو إذاً، العمل الفكري الذي انطلق من هذه

التوليفة الحاصلة بعد الزلزال الذي كان مصدره الغزالي، ويمكن أن نحدّد معالم هذا العمل النقدي ببيان الوجه الذي اهتمّ بنقده كل منهما بالرغم من أنّ هذه المجالات واحدة لأنّ مدخل الأول كان من النظر والعقد ومدخل الثاني كان من العمل والشرع:

١ ـ فابن تيمية عالج بنقده أثر النظر والعقد في العمل والشرع عند أصحاب المدرسيات الأربع، تسليماً منه أنّ الإصلاح التام يتأسّس على النظري والعقدي، وظنّاً أن إصلاح النظر والعقد يضمن إصلاح العمل والشرع للتحرّر من الجمود الذي سيطر على: التوليفة الفلسفية الفقهية (ابن رشد)، والتوليفة الفلسفية الصوفية (السهرودي)، والتوليفة الكلامية الفقهية (الرازي)، والكلامية الصوفية (ابن عربي).

٢ ـ وابن خلدون عالج بنقده أثر العمل والشرع على النظر والعقد عند أصحاب المدرسيات الأربع، تسليماً مقابلاً لتسليم ابن تيمية بأنّ الإصلاح التام يتأسّس على العملي والشرعي وظنّاً أن إصلاح العمل والشرع يضمن إصلاح النظر والعقد للتحرّر من الجمود الذي سيطر على: التوليفة الفلسفية الفقهية (ابن رشد)، والتوليفة الفلسفية الصوفية (السهرودي)، والتوليفة الكلامية الفقهية (الرازي)، والكلامية الصوفيّة (ابن عربي).

وهذان المدخلان التيمي والخلدوني لا يكونان مثمرين إلا عند الجمع بينهما بصورة تجعل الإصلاحين يحصلان التوازي من دون أن يكون أي منهما هو الأساس، بل الأساس هو التلازم والتفاعل بينهما في استعادة ما اعتبره ابن خلدون قد ضاع في حياة المسلمين: **معاني الإنسانية**. لذلك فهدف الموازنة التي جعلناها موضوع هذه المحاولة هو البحث في ما قدّمته الفلسفة النقدية العربية الإسلامية لتحقيق هذا الاسترجاع ومن ثَمّ للوفاء للرسالة الإسلامية، وليست المدرسة النقدية الألمانية إلا محاولة تحقيق الأغراض نفسها التي نصف هنا خاصة وهي قد حصلت في بلد لم يكد يخرج من القرون الوسطى، إذا قيس بما حدث في بلاد أوروبا الأخرى التي حدثت فيها الثورتين النظرية والعملية وشرعت في الثورتين العقدية والشرعيّة في حين أنّ ألمانيا بدأت بالثورتين العقدية والشرعية (**الإصلاح**) وبدأت تستعدّ للثورتين النظرية والعمليّة فكان همّ المثالية الألمانية الوصل بين الإصلاحين.

وسنأتي في المقالتين المواليتين إلى تفصيل سريع لدور الفيلسوفين بالتناظر حتى ندرك ما بين مدخليهما لعلاج هذه الإشكاليات من تكامل جعل القرن الرابع عشر في تاريخ الفكر العربي الإسلامي قابلاً للوصف بكونه ذروة المدرسة النقدية في الفنون الخمسة التي حللنا إلى حدّ الآن والتي حاولت تخليص الفكر العربي الإسلامي من سجن القلعة التي قتلت النظر والعمل. لكنّها بذلك أسهمت في تجذير النقد الذي ذهب إلى الغاية فصارت المنطق والميتافيزيقا نظرياً والتاريخ والميتاتاريخ عملياً موضع الثورة النقدية التي عرفها القرن الثامن-الرابع عشر. فتكون هذه الحقبة بذلك ذروة المدرسة النقدية التي تجعل الموازنة بين فكرنا والفكر الغربي عامّةً وفكر المثالية الألمانية خاصة أمراً وجيهاً. وحتى نبيّن أن النقد الجذري استئناف لمحاولة الغزالي بالرغم من الفاصلة القاتلة للفكر النقدي، الفاصلة التي أحدثتها المدرسيات الأربعة التي رمّمت ما تقدّم على نقد الغزالي، فإن مدار الإشكال كان إلهيات الفلسفة ببعديها النظري والعملي في مستوى البحث الفكري (**تهافت الفلاسفة**)، وببعديها نفسيهما في مستوى الفعل السياسي (**فضائح الباطنية**):

ومدار البعد الأول يتلخّص في إشكالية صلة المنطق بالميتافيزيقا خاصةً الصلة التي هي الهمّ الأوّل والأخير لنقد ابن تيمية (نقد التحليلات الأواخر والميتافيزيقا).

ومدار البعد الثاني يتلخّص في إشكالية صلة التاريخ بالميتاتاريخ خاصّة الصلة التي هي الهمّ الأوّل والأخير لنقد ابن خلدون (مدائن الفلاسفة الفاضلة والفكر الصوفي).

وسنتبع هنا الترتيب الزماني فنبدأ بابن تيمية ونثنّي بابن خلدون بالرغم من أنّ العرض المنطقي كان يقتضي العكس لأنّ أهميّة فكر ابن تيمية لا تتبيّن إلا من خلال ما يلقيه عليها من ضوء فكر ابن خلدون الذي عالج القضايا نفسها وإن من المدخل المقابل. فالأول يؤسّس لثورة فلسفيّة عارمة تغيّر الميتافيزيقا كلّها من دون الذهاب بعمله إلى غايته أعني إصلاح العمل والشرع غايةً لإصلاح النظر والعقد. والثاني يطبق الثورة نفسها على مجال العلوم الإنسانية من خلال التساؤل عن الوضع الفلسفي لعلم التاريخ وشروط نقله من الانتساب إلى فن الأدب إلى الانتساب إلى الحكمة

الباحثة عن العلل والأسباب والغائصة في الأعمال من دون أن يطيل الكلام في شرطي إصلاح العمل والشرع أعني إصلاح النظر والعقد.

ولمّا كان ما قام به ابن خلدون ممتنعاً من دون هذا الشرط ومن ثم ممتنعاً بمقتضى الميتافيزيقا التي كانت سائدةً قبل الثورة التيمية فإنّ هذه الثورة مفروضة فيه وإن في شكل ضمير يكاد يكون مسكوتاً عنه. لكن من يمعن النظر في **المقدّمة** يجد أثراً بيناً للنقد الميتافيزيقي ولنقد المنطق كما نبين. ولهده العلّة اعتبرنا عمل ابن خلدون مساعداً على تعيين وجهة القراءة المناسبة لعمل ابن تيمية وجهتها التي تحرّر فكره ممّا ارتدّ إليه بسبب حصره في وجهه الفقهي المعلومة ثمراته المرة. وبفهم ذلك نفهم علّة ما ننسبه من دور محوري إلى فكر الرجلين(٢) وذلك من الغايتين الآتيتين اللتين سعيا إلى تحقيقهما:

الغاية الأولى هي النقد التأسيسي لمنهجية العلوم الطبيعية (المنطق وما بعده) والعلوم الإنسانية (التاريخ وما بعده) تأسيساً لثورة وجودية عندهما؛ إذ إنّ الأول نقد فلسفة المنطق والطبيعة أعني ما بعد الطبيعة التي تؤسّس لوحدة الوجود التابعة لمادة العمران والمعمّمة على الشعوب المحكومة والثاني نقد أداة التأريخ والتاريخ أعني ما بعد التاريخ الذي يؤسّس لوحدة الوجود التابعة لصورة العمران والمبرّرة لاستبداد النخب الحاكمة.

الغاية الثانية هي تأسيس نظرية في الوجود والمعرفة عند الرجلين نظريتهما المحرّرة من مناخ وحدة الوجود النافية لحرية الإنسان وفاعليته في التاريخ بدعوى فهم أسرار الوجود سواء جاء ذلك بإطلاق المعرفة العقلية أو المعرفة الذوقية أو بالجمع بينهما جمعاً هو ذروة وحدة

---

(٢) كيف أرجع الأول كل الإشكالية إلى إشكالية علم المنطق وما بعده (أي ما بعد الطبيعة في وجهها المؤسّس للتحليلات الأواخر وذلك هو جوهر الفلسفة من حيث هي الوصل بين الإيمان والعلم أي بين الصورة التصوّرية العقليّة والمضمون الحسي النقلي لكل معرفة إنسانية)، وكيف أرجع الثاني كل الإشكالية إلى علم التاريخ وما بعده (أي ما بعد التاريخ في وجهه المؤسّس للتأويلات الأواخر وذلك هو جوهر الدين من حيث هو أصل الوصل بين العمل والشرع أي بين القيمة التصوّرية والعمل الفعلي)؟ وكيف أدرك الرجلان أن الإشكالية هي في الحقيقة طبيعة العلاقة بين العلمين وبين ما بعديهما أعني بين علوم الطبيعة وعلوم التاريخ ومناهجهما معرفياً وقيمهما خلقياً وتلك هي طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين أي بين المعرفة أصلاً للأخلاق والأخلاق أصلاً للمعرفة أو طبيعة العلاقة بين النظر والعمل من منطلق الفلسفة والإيمان والشرع من منطلق الدين.

الاستبدادين الباطنية كما تتبيّن من تصوّف وحدة الوجود. وهاته الغاية الثانية عندنا هي الأولى عندهما لكونها هي الغاية القصوى من موقفهما النقدي.

لكن هاتين الغايتين ليستا دافع سعيهما الأصلي حتى وإن كانتا منطلقي فهمنا لفكرهما. ذلك أن دافعهما المحرّك نحو هاتين الغايتين وعلّة النقد الموجّه إلى الفلسفة النظرية عند ابن تيمية والنقد الموجّه إلى الفلسفة العملية عند ابن خلدون هو ما اعتبرناه المناخ المحدّد لتوجّهات الفكر في خياراته المعرفيّة والوجودية والعملية والقيميّة. فالنقد الذي كان يجري في مستوى الجدل المعرفي وجه من وجوه الصراع السياسي والاجتماعي بين خيارات متنافسة في علاقة مزدوجة حدّدت علاقة فكرنا بمرجعيتي خياراته الوجودية أعني فهم الوجود بفهم القرآن وفهم القرآن بفهم الوجود. فهذان المدخلان لكل التأويليات المحدّدة لخيارات المفكّرين الفلسفية والدينية واضحان في حضارتنا وهما في الحقيقة مشروطان في كل حضارة(٣).

فالصراع بين هذه الخيارات لم يكن جارياً بين الفقهاء والمتكلّمين من جهة وبين المتصوّفة والفلاسفة من جهة ثانية في مستوى الفكر فحسب بل كان كذلك جارياً بين ما يمثّلونه من صدام بين خيارات السنة الظاهرية وخيارات الشيعة الباطنية، بحيث إن المعركة كانت معرفية وسياسية في آن. لذلك كان همّ ابن تيمية وابن خلدون ذا وجهين معرفي فكري وسياسي اجتماعي:

فكان هم الأول بناء نظرية في المعرفة والوجود بديلة مما كان سائداً في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة دين قرآنية هي منطلقه الحقيقي لنقد

---

(٣) أسطورة المقابلة بين الحضارات النصية والحضارات غير النصية من أوهام الحداثيين العرب. فكل الحضارات نصية وغير نصية في آن. ولا يمكن أن تكون إلا كذلك بشرط ألا نقصر مفهوم النص على المكتوب منه. فالنصوص تعني ما تعتبره كل حضارة قمة تراثها الرمزي الذي يضفي المعنى على كل أفعالها لكونها ترى من خلاله وجودها وتراه من خلال وجودها باعتبار الأمرين ممثّلين لممارسات لا يمكن أن ينفصل وجهها الرمزي عن وجهها الفعلي؛ إذ الأمر فيهما كما في الرمز الذي لا يمكن فصل وجهي قيامه أحدهما عن الآخر: وجوده المادي المتعين في المادة المنتخبة حاملاً للترميز ووجوده المعنوي المنفتح على ما لا يتناهى من التعينات الدلالية التي هي أفق التأويلات الممكنة لقيامه الفعلي.

نظرية المعرفة والوجود الفلسفيتين اللتين تؤدّيان إلى فلسفة ديني مناقضة لهذه الفلسفة القرآنية،وكل ذلك في إطار ردّ على فلسفة الدين الباطنية والشيعية ومن انضم إليهم من الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة.

وكان همّ الثاني بناء نظرية في العمل والقيمة بديلةً ممّا كان سائداً في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة تاريخ قرآنية هي منطلقه الحقيقي لنقد نظرية العمل والقيمة الفلسفيتين اللتين تؤدّيان إلى فلسفة تاريخ مناقضة لهذه الفسفة القرآنية، وكل ذلك في إطار ردّ على فلسفة التاريخ الباطنية والشيعية ومن انضم إليهم من الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة.

والفرق الوحيد بين الرجلين من حيث النسب بين الوجه النقدي والوجه البنائي في عملهما تمثّل في خاصيتين تفهمانا مآل عمل الرجلين بالرغم من الإهمال الذي حصل لبعد عملهما الثوري، الإهمال شبه التام الذي ألغى كلّ مفعول إيجابي كان يمكن أن ينتج عن ثورتهما. ففي عمل ابن تيمية طغى الوجه النقدي الذي أصبح هدّاماً لمجرد فصله عن قصده الموجب بحيث إن الوجه البنائي لم يكد يتجاوز الإعلان عن أفكار ثورية في مجال إصلاح النظر والمنطق لإصلاح العقد والسلوك، ظلّ الوجه النقدي المصحوب بفقه سدّ الذرائع هو الغالب على عمله فباتت الفلسفة لذاتها وليس لما حصل لها هي بدورها من انحطاط هي أصل الداء الذي تصدّى له. وفي ذلك تكمن علّة المآل السلبي لفكره من بعده: ظنّ موظفوه من نفاة الفكر الفلسفي والصوفي بإطلاق وليس من نفاة انحرافهما، ومن ثَمّ بالنزعة المتطرّفة في البحث عن صفاء العقيدة إلى حدّ تحويلها إلى قشور ميتة بعد تجفيفها من كل روحانية وحصرها في الشعائر وتقليد السنن، أعني المفهوم المنافي لحقيقة السلفية من حيث هي ريادة السن الهادف إلى بناء الجماعة والحفاظ على تلاحمها وثرائها الروحي.

أما في عمل ابن خلدون فإنّ ما طغي عليه لم يكن وجهه النقدي بل وجهه البنائي ليس في ذاته، كما ورد في عمله، بل من خلال ما فيه من وجوه شبه مع ما يتصوّره قرّاؤه مناسباً لهم أيديولوجيا من الفكر الغربي الحديث خاصّة والرجل يدين بعدوته إلى الحياة الفكرية للغرب بحيث إنّ النقد لم يكد يتجاوز بعض الإشارات إلى الفارابي وابن سينا والكندي في نظرية الجفر والحدثان والعلوم الزائفة التي أفسدت الفكر الفلسفي

والصوفي وبعض التحليل للثورات ذات التوظيف الفاشل للدين ولفكر العلماء في السياسة على جهل بقوانينها قيساً لقوانين الأعيان على قوانين التصوّرات في الأذهان. وفي ذلك أيضاً تكمن علّة مآل فكره الذي اعتبر مجرد وضع لنظرية العصبية ودور العالم الاقتصادي وأنماط الانتاج ونفي للبعد الرمزي من الفاعلية العملية فأهمل أساس اكتشافاته أساسها النقدي من المنظور الفلسفي الخالص: اعتبر من نفاة الدور المعنوي للقيم ومن القائلين بغلبة دور المحدّدات المادية لفاعليات التاريخ الإنساني أعني رمزي القوة اللذين هما المال تعيّناً لفاعلية الاقتصاد والحامية تعيّناً لفاعلية القوة. والعصبية التي تسعى إلى السلطان جامعة بينهما إذ هو جمع بين القوة والثروة.

وبذلك تتبيّن خطة عرضنا لعلمهما الثوري الذي يؤهّلهما لأن يكونا ليس قابلين للمقارنة مع فلاسفة المثالية الألمانية فحسب، بل سيتبين أنّهما أكثر قرباً لما عليه الفكر الإنساني الحالي منهم. فكلاهما حقّق ثورتين هما موضوع عرضنا في فصلي هذه المقالة:

الأولى في المجال المعرفي للنظر والعقد بالنسبة إلى ابن تيمية وفي المجال العملي والشرع بالنسبة إلى ابن خلدون.

الثانية في تغيير المناخ الروحي الذي يمكن من بيان الحروز التي وضعوها لكي لا يكون نقدهم هدّاماً كما آل إليه أمره بعدهما.

والأمر الوحيد الذي يمكن أن يعاب على ثورتهما أنّهما لم يستخرجا كل ما يمكن استخراجه من الثورة الأولى في فلسفة النظر والعقد والعمل والشرع، ومن الثورة الثانية في مجال حرز الفكر النقدي من التحوّل إلى فكر هدّام يلغي الموضوع المنقود بل إلغاء ما علّل نقده من عيوب علاجها هو المطلوب. لكنّ الأمرين من باب طلب غير المستطاع: فلا أحد يمكن أن يستخرج كل ما يترتّب على فكره ولا أحد يمكن أن يتجنّب ما قد ينجر على استعمال غيره لفكره من نتائج ضارة.

المقالة العاشرة

الثورة التيمية
النقد الجذري في النظر والعقد وفي العمل والشرع

تمهيد

ليس نقد المنطق والميتافيزيقا المعتاد من أغراض بحثنا لأنه ينتسب إلى الاعتراضات التقليدية عليهما ولا علاقة له بالثورة التي ننسبها إلى ابن تيمية. إنه ليس موضوع النقد الجذري الذي نريد الخوض فيه لنبرز أهمية المسألة المفصلية في نقد ابن تيمية لنظرية المعرفة والوجود اللتين رمّمتهما مدرسيات القرن السادس-الثاني عشر. فالمطلوب هو نقده للأسس الميتافيزيقية التي تنبني عليها دعوى المعرفة البرهانية في التحليلات الأواخر منبع الإشكالية المنطقية في نظرية البرهان والحدّ إشكاليتهما المبنية على ميتافيزيقا وحدة الوجود ضمناً قبل الترميم والتي أدّت إليها بعده، وإذاً، فما يمكن أن ينسب إلى ابن تيمية ويعدّ ثورة نقدية بحقّ قابل للردّ إلى نظريتين لا غير هما: **نظرية العلم البديل، ونظرية الوجود البديل** .

وسنكتفي في تجليتهما بالتعليق على نصين ثوريين كلاهما يمكن يقدّم بديلاً مطلقاً بالقياس إلى ما ساد في فكر مؤسّسي المدرسيات وخاصةً نظرية العلم ونظرية الوجود. وهذا البديل المطلق في نظرية العلم والوجود يؤسّس نظرية عمل وقيمة جديدين والمجموع هو ما نطلق عليه اسم النقد الجذري.

الفصل التاسع عشر

نظرية النظر والعقد وعلمهما البديل

يكفي لبيان نظرية العلم البديل الاقتصار على تحليل بعض النصوص التيمية، وسنقتصر خاصةً على تحليل نصّين لبيان أهميّة ثورته التي أعلن عنها ولم ينجزها، وهذا هو الفرق الأساس بينه وبين ابن خلدون. فهذا لم يعد بالكثير، لكنه أنجز ما وعد فألّف المقدمة التي هي أهمّ ما في مشروعه. وذلك وعد بالكثير لكنّه أنجز القليل وبقي عمله سلبياً لم يتجاوز النقد والإعلان عن الإصلاحات والبدائل من دون إنجاز أي منها لعلل كان الطاغي عليها سلطان الظرف. وهذا الصنيع من عادات ابن تيمية: يقدّم حدوساً ثورية في كل المجالات التي يتطرّق إليها بالفكر ويحدّد بكامل الدقة وجهة فكره لكنّ يتركها مشروعاً من دون إنجاز.

ومع ذلك لم نستح من القول إن ابن تيمية أهمّ فلسفياً من ابن خلدون، لأنّ نقده بلغ إلى مخ الإشكاليات الفلسفية التي بمقتضاها يمكن تجاوز الميتافيزيقا القديمة، وتعويضها بفلسفة وجود تؤسّس للوصل بين العلم والإيمان. لكن ابن خلدون كان أكثر فاعليةً في تحقيق نظريته وكتب مقدّمة في الفلسفة العملية أعني في فلسفة التاريخ وما بعده أو فلسفة العمران. وكان من المنتظر أن يحقّق ابن تيمية نظريته فيكتب مقدّمة في الفلسفة النظرية أعني في فلسفة الطبيعة وما بعدها، أو فلسفة الوجود التي هي عنده عين فلسفة الدين. ونحن نحاول هنا ترجمة مقاصده الواضحة بإنجاز وعوده التي لم تكن غامضةً بحيث يمتنع تحديداً مآلها لمن له

الصبر الكافي لمتابعة استدلالات الرجل الذي حالت دون معاركه والفراغ للتأمل الفلسفي الذاهب إلى الغاية.

ولنبدأ تعليقنا بالوجه الأول من ثورة ابن تيمية (نظرية العلم)، لأن الوجه الثاني منها (نظرية الوجود) قد لا يكون مفهوماً من دونه إلا بمعنى ردّه إلى دوافع صاحبه الدينية. فلنورد النص، ولنكتف بتحليله على مستوى ما جاء فيه حول مناط الإشكال وما جاء فيه حول أهميّة الوعي بدوره في المسألة النظرية والعقديّة. يقول ابن تيمية: «فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدّرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة. فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمور معينة ليست كلية وهي (ما يدرك) الحسّ الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس. و(إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنّما يدرك أموراً مقدرة ذهنيّة لم يكن في مبادئ البرهان ومقدّماته المذكورة ما يعلم به قضية كليّة عامّة للأمور الموجودة في الخارج. و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كليّة فامتنع حينئذٍ أن يكون في ما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني، وهذا بيّن لمن تأمله. وبتحريره وجودة تصوّره تنفتح علوم عظيمة ومعارف. وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس. فتدبر هذا فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية»[(١)].

ليس بيان عقم القياس الأرسطي وأنه لا يمكن أن يتضمن في النتيجة غير ما يتسلّمه في المقدّمات هو مطلوبنا، فهذا النقد معتاد وهو معلوم للجميع ولا يمكن أن نعتبره اكتشافاً في كلام ابن تيمية، إنما الاكتشاف هو في التمييز بين ضربين من العلوم، وتحديد مجاليهما المختلفين بالجوهر تحديداً يكفي بحصوله أن يحول دون كل ميتافيزيقا غفلة من جنس التي سيطرت على الفكر الإنساني طيلة كل التاريخ المتقدّم على هذا التمييز:

---

(١) **كتاب المنطق**، ص ٧٢-٧٣، مجموع الفتاوى الجزء التاسع (الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.]).

فأما الضرب الأول فيعرفه ابن تيمية في نصه بهذه العبارة: «فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار».

وأما الضرب الثاني فهو نفي هذا النوع من العلوم على ما عدا المقدرات الذهنية معرفاً هذا الماعدا بسلب ما تقدّم ذكره في التعريف الأول: «......لا في الأمور الخارجية الموجودة».

والمهم في هذا التمييز أمران جليلا القدر هما التسليم بوجود «علوم أولية بديهية عقلية محضة»، ونفي أن تكون علوم الموجودات الخارجية من هذا الجنس ومن ثَمّ فعلومها بالضرورة ليست علوماً أولية ولا بديهيةً ولا عقليّة محضة: وهذه الصفات السلبية الثلاث تعني بلغتنا الحديثة نفي كل إمكانية للكلام عن التأليفي القبلي بالمعنى الكنطي، واستدلال ابن تيمية لنفي فائدة المنطق لا تتعلّق إذاً، بفائدته الآلية بل بوهم اعتباره ضامناً لجعل علوم الموجودات الخارجية من جنس علوم المقدّرات الذهنية أي علوماً برهانية. ومن ثَمّ فالمنفي ليس المنطق الصوري بل مفروضاته الميتافيزيقية بل أكثر من ذلك ما يجعله عين الميتافيزيقا كما فهم ذلك هيغل لاحقاً. فلا يكون المنطق بذلك أداةً تعصم الذهن عن الخطأ بل هو يتحوّل إلى أداة الإيقاع في الخطأ والمغالطة؛ إذ هو يجعل العلم المصوغ به من جنسه مدعياً أن علم المقدرات الذهنية مطابق لعلم الموجودات الخارجية، وذلك هو مضمون التحليلات الأواخر والميتافيزيقا التي تؤسّس لنظرية مقوّمات حقيقة الموجودات التي تعبّر عنها القضايا، وحقيقة ما بينها من علاقات في الأعيان قيساً لها على ما بين عناصر القضايا في الأذهان وما بينها من علاقات في الأعيان، والجامع بين النوعين هو ما بين عناصر القول العلمي من علاقات هي عين العلاقات المنطقية.

يرجع نص ابن تيمية نظرية العلم البديل سلباً إلى الإلهيات الفلسفية التي ينبع منها أصله الميتافيزيقي أعني إلى مسلّمات المنطق الميتافيزيقية في نظرية الحدّ ونظرية البرهان (مقومات البسائط والمبادئ المشروطة في التأليف موضوع التحليل)، وحلّ ابن تيمية هو التمييز بين ما يمكن نسمّي جنسه بالرياضيات الكلية أو بالأنطولوجيا الصورية، فهي الوحيدة التي يكون فيها العلم مطلقاً وعلوم الظاهرات الموجودة فعلاً أو ما يمكن

أن نسمّي جنسه بالرياضيات التطبيقية أو الأنطولوجيا المادية التي لا يمكن أن يكون العلم فيها إلا نسبياً لكونه استقرائيَّ الجوهر.

وقد جمع ابن تيمية الإشكالية كلّها في مسألة واحدة هي بيان امتناع الشرط الممكن من هذه النقلة: «فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمور معينة ليست كلية وهي (ما يدركه) الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس. و(إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أموراً مقدّرة ذهنية لم يكن في مبادئ البرهان ومقدّماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج. و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضيّة كليّة فامتنع حينئذٍ أن يكون في ما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني»(٢). لا يمكن لعلم الموجودات الخارجية أن يصبح من جنس علم المقدّرات الذهنيّة ما لم تكن قضاياه من جنس قضاياه، فالقضية الكلّية في الظاهرات العينيّة ممتنعة الوجود من دون حصر الوجود في الإدراك وادّعاء الاستقراء تاماً، أعني استثناء إمكان الاستثناء والخروج عن المعتاد التجريبي في لحظة من لحظات تاريخ العلم.

وذلك هو جوهر الميتافيزيقا التي هي موقف تأويلي لعلاقة الإنسان بالوجود، مفاده أنّ الوجود منحصر في ما يدركه منه الإنسان ولا شيء غير ذلك. ومعنى ذلك أنّ الاستقراء الذي هو المنفّذ الوحيد لإدراك الوجود الخارجي لا يمكن أن يكون تاماً لأنّ المدركات الممكنة لا تقبل التقدير التام الذي يجعلها مطابقة لكل الموجودات الخارجية من دون حصر هذه في تلك. لكنّه ممكن في المقدرات الذهنية لأنّ وجودها هو عين إدراكها؛ إذ هي عين ما قدّره صاحبها، فتكون الميتافيزيقا قد عاملت الوجود وكأنّه مقدّرات الإنسان الذهنية ومن ثَمّ فهي مشروطة بضمير مَفاده أن الإنسان لا يمكن أن يضع ميتافيزيقا إلا بشرط وضع نفسه موضع خالق العالم، ليكون تعامله مع موجوداته من جنس تعامله مع موضوعاته في المقدّرات الذهنية.

وهكذا فالمنطلق في بيان دور ابن تيمية يمثّله هذا النصّ وما فيه من

---

(٢) المصدر نفسه.

وعي حادّ بطبيعة الإشكالية المعرفية المتعلّقة بالمنطق وما بعده[٣] وما يعنينا من هذا النص هو ما فيه من كشف ثوري مضاعف لسنا نحن الذين نفترضه بقراءة بعدية فيها شيء من إسقاط الحاضر على الماضي، بل إنّ صاحب الكشفين هو الذي يشير إليهما وإلى أهميتهما مع الوعد ببيان وجه اللبس الذي وقع فيه أصحاب المنطق (من الفلاسفة والمتكلمين):

الأول: ما بتحرير وجوده وتصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف.

الثاني: أسرار عظام العلوم التي تظهر ما يجلّ عن الوصف من الفرق بين الطريقتين الفطرية، عقلية كانت أو سمعية من جهة (الطريقة التي يقول بها)، أو قياسية منطقية أو كلامية (الطريقة التي يرفضها).

لكن ابن تيمية لم يبين طبيعة هذه العلوم العظيمة والمعارف التي تنفتح، وهو لم يفعل لأنه يفترض أن الأمر بيّن بذاته، وطبعاً، فالكشف لا يمكن أن ينسب لأحد بجدارة إذا بقي مضمراً ولم يشرّع صاحبه في الإنجاز. ومعنى ذلك أن ابن خلدون لو وعد بمضمون المقدّمة وعداً عاماً ولم ينجزه لما نسبنا إليه ثورته، ومع ذلك فوعد ابن تيمية الصريح هنا يجعلنا نتياسر فنطلب ما كان يمكن أن يحصل لو واصل فبين تحرير ما تحريره يفتح علوماً عظيمة ومعارف ويكشف لنا أسرار عظام العلوم التي تجلّ عن الوصف: تحرير وجود هذا الأمر وبيان الفرق بين الطريقتين ذلك هو مطلوبنا، لأنّنا نعتقد أنّ نص ابن تيمية بعد استكماله بالنص الثاني يمكن من التحديد الواضح لهذا المطلوب.

فالفصل بين علوم المقدّرات الذهنية التي هي الوحيدة القابلة للبرهان، وعلوم الموجودات العينية التي لا تقبل إلا المعرفة التجريبية، ومن ثَمّ غير البرهانية لافتقارها إلى الكلي القبلي إلا فرضياً يحدّد المقصود بهذه العلوم العظيمة والمعارف التي تنفتح، وربط هذا الفصل بالفصل بين الطريقين يضيف من النور على المسألة ما يجعلها يسيرة الحل، فالعلوم عند ابن تيمية نوعان بحسب المقابلة بين الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان:

---

(٣) الدور الذي يقع فيه ابن تيمية بيّن: فما ينفيه ابن تيمية عن المنطق من قدرة على التمكين من معرفة الموجود في الأعيان واقتصاره على ما في الأذهان يتمّ بقياس منطقي مصوّر فيه مقدّمات ونتائج، ألا يجعل ذلك ما يقوله هو بدوره مقصوراً على ما في الأذهان إذا كنّا نريده علمياً؟

النوع الأول: كلّ علوم المقدّرات الذهنية التي ضرب منها مثالين هما العدد والمقدار وهما ما كان يعدّ موضوع الرياضيات المجرّدة، بحيث إنه استثنى من التمثيل الرياضيات المطبّقة وخاصة (الفلك والموسيقى)، ولما كان يتكلّم عن علوم عظيمة ومعارف فإنّ المثالين اللذين ضربهما لا يستوفيان المقصود، بل هما عينة منه.

النوع الثاني: كل العلوم التي تعلم بالتجربة سواء استعانت بعلوم المقدرات الذهنية فكانت كافيةً فيها أو استعانت بها ولم تكفها فطلبت مناهج أخرى هي ما يحدّده في الجملة الموالية عندما تلكم عن أسرار عظام العلوم التي تظهر ما يجلّ عن الوصف من الفرق بين الطريقتين.

وبالرغم من أن ابن تيمية هنا أيضاً لم يحدّد طبيعة هذه الأسرار، فإنّ تحليل الفقرة الموالية يساعد على الجواب بديلاً منه. ذلك أن بيان الإضافة التيمية يمكن أن يتكفّل به توضيح المعاني الواردة في هذا النصّ وخاصة دلالة الوعي بأهميتها الذي أتى صريحاً يعلن عنه صاحبه مرتين ما يعتبره من أسرار عظائم العلوم الأسرار التي تمكّن من إظهار «ما يجلّ عن الوصف من الفرق بين (طريقتين)». صحيح أن ابن تيمية لم يبيّن هذا الذي يجلّ عن الوصف من الفرق بين الطريقتين، لكن مقابلته بينهما بالصورة التالية تفهمنا طبيعة هذا الأمر: **فأولاهما الطريقة الفطرية العقلية** التي وصفها بكونها سمعية شرعية إيمانية، **والثانية الطريقة القياسية المنطقية** التي وصفها بكونها طريقة كلامية.

وواضح أن الطريقة السمعية الشرعية الإيمانية تقابل الطريقة الكلامية مقابلة الطريقة الفطرية العقلية الطريقة القياسية المنطقية. فيكون لدينا التناسب الآتي: نسبة الطريقة السمعية إلى الطريقة الكلامية هي نسبة الطريقة العقلية الفطرية إلى الطريقة العقلية القياسية. **وأوّل** ملاحظة تتعلّق بمجال الكلام: إنّه مقصور هنا على المعرفة الدينية، والملاحظة **الثانية** تتعلّق بإحالة الطريقتين الموصوفتين هاهنا إلى الطريقتين اللتين كانتا مستعملتين في المسائل الدينية وكانتا في صدام دائم:

طريقة المحدّثين: فطريقة المحدثين تعتمد على السمع (الرواية) في مسائل الشرع (الفقه) وفي مسائل العقد (الإيمان) وهي تعتمد على الفطرة العقلية.

وطريقة المتكلمين: فطريقة المتكلمين تعتمد على القياس المنطقي أي على الصنعة العقلية لا على الفطرة العقلية، ومن ثمّ فلا دخل للسمع فيها أو للإيمان.

ولا تعني هذه المقابلة أن الفطرة العقلية خالية من القياس المنطقي الصناعي بل هي تعني أنها لا تبني معرفتها عليه بمجرده وخاصة على القياس المنطقي المرفوض هنا. وإذاً، فالمقصود بحدّي المقابلة طريقتين متقابلتين في المعرفة الدينية(٤) بينما هي تعني أن القياس المنطقي لا يعتمد على السماع ولا على الإيمان:

ما صار يسمى بعلم الكلام التاريخي: محاولة معرفة السنن والنصوص من حيث هي ظاهرات حادثة في التاريخ الفعلي للحياة الروحية الإنسانية.

ما صار يسمى بعلم الكلام العقلي: محالة بناء العقائد على الاستدلال المنطقي بصورة قبلية تحدّد مضمون الحياة الروحية الإنسانية.

والآن فلنحلل أهمّية هذين الاكتشافين ونبرز ما كان يمكن أن يستمده ابن تيمية منهما استناداً إلى وعيه الدقيق بأهميتهما من وجهين أعلن عنهما صراحة: وجه نظرية العلم ومنهجيته التاريخيّة والعقليّة ووجه نظريّة الوجود ومدخليه العقلي والنقلي، وحتى نستكمل هذا البحث فنصل إلى المطلوب فلنسأل الأسئلة التي كنا ننتظر من ابن تيمية أن يسألها: فماذا كان يمكن أن يستمدّه منها ابن تيمية ولم يفعل؟ ولماذا لم يسأل إن كان العلم الذي يدعو إليه ممكناً من غير علم المقدّرات الذهنية؟ ولماذا لم يسأل عن السر في الحاجة إلى التقديرات الذهنية؟

لن نطيل الكلام عن الدافع العميق إلى النقد التيمي الذي لا يمكن أن

(٤) لكن المقابلة ليست مقصورةً على المعرفة الدينية بل هي تعمّ كلّ المعارف لأنّ القصد في الحقيقة هو المقابلة بين علوم المقدرات الذهنية عامة وعلوم المعينات الخارجية عامة، لأنّ السماع هنا يتعلّق بالبعد التاريخي من المعلومات العقدية والشرعية، ومن ثَمّ فما يصحّ هنا على المقابلة بين المعرفة التاريخية بالسنن والنصوص والمعرفة القبلية بما يظنّ حقائق دينية يصحّ كذلك على المقابلة بين المعرفة التجريبية بالموجودات الطبيعية والمعرفة القبليّة بها، استناداً إلى بنائها بناء ميتافيزيقا مظنونة تصوراته مطابقة لما تتصوّره من الموجودات حصراً للوجود في الإدراك.

يجادل فيه أحد لكونه بيّناً بنفسه، إنه إيجاباً طلب فلسفي خالص لشروط إمكان فلسفة دين تكون مطابقة لمنظور القرآن الكريم. وهو سلباً السعي إلى دحض كل ما يعارض شروط الإمكان هذه، وخاصّة الميتافيزيقا التي اكتشف أنّها لا تقوم إلا على وحدة الوجود أعني تقريباً ما بدا لفلاسفة المثالية الألمانية متعيناً في فلسفة سبينوزا بحيث إنّ جُلّ مطالب المثالية الألمانية تقبل الردّ إلى محاولة تخليص الفكر الإنساني منها؛ وهذا وحده كافٍ لبيان شرعية الموازنة بين فلسفته وفلسفات المثاليين الألمان الأربعة. ولن نتكلّم عن المسائل المعتادة في نقد المنطق والميتافيزيقا بل كلامنا يدور على ثورة في نظرية المعرفة والعلم وثورة في نظرية الوجود والإيمان. ومن ثَمّ فما نريد بيانه لا علاقة له بمضمون الردّ على المنطقيين في فهمه التقليدي ولا حتّى بنقد الميتافيزيقا بمعناه عند الغزالي بل هو يتعلّق بالمسألة المفصليّة في نقده أعني بعلاجه إشكاليتين طرحُهما بحدّ ذاته يعدّ ثورةً في تاريخ الفكر الإنساني:

أولاهما هي إشكالية البحث في «تحليلات أواخر» بديلة من تحليلات أرسطو الأواخر، تؤسّس مباشرةً لحرية النظر وبصورة غير مباشرة لحرية العقد، ومعنى ذلك أنّ التحليلات الأوائل لو اعتبرت حساباً لمقدّرات ذهنيّة لما دار حولها نقاش. والمشكل هو في المنطق المتعلّق بشروط مَلء أشكال التحليلات الأوائل وقواعده أعني مضمون التحليلات الأواخر ومن ثَمّ كيفية الوصل بين صورة القياس ومادته هي المشكل الفلسفي الذي يصل المنطق بالميتافيزيقا، والمَلء هنا يتعلّق بالحدود والأقيسة المؤلفة منها، فالأولى تقتضي أن تكون حقائق الأشياء مؤلّفةً من عناصر مناظرة لعناصر عبارة الحدّ، والثانية تقتضي أن تكون قوانين الوصل بين الحدود مناظرة لقوانين الوصل بين الحقائق التي تعبّر عنها الحدود، وفي الحالتين يكون الشرط أن يكون نظام الوجود هو نظام تصوّرنا له وعبارتنا عنه بما يرمز إلى تلك التصوّرات، وهو المقصود بحصر الوجود في الإدراك بلغة ابن خلدون.

والثانية هي إشكالية البحث في «إلهيات أواخر» بديلة من «إلهيات الفلاسفة الأواخر» سنطلق عليها اسم «التأويليات الأواخر بديلة تؤسس مباشرة لحرية العمل وبصورة غير مباشرة لحرية الشرع. ومفهوم

«التأويليات الأواخر» هذا مفهوم غريب ولا وجود له في إشكالية البحث في «إلهيات أواخر» بديلة من «إلهيات الفلاسفة الأواخر» سنطلق عليها اسم «التأويليات الأواخر» بديلة تؤسّس مباشرةً لحرية العمل وبصورة غير مباشرة لحرية الفلسفة القديم منها والحديث. ونحن نصكه قيساً على مفهوم «التحليلات الأواخر» ونقصد به أمراً في علاقة بما يجانس «التحليلات الأوائل» يمكن أن نطلق عليها اسم «التأويليات الأوائل» ويكون موضوعه نظام وجود صوري (الأنطولوجيا الصورية) مقبولاً عقلاً لعالم مثالي لمقدّرات ذهنيّة لا يصبح موضوع إشكال إلا عندما نحاول ملأه بنظام الوجود المادي (الأنطولوجيا المادية) أو عندما نعتبره متطابقاً معه. فيكون عندنا مستويان من علاقة الفكر بالوجود يمكن أن نعتبر **الأول** غاية المنظور الأرسطي والعلمي، و**الثاني** غاية المنظور الأفلاطوني والديني والأول يفترض الثاني غايةً والثاني يفترض الأول بداية:

منطقية حيث يكون المنطق آلة، له بعد صوري خالص هو موضوع التحليلات الأوائل وبعد يملؤه بمادة موضوع معيّن لعلمه هو موضوع التحليلات الأواخر، والبعد الأول يخصّ علاقة التصوّرات بعضها ببعض في الأذهان والثاني يخصّ علاقة هذه العلاقات بعلاقات الموضوعات المتصوّرة في الأعيان والقابلة للإدراك الحسي المباشر أو غير المباشر بفضل أجهزة الإدراك العلمي.

ووجودية حيث يكون المنطق علم وجود له بعد صوري خالص هو موضوع التأويليات الأوائل أعني نظاماً من المجرّدات التي تفرض عالماً مثالياً من الأفكار وبعد يملؤه بمادة موضوع معين لعلمه هو موضع التأويليات الأواخر أي يعتبر ذلك الوجود المجرّد موجوداً بحقّ في قيام عيني متحيّز في المكان والزمان هو بدوره وجود مثالي لا يقتصر على المدرك منه بالحس ولنسمّه نظام الكيانات التي تصل بينها قوانين العالم المجرّدة.

وهذا المستوى الثاني مشروط في ذلك المستوى أو هو مسلمته الجوهرية؛ إذ من دونه لا يكون المنطق موصلاً إلى معرفة علمية حقيقية، ذلك أنّ هذا النوع الثاني يمثّل منطقاً كلياً غير مقصور على دور المنطق من حيث هو آلة منهجية كما في حالة المنطق العادي بل هو عين

الميتافيزيقا التي تكون من حيث هي أنطولوجيا صوريّة من إبداع العقل أو من المقدّرات الذهنية وتكون من حيث هي علم قواعد ملئها بمضمون هو الأنطولوجيا المادية أعني عين المظنون موجوداً بالفعل في الأعيان. وهنا يكمن جوهر الخطأ الذي تأسّست عليه الفلسفة الهيغلية. فمن دون التأويلات الأواخر التي نتكلّم عنها هنا تصور هيغل أن التحليلات الأواخر تعني أن الميتافيزيقا هي المنطق بمعناه التقليدي أو أن المنطق بمعناه التقليدي هو الميتافيزيقا، والفكر الحديث لم يدرك معنى التأويلات الأوائل والتأويلات الأواخر بمصطلحنا هذا إلا بفضل الفنومينولوجيا الهوسرلية لأن بنى التضايف بين «الاستمهاء» و«المستمهى» Die noetisch-noematischen Strukturen وبنى الوجود الفعلي هو الذي يناظر التضايف بين «التأويلات الأوائل» و «التأوليات الأواخر» وهو تضايف يناظر التضايف بين ما أطلق عليه ابن تيمية اسم علوم «المقدرات الذهنية» وعلوم الموجودات الخارجية؛ إذ تظنّ الأولى عين الثانية فتسقط على حقائق الأشياء وتعتقد موضوعة في الخارج وموجودة بالفعل:

فالوجود الأول موضوع التأويلات الأوائل هو ما يسميه ابن سينا بالوجود في العناية الإلهية (بلغة الفنومينولوجيا هو من جنس النويما التي اصطلحنا على تسميتها بالعربية مستمهيات) ويسميه بعض المتكلمين وجود المعدوم، ويسميه ابن عربي الثوابت في العدم لضمير إسقاطه على الوجود الموضوعي الخارجي عندهم جميعاً.

والوجود الثاني موضوع التأويليات الأواخر هو ما يسميه ابن سينا بالوجود الطبيعي، أعني ما يجعله ضخ الوجود الفعلي فيه يصبح موجوداً في الأعيان بفضل فعل الخلق أو ضخ الوجود في الماهيات بنقلها من وجه الإمكان العدمي إلى وجهه الوجودي. وإذا تطابق الوجودان كان ذلك وحدة الوجود التي يحاربها ابن تيمية. الإلهيات الأواخر والتحليلات الأواخر يمثّلان علماً لقواعد ملء الأشكال الخالية للمبدعات الذهنية في المعرفة وفي الوجود، وهما موضوع النقد التيمي.

وتلك هي ثورة ابن سينا التي يرفضها ابن رشد لأنّه لم يفهم أعماقها الفلسفيّة وصلتها بالفصل الحقيقي في الأعيان بين الماهية والوجود وليس الفصل التصوّري في الأذهان بالمعنى الأرسطي فحسب. وقد يبدو للوهلة

الأولى أن ابن تيمية يوافق ابن رشد على هذا الرفض وأنّه هو بدوره لم يدرك هذه العلاقة بين الأصل الذي يريد أن يبني عليه كلّ نقده إذا كان لا ينفي فاعلية علوم المقدّرات الذهنية في علوم الموجودات العينية. وهو ما لا يبدو فاعله لأنه ضرب مثالين هما علم العدد وعلم المقدار وكلاهما مشروط في جل العلوم. إذاً، فالفصل بين المقدّرات الذهنية التي هي كليات والموجودات الخارجية التي هي عينيات التمييز الضروري لفهم ثورته، والتمييز السنيوي بين الماهية والوجود تمييزاً حقيقياً تمييزان مترابطان وثيق الترابط. والواصل بينهما فاعلية علوم المقدّرات الذهنية في علوم الموجودات الخارجية لأنّه لا يمكن تصوّر علم الفلك مثلاً من دون علم العدد والهندسة.

لكن ابن تيمية لم يسأل عن شرط هذا التمييز الذي يتسلّمه عند الكلام في علاج قضية المنطق وأسسه الوجودية، ويرفضه من ناحية ثانية؛ إذ يرد على فصل ابن سينا بين الماهية والوجود فصلاً حقيقياً من دون أن يبيّن شرط التخلّص من التناقض في القول بهذا الحلّ ونفي ما يبدو شرطاً له. فلا يمكن للفصل بين المقدّرات الذهنية والموجودات العينية أن يفهم من دون الفصل بين الماهية والوجود إذا كنّا لا ننكر دور علوم المقدّرات الذهنية الكلية في علوم الموجودات الخارجية العينية. فمن دون الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود لا يكون للمقدّارت الذهنية أدنى دور في المعرفة، لأنّ الماهيّات المفصولة عن الوجود تصبح مجرد خيالات ذهنية وفاقدة لأدنى قدر من الكثافة الوجودية التي تمكّن لها من التأثير في مجريات الوجود. فيكون الفصل بين الماهية والوجود ليس مجرد عملية في الذهن بل هو حقيقة في العين. أفيكون ابن تيمية مستعملاً ثورة ابن سينا من حيث لا يعلم؟ أم هو يعتبر المقدّرات الذهنية مختلقات خيالية عديمة الكثافة الوجودية؟ كيف يفسّر صلوحيتها في المعرفة العلمية بل وامتناع المعرفة العلمية من دون أهم جزء منها، أعني الرياضيات التي ضرب منها مثالَيْ العدد والمقدار؟

تلك هي الأسئلة التي لم يطرحها ابن تيمية بالرغم من أنها كلّها متضمّنة في إشارته إلى علوم عظيمة، يمكن أن تنتج عن الفصل بين ضربَيْ المعرفة معرفة المقدّرات في الأذهان ومعرفة الموجودات في الأعيان،

كيف الوصل بين القدر الذهني والموجود العيني وصلاً يعلّل ما يؤدّيه علم ذاك في علم هذا؟ إنّها الأسئلة التي لو طرحها ابن تيمية لكان جوابه متردداً حتماً بين المخرجين الآتيين اللذين هما المخرجان الوحيدان الممكنان عقلاً، أو ساعياً لوضع حلٍّ ثالث طريف ربما هو سرّ عجزه عن الجواب عن الأسئلة التي نفترض أنّها كانت تدور في خلده وإلا لما تكلّم عن أسرار خفية وعلوم عظيمة تنتج عن هذا الفصل. وحتى نفهم الحلّيْن الحتميين والحلّ الثالث الممكن فلنترجم الإشكالية بعبارة فلسفية حديثة مستوحاة من المثالية الألمانية:

فالحل الأول كنطي وهو يقدّم المخرج الآتي: إنه حلّ يؤسّس ضرورة المعرفة التجريبية ميتنافيزيقاً على اكتشافه لأمر يصعب أن يوصف بكونه علماً مقصوراً على مجرّد مقدّر ذهني لكونه يتضمّن معرفةً بالموجود في الأعيان، إنّه ما يسميه بـ«التأليفي القبلي» الذي يجعل المعرفة العقلية الخالصة للموجودات الخارجية ممكنةً من دون تجربة (وهو ما لا يمكن أن يقبل به ابن تيمية). لكنّ هذا الحلّ سرعان ما يرتدّ إلى شبه نفي لفائدته؛ إذ هو يحصر هذه المعرفة في ما هو مطلق الذاتية حتى وإن عمّ الذوات الإنسانية جميعاً، أعني حصرها في ما يظهر من الوجود للإنسان، وهذا الحلّ على أهمّيته يضع السؤال المحرج الآتي: ما الفائدة من تأسيس للمعرفة العلمية على ضرورة عقلية تنسب إليها بشرط أن تكون مقصورة على ظاهر الأشياء من دون حقائقها؟

والحلّ الثاني هيومي وهو حلّ كان موجوداً منذ نقد الغزالي وعزّزه نقد هيوم، وهذا الحل يقدّم المخرج الآتي: فهو يعتبر أساس المعرفة العلمية في ما يتجاوز الإدراك الحسي عادة الإنسان عن الوجود من دون المقابلة بين ظاهر وباطن في الوجود. فيصبح الخيار بين حلّ يزعم الضرورة للعلم العقلي القبلي أي غير التجريبي، لكنه يعتبره مقصوراً على ما لا يتجاوز ظاهر الأشياء وحل ينفي عن هذا العلم الضرورة ويقصره على عادة الإنسان عن الوجود من دون أن يصف العلم الحاصل بكونه مقصوراً على ظاهر الوجود المقابل لحقائقها، المقابلة هي إذاً، في تسمية المعلوم في الحالتين: هل هو عادة الإنسان عن الأشياء أم ظاهر الأشياء، وطبعاً فهذا الحل الثاني أفضل فلسفياً لأنّه لا يزعم لعلمه بالعلم ما يناقض دعواه

في العلم: فعلمنا بهذه الحقيقة حول خصائص علمنا؛ إذ وصفنا هذا الأخير بالضروري ثمّ حصرناه في ظاهر الأشياء بالمتناقض.

فعلم العلم قد يكون، هو بدوره، ظاهر من العلم لا يمكن لصاحبه أن يزعم الفصل في قضية التمييز بين ظاهر وباطن في الوجود. نحن لا نعلم الفارق بين الوجهين من الوجود ظاهره وباطنه كل ما نعلمه هو الوجود من حيث نسبته إلى الإنسان من دون موازنة قيمية تجعل علمنا ظاهراً وتقابله بشيء آخر تسميه باطناً فنؤسّس لمواقف باطنية من حيث لا نعلم: وصف العلم بالضروري والعادي من حيث نسبة معلومه إلى الإنسان تختلف بحسب حصيلة العلم إن كانت تحصيل حاصل لما في الأذهان أو تأليفياً لما في الأعيان لا يمكن التأليف فيها إلا بتجربتها ومن ثَمّ فالمعرفة لا تكون إلا بعديّة وغير ضرورية بل إحصائية بحسب نسبة مقدار حاصل الاستقراء إلى مقدار ممكنه.

وبالرغم من فضل هذا الحل الثاني على ذاك الحل الأول لأنه لا يحطّ من قدر العلم بجعل معلوماته ظاهراً من الوجود بل هو يعتبرها من دون حكم معياري ما يناسب الإنسان من علم أعني الاجتهاد في معرفة الشاهد من الوجود مع الاعتراف بالبعد الغيبي في كل موجود شاهد فضلاً عما ليس بشاهد من الوجود، فإنّ ابن تيمية لا يبدو لي قائلاً به فضلاً عن الحلّ الأول. ذلك أنّ هذا الحلّ نفسه يمكن أن يصبح مثل الحلّ الأول متناقضاً بمجرد أن يفترض العادة الإنسانية في تأسيس المعرفة العلمية بقوانين المعلوم المتجاوزة للتجربة عادة كلية تردّ إلى قانون طبيعي من جنس القانون الذي سبق إليه الغزالي في **المستصفى** أعني قانون التوارد وأيّده فيه هيوم في المحاولات.

وهذا **الحلّ الثالث الذي ننسبه إلى ابن تيمية** الحلّ المتوسط بين حل كنط وحل هيوم هو ما يمكن أن يستمد من مفهوم التقدير الذهني: فالتقدير الذهني ليس الضرورة العقلية التي تعود إلى التأليفي القبلي ولا هو العادة التي تعود إلى التوارد بل هو الفعل المبدع للسيناريوهات أو حرية الفكر في تخيّل النماذج العقلية التي يمكن لبعضها أن يطابق ببعضه بعض ما في مجريات الوجود من وقائع. ومن ثَمّ فهي الوعي بأن الوجود يمكن أن يكون علمه نسبياً إلى أجناس علومه المتعدّدة بمقتضى طبيعة فعل

الإبداع الرمزي أو القدرة على التسمية التي ترمز في القرآن الكريم إلى أهلية الإنسان للاستخلاف. وذلك هو معين المقدّرات الذهنية المدركة، عند أحد الموجودين (الإنسان)، أداة لهذه القدرة على التسمية التي يمكن أن تصبح أداة الوقوع في الخطأ إلا إذا لم تعرض على ضربَيْ الآيات: **أيات الآفاق وآيات الأنفس.**

ولا يكون العلم بالشيء على ما هو عليه إلا عند خالقه ذي العلم المحيط، فنتخلّص من وهم حصر الوجود في الإدراك الإنساني: والإعلام بذلك هو جوهر الرسالات عامّة والرسالة الخاتمة خاصة ومن ثَمّ فأصل الأصول هو فلسفة الدين التي تعين حدود العلم ومجالاته. وادعاء علم الموجودات على ما هي عليه علماً مطلقاً موجوداً لأحد أو نفيه نفياً مطلقاً عنه لا يصحّان لغير الله: وذلك هو مضمون الرسالة تحديداً لمنزلة الإنسان ودوره في الكون، وفيه يكون الحال كالحال في علمنا بالمقدّرات الذهنية، فنحن مقدّروها وموجدوها الوجود الذهني بتقديرنا لها. ومع ذلك فنحن محتاجون لعلم نتائج ما قدّرنا فيها بالتدريج إلى سلسلة الاستنتاج المنطقي لأنّ جلّها يخفى عنا بسبب محدوديّة اللمح الذهني المحتاج إلى الإمعان والمتابعة المتّصلة، ولا يمكننا أن ندرك كل ما يتضمّنه التقدير الذهني بلمح الحدس إلا في نطاق ضيّق فنحتاج إلى وصل هذه اللمحات إلى هندام ينقل ما في اللمحة السالفة إلى ما في اللمحة الخالفة، وصلاً يحافظ على مضمون السابق المعرفي ويثريه بمضمون اللاحق: وهذا نوع ثانٍ من التجربة العلمية وهو أخصب التجارب لكونه على موجودات من صنعنا هي المقدرات الذهنية.

وخطأ الفكر الذي يحصر الوجود في الإدراك ـ حصراً يفترض شفافية الشاهد فضلاً عن افتراض نفي الغيب أعني ممكن الوجود غير قابل الإدراك ـ يتمثّل في إسقاط هذه التجربة العلمية بكليّات التقدير الذهني على التجربة العلمية عموميات الإدراك الفعلي للموجودات العينية التي لا تتجلّى خصائصها بمجرد الاستنتاج المنطقي من المقدرات الذهنية: وتلك هي الميتافيزيقا، لكنّ الموجودات العينية في الخارج ليست مطلقة الكثيف بل فيها بعض شفيف؛ إذ هي تفصح عن بعض خصائصها بفضل ما نستخلصه منها خلال تعاملنا معها عامة، وهو إفصاح يتحوّل إلى معين للمعرفة العلميّة بمجرد أن يتحوّل العلاج، منهجياً، إلى التقني لمساءلة

الموجودات مساءلة علمية، تبحث عن الخصائص في المخابر والتجارب الفعلية لمجريات أحداث الوجود.

وحينئذٍ تكون علوم هذه المقدّرات الذهنية التي نبدعها بما لنا من قدرة على التسمية والبيان سبيلنا الوحيد للعبارة عمّا نسعى إلى صيده فرضياً (قبل التجريب)، أو ما نقتنصه فعلياً (بعد التجريب) من خصائص الموجودات العينية. وذلك على النحو الآتي، فهذه المقدّرات الذهنية نفترضها منهجاً وخطّة استراتيجية لقنص خصائص الموجودات التي نريد علمها تسليماً افتراضياً بأن بنيتها مماثلة لبنية شبكاتنا التي بنيناها من مقدراتنا الذهنية فنسقط عليها كل ما نستنتجه من شبكتنا ونطرده عليها ويكون الحاصل صحيحاً عندنا ما لم تكذبه التجربة. وعندما تكذبه التجربة نعدّل شبكات تقديراتنا الذهنية لتوافق من نفترضه من شبكات علاقات وخصائص للموجودات العينية. وهو ما ينتج جنساً وسيطاً بين المقدّرات الذهنية بإطلاق والمقدرات الذهنية بإضافة إلى موضوع علم معيّن يكون علمه رياضيات تطبيقية إن صحّ التعبير.

وفي فهم هاتين الوظيفتين يكمن الوجه الثوري من محاولة ابن تيمية، محاولته التي له فيها قصب السبق حتى وإن لم يفصح عما يعنيه بالعلوم العظيمة التي يقصدها، والتي نكتشفها بفضل هذا التمييز بين علوم المقدّرات الذهنية وعلوم الموجودات الخارجية الذي أعلن عنه واعتبره منطلقاً لإعادة النظر في أسس المنطق الميتافيزيقية. وبهذا المعنى اعتبرنا عمله شرطاً في عمل ابن خلدون، عمله الذي لا يمكن، ذلك أنّ شيخ الإسلام كما أشرنا قد اكتشف أنّ فساد العقد والشرع اللذين حصلا في الفكر العربي الإسلامي بسبب الإلهيات الفلسفية والكلامية التي آلت إلى وحدة الوجود وتوظيفاتها الصوفية ومن ثَمّ فهو يعلّل هذا الفساد بفساد نظرية النظر ونظرية العمل في الفلسفة والكلام والتصوّف. ثمّ هو عكس، فاستنتج أنّ إصلاح العقد والشرع يقتضي إصلاح نظرية النظر ونظرية العمل، إصلاحاً يجعلهما مستنِدَين إلى إلهيات أو فلسفة دين، تقول بحريّة وحدة الشهود بديلاً من جبرية وحدة الوجود التي يعلّل بها فساد الفكر الفلسفي والصوفي والكلامي المتفلسفين في المدرسيات الأربع التي وصفنا: وهذه الحرية ممتنعة إذا أطلقنا الضرورة المنطقية التي نجدها في

علوم المقدّرات الذهنية فأسقطناها على الموجودات العينية فظنّنا علومها علوماً بضرورة وجودية من جنس الضرورة المنطقية في المقدّرات ثم اعتبرناها أصلاً نبني عليه نظرية في وحدة الوجود التي تتلو ضرورة عن الإلهيات الفلسفية والكلامية والصوفية.

الفصل العشرون

نظرية الوجود الديني وعلمه البديل

الوجود عامّة والوجود الإنساني خاصة ديني بالجوهر في فكر ابن تيمية، ويكفي لفهم نظريّة الوجود البديل هذه وبيان دلالتها الاقتصار على تحليل النص الآتي[١] الذي لا يعنينا منه في المسألة الثانية بالدرجة الأولى إلا قسمه الأخير، لكنّ قسمه الأول المتعلّق بما سكت عنه ابن تيمية حول علاقة المقدّرات الذهنيّة التي هي الوحيدة القابلة للعلم البرهاني الحقيقي، علاقتها بمجال تطبيقها أعني موضوعات كل العلوم الأخرى جدير بأن نورده هنا وصلاً بين المسألتين قبل العودة إلى القسم الثاني من النص المتعلّق بهذه المسألة: فهو يقول: «وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالماهيّة الكليّة كالأمر بإعتاق رقبة فإن الواجب رقبة مطلقة والمطلق لا يوجد إلا معيناً لكن لا يكون معيناً في العلم والقصد. فالآمر لم يقصد واحداً بعينه مع علمه بأنّه لا يوجد إلا معيناً وأنّ المطلق الكلّي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان فما هو مطلق كلّي في أذهان الناس لا يوجد إلا معيناً مشخصاً متميزاً في الأعيان وإنمّا سمي كلياً لكونه في الذهن كلياً وأمّا في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلاً»[٢].

(١) انظر: ابن تيمية، **درء التعارض**، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم (الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٨)، ج ١، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٢) المصدر نفسه.

وبالرغم من أن هذا النصّ يبدو متعلّقاً بالأحكام الفقهية وكيفيات انطباقها على الأعيان، إلا أنّه من المنظور الفلسفي يمثّل استكمالاً مهمّاً في نظرية المعرفة التيمية. ولذلك فنحن نعتبره تابعاً للمسألة الأولى من حيث هو يحدّد كيفية ضبط العلاقة بين المقدّرات الذهنية المتعلّقة بالكليات الموجودة في الأذهان، ومجال تطبيقها الذي هو بالضرورة متعلّق بالجزئيّات الموجودة في الأعيان، ومن ثَمّ فضميره أنّ نموذج جميع العلوم نموذج فقهي، أعني نسقاً من الأحكام النسقية التي تنطبق على الأعيان، فتكون من حيث نسقيتها التصورية تامة الضرورة المنطقية، لكنها تصبح نسبية بمجرد انطباقها على مجال معيّن من مجالات الانطباق:

١ ـ فطبيعة قضايا كل علم تشريع افتراضي أو قبلي قبلية إبداعيّة تشريعيّة أو إنشائيّة.

٢ ـ وطبيعة علاقة قضاياه بموضوعاته علاقة ذات اتجاهين من المبدعات الذهنية إلى موضوعاتها المحتملة ومن الموضوعات المحتملة إلى المقدّرات الذهنية.

٣ ـ أما ما يجري بين المقدّرات الذهنية بصرف النظر عن علاقتها بمجال انطباقها فهو منطقي صرف أو تحليلي صرف، للقول بما منظومة مفهومات تتألّف بعدد معين من القواعد والقوانين.

٤ ـ وأما ما يجري بين موضوعات المقدّرات الذهنية بصرف النظر عن علاقتها بالمقدرات القابلة للانطباق عليها فهو تجريبي صرف، ومن ثَمّ فهو محكوم بإدراك عناصر المجال وعلاقاتها الفعلية.

٥ ـ وكلاهما ممتنع من دون الثاني ومن ثَمّ فالعلم هو هذا الفعل التشريعي الباحث دائماً عن وصف الوقائع ومناط الحكم.

والفرق الوحيد بين العلم عامة وعلم الفقه خاصة هو أنّ الموضوعات في الفقه تسمّى نوازل وهي في العلوم الأخرى تسمى وقائع. وإذاً، فكلّ علم تشريع مبدع لشبكة قوانين تكون حتماً من جنس المقدّرات الذهنية، وكلّ علم هو في آن تطبيق لهذا التشريع بمسارين متقابلين من التقدير إلى النوازل وصفاً للنوازل ومن النوازل إلى التقدير بحثاً عن الحكم المناسب من بين القوانين المقدّرة مسبقاً، ووصف النوازل مناظر للتجربة التي

تصف الوقائع من خلال ما تكتشفه من خصائص مباشرة، ولكن غالباً بصورة غير مباشرة بفضل أدوات المخبر التي توفّر شروط الإدراك العلمي لخصائص الظاهرات.

ولنعد الآن إلى مسألتنا الثانية فنركز على القسم الثاني من النص: «وبسبب الغلط فيه (طبيعة وجود الكلي=المقدرات الذهنية) ضلّ طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى وجعلوه وجوداً مطلقاً: إما بشرط الإطلاق (أفلاطون وشيعته)، وإما بغير شرط الإطلاق (أرسطو وشيعته)، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج، والمتفلسفة:

١-منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية.

٢-ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي كما يذكر عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق.

وكلا القولين خطأ صريح فإنّا نعلم بالحسّ وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه (إلا) شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً»[٣].

إنّ هاتين النظرتين إلى طبيعة وجود الكلي الذي هو أصل كلّ المقدّرات الذهنية تؤدّيان إلى الإلهيات الفلسفية التي تؤوّل في الحقيقة إلى القول بوحدة الوجود ومن ثَمّ فصلتهما بفلسفة الدين هي جوهر الإشكال الذي يعني ابن تيمية في جدله مع الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة؛ إذ يقول: «وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات حتى يعتقد في الموجود الواجب: أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلّها كما قاله ابن سينا وأمثاله»[٤].

ويأتي ردّ ابن تيمية على النحو الآتي رفضاً للحلّين اللذين يقول **بأولهما** الملاحدة **وبالثاني** ابن سينا (وهو المشترك مع الباطنية): «مع

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

العلم بصريح العقل: أنّ المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود»[٥].

وبذلك يفسر ابن تيمية موقف المسلمين من المنطق مبيناً أن الأمر ليس رفضاً غفلاً ناتجاً عن عدم القبول بما هو أجنبي بل هو رفض فلسفي عميق أساسه رفض ما يترتّب على القول بالمنطق من تسليم بمفروضاته الميتافيزيقية التي يكشفها ابن تيمية في هذا النص: «وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجرّ إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ويظن أنّه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حقّ ولا انتقاءه، وإنّما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك بل كثير ممّا ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات»[٦].

وهكذا يتحقّق الوصل بين الموقفين من نظرية المعرفة ونظرية الوجود اللتين يعتمد عليهما المنطق الذي كان سائداً، أعني ما يعتبره ابن تيمية مستنداً إلى فلسفة دين أو مؤدِّياً إلى فلسفة دين متنافية مع المنظور القرآني الذي يدافع عنه، ويحاول أن يستمدّ منه نظرية في المعرفة وفي الوجود بديلة تحرّر من القول بوحدة الوجود الضمنية في الفلسفة التي يردّ عليها والتي عمّت فصارت مشتركة بين الفلسفة والكلام والتصوّف: «ومن علم هذا علم كثيراً مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات، مثل: الكليات الخمس: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام، وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية، وما ادّعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمّونها الجنس والفصل، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية ودعواهم أنّ هذه الصفات التي يسمّونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعاً، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود»[٧].

وهنا نجد عناصر الإشكال بوجهيها الوارد في التحليلات الأواخر وفي

---

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

ما سيمناه بالتأويلات الأواخر جمعاً بين الأمرين في هذا النص، لأنّ مستوى التركيب في القول العلمي واعتباره مطابقاً للموجودات يتعلّق بالتحليلات الأواخر، ومستوى التركيب في موضوعات القول العلمي واعتباره مطابقاً للحقيقة في ذاتها يتعلّق بالتأويلات الأواخر أعني بالميتافيزيقا التي هي في الحقيقة فلسفة دين تدّعي العلم بالحقيقة المطلقة.

وبذلك نصل إلى الفقرة الأساسية التي تؤكّد كل ما حاولنا استنتاجه حول الحل البديل في هذين المستويين، المتعلقين بالتحليلات الأواخر والتأويلات الأواخر، أي بنظرية العلم ونظرية الوجود، النظريتين اللتين تجمع بينهما فلسفة دين تحدّد طبيعة الإلهي وعلاقة العقل الإنساني به علماً وعقداً. والحلّ هو تحديد جديد لطبيعة المعاني الكليّة باعتبارها هي بدورها رموزاً مبدعةً من جنس الألفاظ والخط: «ولكنّ المعاني الكلية العامّة المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامّة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى، فكلٌ من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمّها، لا أن في الخارج شيئاً هو نفسه يعمّ هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا، فإن هذا لا يقوله من يتصوّر ما يقول: وإنّما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنيّة بالأمور الخارجية أو من قلّد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه»[٨].

هذا النصّ يبيّن أنّ ابن تيمية يرجع نظرية الوجود البديل إيجاباً إلى الإلهيات الفلسفيّة، أعني الأصل الميتافيزيقي للوجود أي مسلّمات الوجود الميتافيزيقية في الماهية والوجود (تأليف البسائط والمركبات المشروطة في الوجود)، والتي ينبني عليها كتاب الميتافيزيقا كلّه فضلاً عنه التحليلات الأواخر، أعني شروط قابلية مطابقة العلم للمعلوم، أو ما صار يسمّى في الفلسفة الحديثة بالمنطق المتعالي، وهذا هو الوجه الذي يردّ إليه ابن تيمية اعتبار الإنسان مقياس كل شيء، ومن ثَمّ أصلاً للزندقة في النظريات وللقرمطة في العمليات لكونه يفترض الوجود محصوراً في الإدراك.

أما بخصوص الثورة في علاج مسألة المناخ الروحي أو علّة الصراع

---

(٨) المصدر نفسه.

مع الوجه العملي ممّا ترتب على تسفيه العقل بهذا الموقف التأويلي في الفلسفة، والكلام والتصوّف المؤلّه للإنسان من خلال ميتافيزيقا حصر الوجود في الإدراك (وهذا مصطلح خلدوني)، فهو موضوع المعركة مع الفلسفة والتصوّف والتشيّع خاصة. إنّه ما ترتّب من تخريف للنقل مصاحب لتسفيه أعني العلوم السرية الزائفة (السحر والتنجيم وعلم الحروف)، والكرامات، وزيارة القبور، والوساطات، والشفاعات بالأفلاك، والأولياء. فما المقصود بـ«هذا الكفر المتناقض وأمثاله، هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أنّ المنطق يجرّ إلى الزندقة. وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ويظنّ أنّه في نفسه لا يستلزم صحّة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك بل كثير ممّا ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليّات والقرمطة في السمعيات».

إنّ علاج هذه القضايا المعرفيّة والوجودية، القضايا التي تجمع بينها فلسفة دين يريد ابن تيمية دحضها لتحرير العقل والروح الإنسانيين من وحدة الوجود، وتعويضها بفلسفة دين قرآنية تقول بوحدة الشهود هو ما نعتبره ثورة تيمية من ثمراتها الأساسية الحقيقتين الآتيتين:

١ ـ فتقدير العقل النظري مشروط عنده بحرية الإبداع المثالي، (إبداع الأفكار أو الاجتهاد) للعلوم العقلية الضرورية، أصلاً لكلّ العلوم التجريبية ذات الموضوع الوجودي وهو دليل على وجود هذه الحرية بالفعل.

٢ ـ وتقدير العقل العملي مشروط عنده بحرية الإبداع الأمثولي (إبداع القيم أو الجهاد) للأعمال العقليّة الضرورية أصلاً لكل الأعمال التاريخية ذات الموضوع التاريخي وهو دليل على وجود هذه الحرية بالفعل.

ومن ثَمّ فحرب ابن تيمية على وحدة الوجود النافية لهذين الشرطين، من حيث المبدأ ومن حيث الواقع، حرب على علل أدواء الأمة وأسباب انحطاطها الذي تعيّن في تسفيه العقل وتخريف النقل ممثّلين بموقف غلاة الشيعة صراحة (الباطنية) وبالموقف الشيعي عامة ضمناً. لكن هذه الحرب تبدو قد بلغت حدّاً عند من ورثه ممّن لم يدرك هذه الأبعاد بعيدة الغور لم يقف عند علاج الداء بل هو آل إلى قتل الإبداعين المثالي والأمثولي.

ففكر ابن تيمية من دون الحرز التيمي يصبح حرباً على الخيال المبدع لعلوم العقل النظري منها والعملي والثراء الروحي المبدع لأعمال النقل العقدي منها والشرعي. والسؤال عن هذا الحرز ما هو؟ إنه طبيعة علم التفسير الذي اقتضى وضع نظرية في الرمز لم يُسبَق لها ابن تيمية في تاريخ العقل البشري لأنّها غيرت مفهوم اللسان، ودحضت النظريتين المتقدّمتين عليه أعني نظرية الوضع والتوقيف: إنها نظرية الاستعمال. ذلك أنه، إذا كانت العلوم المطلقة الوحيدة هي علوم المقدّرات الذهنية وكانت هذه العلوم علوم الممكن العقلي، وليست علوم الواقع الفعلي فينبغي أن يتلو عن ذلك نتيجتان لم يُسبَق لهما في العقل الإنساني إبداع ابن تيمية:

الأولى: أن يكون علم الواقع الفعلي في العلم الإنساني مشروطاً بعلم الواقع الافتراضي، وهذا هو معنى حرية إبداع المقدّرات الذهنية النظرية، أعني مثل العقل النظري وإبداع المقدّرات الذهنية العملية، أعني أمثال العقل العملي.

الثانية: أن يكون القول الشرطي متقدِّماً على القول الخبري في كلّ معرفة علميّة ومن ثَمّ فالجملة الشرطية سابقة عن الجملة الخبرية في كل معارفنا، فتكون الخبرية نفسها معبّرة فيها عن خبر مشروط بمفروضات مسكوت عنها، هي مبدأ ما أطلقنا عليه اسم التأويلات الأواخر.

وينتج عن هاتين النتيجتين ما هو أهم منهما وشارط لهما؛ فالجملة الإنشائية المبدعة للمشروط والشرط في المقدّرات الذهنية متقدّمة عليهما ويكون الخبر مشروطاً بالاعتقاد في الإنشاء العقلي المطلق للموجودات نفسها عند الكلام عن علم الله، والاعتقاد في الإنشاء الإضافي للمقدّرات عند الكلام عن علم الإنسان: وبذلك فتحليلات ثواني عند الإنسان تفترض تأويلات ثواني عند الله: وبالتالي لا علم من دون إيمان، ولا فلسفة من دون دين، لأنّ الإيمان بداية العلم وغايته والدين بداية الفلسفة وغايتها. وليس من شك في أنّ هذه المسائل لم يعالجها ابن خلدون بهذا الوضوح بل هو لم يسأل هذه الأسئلة حتى مجرد السؤال التي لم يطرحها ابن تيمية وكان من المفروض أن يفعل لولا سلطان الظرف عليه، سلطاناً حال دونه واستنباط نتائج فكره الثورية.

وكل ذلك يتبيّن بوضوح بمجرد أن نقلب السؤال فنبحث عمّا جعل شرط

ابن تيمية لجعل المنطق علمياً (=جعل علم عمل العقل تاريخياً). والجواب هو عين الجواب الذي جعل ابن خلدون يجعل التاريخ علمياً. فابن تيمية قد جعل العلم تاريخياً بما في ذلك تأسيسه الفلسفي بمجرّد أن نفى أن يكون علم الموجودات علماً بالكلّيات التي هي عنده مبدعات ذهنية مقصوراً عليها. فهذه الكليات ليست عنده معقولات ثوان تحاكي، جردّت من الوجود الخارجي بل هي مبدعات سمّاها تقديرات ذهنية ولا علاقة لها بالمجرّدات من المعقولات الأول. وعلم الموجودات في الأعيان تاريخي بمعنى أنّه تطبيق متدّرج لهذه المبدعات أو التقديرات الذهنية التي تتطوّر هي بدورها بتطوّر إبداع المثل في النظر والأمثال في العمل أي بتطوّر التجربة التي تنظم معطيات الحس الخارجي ومعطيات الحس الداخلي لتحقّق الملاءمة بين هذه المبدعات الذهنية والخبرات التجريبية: تاريخية عمل العقل هي هذه الملاءمة الدائمة بين المبدعات الذهنية والخبرات التجريبية عن الأشياء التي لا نعلم منها إلا ما نجرّبه، ولعلّ أهمّ ثمرات هذه النظرة تحقيق المصالحة بين العلم والإيمان، أي الصلح بين المعرفة الدينية (التجربة الوجدانية والتاريخ) والمعرفة الفلسفية (التجربة الحسية والمنطق).

وهكذا يتبين أنّ النقلة من النظر إلى العمل تقتضي وسيطاً بينهما، العقد والشرع ونجد بين هذه جميعاً حالة الحريّة المطلقة المبدعة للمقدّرات الذهنية في مجالي المثل لتأسيس النظر والعلم والأمثال لتأسيس العمل والإيمان: وذلك هو عينه أسلوب القرآن الكريم وضعاً للمثل النظرية وللأمثال العملية. ولا يكتمل البحث في نظريتي المعرفة والوجود التيميتين إلا بتعميق البحث في دور الخيال المبدع للمقدّرات الذهنية، مثلاً كانت أو أمثالاً: حرية الفكر المبدع أي المتحرّر من قانون الضرورة التي تجعل الإنسان غارقاً في الواقع من حيث هو مجرى حتمي للطبائع:

أ ـ من حيث هو المبدع للمقدّرات الذهنيّة النظرية (شرط الإبداع العلمي)، التسليم بوجود ما يناظر المبدعات الذهنية النظريّة هو العقد المشروط في العلم.

ب ـ من حيث هو المبدع للمقدّرات الذهنية العملية (شرط الإبداع العملي)، التسليم بوجود ما يناظر المبدعات الذهنية العملية هو الإيمان المشروط في العمل.

المقالة الحادية عشرة

الثورة الخلدونية
النقد الجذري في العمل والشرع لإصلاح النظر والعقد
دور ابن خلدون النقدي الإيجابي في العمل والشرع

تمهيد

يظن كثيرٌ أنّ البحث في الإضافة الخلدونية أيسر من البحث في الإضافة التيمية، وذلك للعلّتين البينتين الآتيتين:

فالطابع الثوري لعمله يكاد يكون قد وقع الإجماع على الاعتراف به بخلاف ما نحاول إثباته لابن تيمية، حتى وإن كان ما اعترف له به أدنى ما في ثورته لكونه لم يتجاوز محاولات تقويمه سلباً أو إيجاباً في ضوء ما يظن ثورياً من الفكر الاجتماعي الوضعي وتفسير التاريخ المادي.

وعمله بالرغم مما حلّ به من تشويه نجا من التوظيف السياسي الذي عانى منه عمل ابن تيمية، توظيفاً قلبه إلى ضدّ مقاصد صاحبه؛ إذ بقيت تأويلاته فكريّةً خالصة فلم يجرّب أحد تطبيق فكره ليحوله إلى أيديولوجيا حركة دينية ذات دولة، أو ذات جماعة ثورية تقود حرباً كونية.

لكنّ بيان الإضافة الثورية الخلدونية هو في الحقيقة أصعب من بيان الإضافة التيمية، لأنّ الأمر لا يتعلّق بتقويم فكر الرجل الإضافي ولا بنجاته من التطبيق السياسي بل ببيان صلته بالإشكاليات نفسها التي بحثناها في عمل ابن تيمية، أعني بدوره في مدرسة الفلسفة النقدية التي أنهت فلسفة التاريخ وعلم العمل عند فلاسفة عصره، إنهاء عمل نظيره لفلسفة الطبيعة ولعلم النظر عندهم. ما غاب في الكلام عن فكر ابن خلدون هو دوره في المدرسة النقدية الفلسفية في حين أنّ همه الفلسفي هو عينه همّ هذه المدرسة أعني تشخيص ما تعاني منه الأمة من أمراض علّتها ما أصاب النظر والعمل وتطبيقاتهما من فساد جعلها مهيضة الجناح؛ إذ فقدت كل ما يجعل الأمم قادرةً على القيام المستقلّ، أعني في ما حدّده القرآن

الكريم رسالة للإنسان وما يمكن اعتباره موضوع فلسفة التاريخ: استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

وكان يمكن أن نثبت أنّ كلّ النتائج التي توصّل إليها ابن تيمية ومن قبله الغزالي صارت مسلّمات عند ابن خلدون، ولعلّ أهمّ هذه النتائج التي نكتفي بواحدة منها لعلّها أبرزها هي قوله في إلهيات الفلاسفة: «وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته (العالم الروحاني) وترتيبها المسماة عندهم بالعقول فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه كما هو مقرّر في كلامهم في المنطق، لأنّ من شرطه أن تكون قضاياه أوليّة ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقتبسه من الشرعيّات التي يوضحها الإيمان ويحكمها، وأعقد هذه العوالم في مدركنا عالم البشر لأنّه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية»[1].

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٣٧٢.

الفصل الحادي والعشرون

نظرية العمل والشرع وعلمهما البديل

كلّ من درس **مقدّمة** ابن خلدون متحرّراً من الأحكام المسبقة الباحثة عن تقويم عمله بدافع مركّب نقص يردّ الفعل إزاء التقدّم الغربي ويسعى إلى إثبات السبق في مجالات العلوم الاجتماعية يدرك أنّ أهمّ أغراض **المقدّمة** هو اعتبار شروط استعمار الإنسان في الأرض والاستخلاف فيها موضوعها الرئيس، وخاصة البحث في معيقي هذين الأمرين الأساسيين وعلل ما يعانيانه من أمراض إلى حدّ أنّ العلم المكتشف لتأسيس المنهج التاريخي النقدي يستمد من الأوّل عنوانه الرئيس (علم العمران البشري) ومن الثاني معاني فروع موضوعه الأربعة أي الاستخلاف (والاجتماع الإنساني)[1] بمعنى فرعي صورة العمران فرعيها الفعلي والرمزي (الحكم والتربية) وبمعنى فرعي مادته الفعلي والرمزي (الاقتصاد والثقافة)[2].

---

(١) إنّ التسمية المضاعفة ليست من قبيل الإسهاب بل هي إشارة واضحة لبُعدَيْ دور الإنسان في الحياة ولمستويي الحياة الجماعية: فالإنسان مستعمِر في الأرض ومستخلَف فيها، ومن ثَمّ فدوره الأول هو العمران للتعاون على سدّ الحاجات ودوره الثاني هو الاجتماع للأنس بالعشير كما يقول ابن خلدون. والتعاون يقتضي الوظيفة الفعليّة من صورة العمران ومادّته (أي الحكم والاقتصاد) والأنس يقتضي الوظيفة الرمزية من صورة العمران ومادته (أي التربية والثقافة)، والإنسان في الحالة الأولى مستعمِر للأرض بالبعد الفعلي من الحياة أعني بالاقتصاد وبالحكم وهو في الحالة الثانية خليفة فيها بالبعد الرمزي من الحياة أعني بالثقافة والتربية.

(٢) معاني الاستخلاف الأربعة عند ابن خلدون هي: **الاستخلاف النظري المجرد** (القدرة على المعرفة العلمية)، **والاستخلاف التطبيقي التقني للاستخلاف النظري** (القدرة على تطبيق العلم في الاقتصاد)، **والاستخلاف العملي المجرد** (القدرة على المعرفة الخلقي)، **والاستخلاف التطبيقي الخلقي** =

لذلك، فمثلما اقتصر بحثنا في إصلاح النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع المناسبين لفلسفة الدّين القرآنية على مسألتين ممثّلتين لفكر ابن تيمية في هذا المضمار سيقتصر بحثنا في إصلاح العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد المناسبين لفلسفة التاريخ القرآنية على مسألتين أساسيين ممثلين كذلك لفكر ابن خلدون في هذا المضمار حتى وإن اضطررنا هنا إلى الجمع بين أشتات الكلام عنهما في **المقدّمة** لارتباط النصوص عنده بالإنجاز وعدم اقتصارها على العرض البرنامجي كالحال عند ابن تيمية. وكما تكلّمنا في المسألتين وفي ما يترتّب على ثمرات النقد الموجبة والسالبة مع حروز تحول دون الوقوع فيها عند ابن تيمية سنفعل كذلك بالنسبة إلى ابن خلدون.

وسنبدأ البحث في النقد الجذري عند ابن خلدون بسؤال يخالف المدخل المعتاد لفكره. والسؤال هو: ما الذي يجعل مشروع ابن خلدون في مقدّمته السعي إلى جعل التاريخ علماً فلسفياً بالرغم من أنّ الفلسفة القديمة والوسيطة تستثني بمقتضى الحد التاريخ من علومها وتنفي أن يكون التاريخ قابلاً لأنّ يكون موضوع علم حتى إن أرسطو اعتبره دون الأدب قرباً من الفلسفة؟ والجواب عن هذا السؤال هو الذي سيبين لنا ما لفكر ابن خلدون من صلة بمسائل النقد الجذري التي نظرنا فيها إلى حدّ الآن خلال كلامنا على فكر ابن تيمية. أما المدخل المعتاد لفكر ابن خلدون فهو يحول دون ذلك لأنّه يدخل إلى فكره من نقده للمؤرّخين ومن ثَمّ فهو يحصره في دائرة العلوم غير الفلسفية، وبصورة أدقّ في علوم الملّة النقليّة التي يعدّ التاريخ أحد أهمّها فضلاً عن كونه أداتها الأساسية؛ إذ نسبته إليها نسبة المنطق إلى العلوم الفلسفية: إنه الفرع الثاني من منهجها بعد فرع فقه اللغة.

= **للاستخلاف النظري** (القدرة على تطبيق الأخلاق في السياسية). والاستخلافان المجرّدان النظري والعملي هما: مادة التربية والثقافة مادتهما الأولى والاستخلافان المطبقان التقني والخلقي هما مادة السياسة والاقتصاد مادتهما الأولى. فيكون الاستخلاف بمعانيه الأربعة مطابقاً لصورة العمران ولمادته. ولكن بمنطق المقابلة بين الفعلي والرمزي: فالفعلي هو السياسي والاقتصادي، والرمزي هو العلمي والخلقي. راجع في ذلك كتابنا: **أزمة الثقافة العربية المتردّدة** (بيروت: نشر الجزيرة؛ الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠).

والغريب أنّ جعل التاريخ فلسفياً يذكر باعتباره البديل من التاريخ التقليدي إلّا أنّ شرط هذا الجعل لم يؤخذ بعين الاعتبار لكونه لم يربط باستثناء الفلاسفة للتاريخ من الانتساب إلى علوم العقل الفلسفية. لم يكن الإهمال صادراً عن عدم الإلمام بمشروع ابن خلدون بل بشروطه الفلسفية عند المقارنة مع ما كان سائداً في فلسفة عصره. ولهذه العلّة فإنّ كل محاولات وصله بفكر عصره اقتصرت على علوم الملّة أعني الفقه والكلام والتاريخ. ومن الطبيعي ألا يحصل إلا ما حصل لأنّ الكلام عن تنزيل فكره في إطار فكر الفلاسفة لم يكن ممكناً بسبب عدم كلام الفلاسفة في مسألة التاريخ أصلاً.

لكن أهمّ ما غاب بسبب هذا الغياب، هو ما أطلقنا عليه اسم محدّدات المناخ الروحي والحضاري الذي يوجّه مطالب الفكر في عصر من عصور التاريخ العقلي والروحي للأمم لكأنّ مشروع ابن خلدون كان بمعزل تام عمّا يجري حول طبيعة التاريخ ومحدّداته من حيث هو مجرى الأحداث الإنسانية لكونه مقصوراً على مسألة إبستيمولوجية هي تأسيس التاريخ من حيث هو علم تلك الأحداث بصرف النظر عن الموقف من الصراع الدائر من منطلق المنظور إلى طبيعتها ومحدّدات مجراها. لا نجد كلاماً في علاقة الصراع السني الشيعي عامة والسني الباطني خاصة في تعليل خيارات ابن خلدون القيمية موضوعاً محدداً لأحداث التاريخ بالرغم من أنّ ذلك شديد الوضوح في **المقدّمة**. لذلك غاب الكلام الممكن عن فهم علاقة فكره بفكر ابن تيمية من حيث أهداف النقد الجذري وأغراضه الفلسفية فضلاً عن علاقته بما أطلقنا عليه اسم المناخ العام المحدّد لوجهات الفكرين الديني والفلسفي لتوجيهه الروح والعقل.

لكن هذا السؤال هو الذي يمكّن من جعل القضيتين الجوهريتين في النقد الجذري كما وردتا في مستوى النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع تردّان في مستوى العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد. فيكون المشروع واحداً وإن من مدخلين متقابلين، والمشروع الواحد هو تحرير العلم والعمل من الجمود الذي أصابهما لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها بفضل حرية النظر والعقد وحرية العمل والشرع: إنّه، إذاً، مشروع تنويري ديني هدفه قراءة لفلسفة القرآن الدينية

والتاريخية تحرّر المسلمين من فلسفة وحدة الوجود التي فرضتها المدرسيّات الأربع التي سيطرت على العقل (الكلام والفلسفة) والروح (الفقه والتصوّف) فآلت إلى مناخ روحي جعل الانحطاط والجمود جوهر الوجود الإسلامي إلى بداية النهضة بل ربما إلى الآن.

ولنورد النص الأول الذي يبين لنا العلاقة بين الإصلاحين الإبستيمولوجيين المتلازمين: إصلاح التاريخ، وإصلاح الفلسفة. والوسيط الذي وجده ابن خلدون لحلّ معضلة العلاقة بين الكلّي الذي كان يعدّ الموضوع الوحيد للفلسفة، والجزئي الذي كان يعدّ الموضوع الوحيد للتاريخ. فهو يحدّد علاقة فلسفة التاريخ بنظرية علم العمل[٣] أو التاريخ تحديد يمكن من علاج هذه المعضلة التي جعلت الفلسفة القديمة والوسيطة تستثني التاريخ من نظامها المعرفي الفلسفي وتعتبره من مجال أدنى حتّى من الأدب: «أما بعد فإنّ فنّ التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشدّ إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال ويتساوى في فهمه العلماء والجهال؛ إذ هو:

١ ـ في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا خصّها الاحتفال وتؤدّي إلينا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال.

٢ ـ و(هو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق.

---

(٣) والعقل المتعلّق بهذا المجال أو ما نسمّيه بلغة الفلسفة الحديثة بالعقل العملي يسمّيه ابن خلدون العقل التجريبي، أعني العقل الذي لا تكون المعرفة الحاصلة بفضله معرفة علميّة بل هي ممارسة تؤدّي إلى قواعد وعوائد تحصل التجربة المعيشة فعلاً، راجع فصل «العقل التجريبي»، الفصل الثاني عشر من الباب السادس، ص ٣٧١ وما يليها. لكنّ العقل العملي بلغتنا الحديثة ليس مجرد تراكم تجريبي بل هو قادر على معرفة علمية نموذجها النسقية العلمية بالرغم من أنها من جنس المعرفة التأويلية الساعية إلى الفهم فهم معاني الحرية لا التحليلية الساعية إلى التفسير تفسير الاقترانات الضرورية.

وإنّ فحول المؤرّخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها وخلطها المتطفّلون بدسائس من الباطل وهمّوا فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المضعفة لفّقوها ووضعوها واقتفى تلك الآثار الكثير ممّن بعدهم واتبعوها وأدّوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترّهات الأحاديث ولا دفعوها فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل والتقليد عريق في الآدميين وسلسل والتطفّل على الفنون عريض وطويل ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحق لا يقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنمّا يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقلّ والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل»[٤].

لا يكتفي ابن خلدون في هذا النص من خطبة **المقدّمة** بعرض مشروعه الساعي إلى نقل التاريخ من حال (ظاهره الذي هو من جنس الأدب)، إلى حال (باطنه الذي هو من جنس العلم الفلسفي) بل هو يقدّم كذلك وصفاً لحال كتابة التاريخ في الحضارة الإسلامية ويعلّل انحطاطها وشروط الخروج من الانحطاط العلمي في كتابة التاريخ. فيكون النص محتوياً على أربع مسائل جوهرية (مشروع جعل التاريخ فلسفياً وانحطاط الكتابة التاريخية وتعليله بأسباب الخطأ في التاريخ ثمّ شروط إصلاح الكتابة التاريخية)، تبدو متوالية من دون ترابط. لكنّها في الحقيقة مسألة واحدة هي تقديم علاج (جعل التاريخ فلسفياً)، لداء تمّ تشخيصه (انحطاط الكتابة التاريخية)، وتعليله عرضياً وجوهرياً (علل الخطأ في التاريخ)، وبيان عناصر الدواء (شروط إصلاح الكتابة التاريخية) .لكنّنا إلى حدّ الآن نتكلّم على مشروع وكأنّه ممكن بيسر من دون أن يكون ما نريد أن نجعل التاريخ منتسباً إليه قابلاً هذا النسب. فهل الفلسفة التي يتكلّم عنها ابن خلدون تقبل جعل التاريخي من علومها إذا بقيت على ما كانت عليه في عصره وعند أصحاب المدرسيات التي وصفنا؟

من الواضح أنّ **القسم الأول** من النصّ يحيل إلى أمر يبدو ممتنعاً إذا

(٤) ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العلمية، [د. ت.])، ص ٣-٤.

بقيت الفلسفة على ما هي عليه، **والقسم الثاني** جعل هذا المشروع الحلّ الوحيد لإخراج الكتابة التاريخية ممّا آلت إليه بسبب الانحطاط عرضياً وبسبب طبيعة الكتابة التاريخية جوهرياً. فما الحلّ إذاً؟ لا بدّ من ثورتين تغيّران طبيعة المعرفة الفلسفية عامّة، والفلسفة العملية خاصة. ومن ثَمّ فالنقد الفلسفي الجذري متقدّم على نقد المؤرّخين في وصفة العلاج حتى وإن كان نقد المؤرخين متقدّماً في التفطن إلى الداء. وقد استعمل ابن خلدون عبارةً مجانسة لعبارة كنط الذي أيقظه هيوم من سباته(٥). فما حلّ بكتابة التاريخ الإسلامي في عصر الانحطاط (مقارنة ابن خلدون بين الفحول الأوّل ومقلّديهم من المتأخرين) هو المنطلق الظاهر، لكنّ هذا المنطلق كان البداية لأنّ أسباب الخطأ في التاريخ ذاتيّة له، ولا يكفي لفهمها تقصير المؤرخين فحولة وعدم فحولة، بل الأسباب أمور أعمق طلبها هو الذي أدّى إلى حلّ نقل التاريخ من منزلة الفنّ الأدبي إلى منزلة الفنّ الفلسفي.

ما الذي جعل التاريخ يُستثنى من علوم الفلسفة؟ إنه طبيعة موضوعه، فموضوعه يجعله دون الشعر قرباً من الفلسفة في نظر أرسطو، وحتى هذا التعليل فهو غير كافٍ لاستثناء التاريخ من العلوم الفلسفية، فالمعلوم أنّ أرسطو يقرّ بأنّه إذا كان لا علم إلا بالكلّي فإنّه لا وجود إلا للجزئي بل والشخصي. لكنّ الشخصي من حيث هو الجوهر الأول يتألّف قيامه الوجودي من الجواهر الثواني التي يذكرها حدّه فيكون جوهره كلياً وواجباً أعني طبيعة. وإذاً، فاستثناء التاريخ ليس لكون موضوعه جزئياً بل هو يعني أنّ موضوعه الجزئي ليس له طبائع كليّة وضروريّة، لذلك فعلم العمل الفلسفي لا يمكنه أن يتجاوز ما يردّ إلى الطبائع كما أسّس لذلك الفارابي مثلاً في ما سماه علم الإنسان أو نظرية الوجود الإنساني تاركاً التاريخي للحكمة العملية التي هي علاجات ظرفية لا تقبل الحصر العلمي، ومن ثَمّ فتاريخها لا يمكن أن يكون علماً لعدم قابليته الردّ إلى الطبائع.

---

(٥) ابن خلدون، **المقدمة**، خطبة الكتاب، ص ٥: «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عن القريحة من سنة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأوّلية الدول والعمران عللاً وأسباباً...».

فالتاريخ يطلب الجزئي المتعيّن ومن ثَمّ فالغالب عليه هو العرضي من الممكن في حين أنّ الفن يتكلّم عن الذاتي الممكن من الكلي والفلسفة موضوعها الواجب من الكلي. والواجب من الكلي متعالٍ على الزمان والمكان، ومن ثَمّ فهو لا تاريخي بالجوهر. الفلسفة تستثني علم التاريخ من علومها لأنّها تستثني التاريخي من موضوعاتها التي ينبغي أن تكون كليّة وواجبة في حين أنّه لا يقبل للردّ إلى الطبائع المشروطه في الكلية والوجوب: فلا علم إلا بالكليّات الذاتية ولا تاريخ إلا بالجزئيات العرضية، فكيف الخروج من المقابلة المطلقة بين الكلي الواجب والجزئي العرضي ومن ثَمّ بين اللاتاريخي بالجوهر والتاريخي بالجوهر؟ كيف نفهم استثناء كلّ ما لا يردّ من العملي إلى النظري بهذا المعنى في الفلسفة القديمة والوسيطة؟

حلّ هذه المعضلة هو ثمرة النقد الجذري الخلدوني وهو من جنس حلّ ابن تيمية لمشكل وحدة الوجود التي أزالت كلّ إمكانية للحرية الإنسانية في النظر والعقد (إبداع المقدّرات الذهنية النظرية والعقدية)، وفي العمل (إبداع المقدّرات الذهنية العمليّة والشرعية). استثناء التاريخ من العلم الفلسفي يعني من منظور القول بوحدة الوجود المردود إلى الطبائع أنّ العرضي في الوجود من وهم الإنسان ولا حقيقة له فعلية. وإذاً، فكل المشكل هو في تحديد طبيعة الموضوع التاريخي الذي يؤرّخ له علم التاريخ ولا يعتبره من العرضي المردود إلى أوهام البشر، وخاصة إلى وهم الأوهام في نظر القائلين بوحدة الوجود: الحرية الإنسانية في النظر والعمل في آن. لكأنّ استثناء التاريخ من العلم الفلسفي موقف مضمر من أفعال العباد وحريتهم: فكلّ ما لا يردّ إلى الطبائع الكليّة والضروريّة عرض وغير قابل للعلم. ولا خيار بين الاعتراف بحريّة الإنسان واستثنائها من العلم المقصور على الطبائع (وهذا الموقف يشترك فيه كنط مع كل الفلاسفة القدامى)، أو نكرانها واعتبارها من الأوهام حتى يعمّ العلم كل الوجود الطبيعي والتاريخي. وتلك هي ثمرة القول بوحدة الوجود (سبينوزا خاصة). وحتى المهرب الهيغلي بنظرية الروح الذي هو جوهر وذات في آنٍ فهو ليس إلا حلاً لفظياً لأنّ مسار الروحي المعتبر حراً مسار مضطر يخضع لحتمية جدلية أدّت إلى تحققها الوحيد الممكن إن كانت فعلاً فنموذج تحققها هو الماركسية وإن كانت انفعالاً فنموذج تحقّقها هو الجمود والاستسلام لمجرى التاريخ. وذلك هو بالذات ما يحاول ابن

تيمية وابن خلدون إخراج الحضارة العربية الإسلامية منه: لأن المجتمع الإسلامي تحوّل إلى همجيّة الفعل عند المستبدين بالأمر وجمود الانفعال عند الشعوب.

وقد تكلّمنا في حلّ المشكل التيمي ولنتكلم في حلّ المشكل الخلدوني. والحلّ لا يمكن أن يتحقّق ما لم يقرب ابن خلدون الموضوعين أحدهما من الآخر. وذلك يقع من المدخلين: تقريب ذاك إلى هذا وهذا إلى ذاك فيلتقي الفلسفي والتاريخي في موضوع جديد له ما للفلسفي من بنى قابلة للعلم وما للتاريخي من تغيّر هو عين الوجود الفعلي للأحداث التي يؤرّخ لها. فتكون ثورة ابن خلدون تحديداً جديداً لموضوع الفلسفة ولموضوع التاريخ في آن تقرّب كلا الموضوعين أحدهما إلى الآخر فتدخل تغير التاريخي في الفلسفي وثبات الفلسفي في التاريخي. والأمران كلاهما يعدل الآخر في الأهمية المعرفية والقيمية أعني في نظرية علم موضوع التاريخ وفي نظرية علم هذا الموضوع.

وتقريب موضوع التاريخ من موضوع الفلسفة يقتضي أن نجد تاريخاً قريباً من الكليّات الفلسفية، ولا يتيسر ذلك إلا بمعيار المدد المؤرخ لها. فهل يوجد موضوع تاريخي وسيط بين اللاتاريخي أعني الكلي الواجب في الفلسفة والتاريخي أعني الجزئي الممكن في التاريخ الذي لا يقبل أن يصبح موضوعاً فلسفياً؟ ذلك هو الموضوع الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون، إنه موضوع التاريخ المديد الذي يستدرك به على موضوع التاريخ القصير ليكون أسسه ومرجعية نقده. وهذا الموضوع هو موضوع «علم العمران البشري والاجتماع الإنساني». وبالرغم من أن ابن خلدون لا يدّعي لنفسه السبق في التأليف فيه، فإنّه أول من سعى إلى جعله علماً فلسفياً بالرغم من أنه لم يقل في أي مكان من عمله إن هذا النوع الثاني من التاريخ هو عينه علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهو محقّ في عدم قول ذلك لأنّ هذا العلم ليس ذاك بالمعنى المطلق بل هو إيّاه بمعنى كونه تطبيقه أو عينة منه، فعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني ليس تاريخاً لحقبة مديدة (من جنس ما كتب من سبقه أو حتى من جنس ما كتب هو في الحقبة المديدة التي تمكّن من كتابة تاريخ العرب والبربر) بل هو علم الموضوع الذي يكون تغيره حقباً مديدة فتمثّل أساً لتاريخ

الأحداث العادية ومرجعيّة لنقده. وهذا الموضوع هو العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي له طبائع لكنّها متغيّرة تغيّراً لا تحكمه السببية بمعناها في علم الطبيعة بل مجاري العادات بمعناها في علم التاريخ.

ولنورد النص: «ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي أنّ التاريخ هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره. وقد كان الناس يفردونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب **مروج الذهب** شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم فصار إماماً لمؤرخين يرجعون إليه وأصلاً يعوّلون عليه في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه ثمّ جاء البكري من بعده ففعل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال لأنّ الأمم والأجيال لعهده لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغيّر»(٦).

«أما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلّص من ظلالها، وفل من حدّها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدّل الساكن. وكأنّي بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة.

---

(٦) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٢٤-٢٥.

والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنّما تبدل الخلق من أصله وتحوّل العالم بأسره وكأنّه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدّلت لأهلها ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده»(٧).

وهكذا نرى أن هذا الموضوع هو بدوره لا يخلو من التغيّر بل هو مشروط بالتغيّر الجذري ليصف الظرفيات الثابتة بين تغيّرين جذريين، ومن ثَمّ فهو تاريخ التحقيب المديد للعمران البشري والاجتماع الإنساني، فيكون العمل الذي هو موضوع التاريخ، نوعين: **أحدهما** العمل الحاصل في المدد الطويلة و**الثاني** العمل المعتاد. والثاني يجري دائماً في إطار **الأول**، لكنّ الأول لا يخلو من التغيّر و**الثاني** لا يخلو من الثبات الذي يم ن من إرجاعه إلى ما في **الأول** من بنى هي التي تعلّل ما يجري فيه، وفيها يتمّ البحث عن التعليل الذي يجعل التاريخ فلسفياً، فيكون علم التاريخ الحاصل من ذلك نقد الأخبار المتعلّقة **بالنوع الثاني** من العمل في ضوء قوانين النوع الأول من العمل، وعلم **النّوع الأوّل** هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، **والنوع الثاني** هو نقد الأخبار المتعلّقة بالأحداث الجارية في الآن والهنا لفهم ما يحدّدها، لتكون على النحو الذي كانت عليه سواء كان هذا الآن والهنا معاصراً للمؤرّخ أو حاصلاً في حقبة متقدّمة عليه.

وبهذا المعنى فإنّ علم التاريخ لن يكون علم الماضي فحسب، بل هو علم التخطيط للمستقبل كيف ذلك؟ فإذا كان التاريخ المديد يكتب في لحظات التحوّل النوعي الملخّص لما حصل قبله خلال المدّة الطويلة التي يؤرّخ لها باعتبار ما حصل فيها تراكماً كمياً كان يفهم بالصورة التي صاغتها كتابة التاريخ القصير والسريع الذي جرى في حقبة التاريخ المديد السابقة إلى حدّ حصول القطيعة التي جعلت تلك الصورة لم تعد كافيةً لفهم ما يحصل فمعنى ذلك أن مصنّفات التاريخ المديد والبطيء هي في الحقيقة الكتابة القائمة بالدورين الآتيين:

---

(٧) المصدر نفسه.

فهي **أولاً** تنطلق من القطيعة لتحلّلها وتفهمها ومن ثمّ فهي بهذا الوجه غاية الفهم لخاتمة ما تقدّم ونهاية التحديد لدلالته التاريخية التي هي التبدّل النوعي الذي حصل في أس التاريخ أعني ما يحصل من تغير في العمران البشري والاجتماع الإنساني.

لكنّها بذلك تؤسّس لصورة تاريخية تمكّن من جعل الكتابات الموالية للتاريخ الذي سيجري في الحقبة الموالية لها ذات أسّ يمكّن من البحث عن العلل والأسباب التي هي مطلب ابن خلدون الأول: «فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره»(٨).

فيكون التاريخ المديد والبطيء بهذا المعنى علم القطائع الحاصلة في تغيّر العمران البشري والاجتماع الإنساني الخاص أو العام أعني تاريخ الأحداث الحاصلة في حضارة بعينها أو في تاريخ الحضارة الإنسانية كلها. ويكون فهم هذه القطائع أساً لكتابة التاريخ بمعناه القصير والسريع، أعني توثيق الأحداث في كلّ مستويات الفعل الإنساني كما حاول ابن خلدون إحصاءها من خلال وظائف العمران البشري والاجتماع الإنساني. والتاريخ المديد والبطيء هو الذي يقرّب أحداث الأفعال الإنسانية من أحداث محيطهم الطبيعي ومحيطهم الحضاري المادّي، محيطيهم حيث تجري فيهما هذه الأفعال من حيث نسق التغيّر وإيقاعه ويجمع بينهما الكيان المادي للمدنية من حيث هي صلة بالطبيعة استمداداً منها (الاقتصاد)، وإقامة فيها (العمران عمارة ومسالك وتقنيات ومعامل... إلخ).

وبذلك يكون الوصل بين التاريخين ليس مؤسساً للتاريخ القصير والسريع فسحب، بل هو علاج لإشكالية إبستيمولوجية الفلسفة القديمة والوسيطة، الإشكالية المتعلّقة بكون الموجود لا يكون إلا جزئياً والمعلوم لا يكون إلا كلياً: فأفعال الإنسان ليست فرديةً وجزئية فحسب، بل هي كذلك أحداث جماعية وعامة ذات مستويين متداخلين:

١ ـ **مستوى عمودي بين الجماعة ومحيطيها الطبيعي والحضاري** وهذا

(٨) المصدر نفسه.

يجعل أفعالها ليست خاضعةً لخصائص الإنسان وحده بل هي ذات صلة مباشرة بأحدث الطبيعة وظاهراتها.

٢ ـ **مستوى أفقي بين أفراد الجماعة وجماعاتها الدنيا** حول العلاقة الأولى وثمراتها وهذا يجعل العلاقات بين البشر هي بدورها محكومة بنسق العلاقات التي بينهم وبين المحيطين الطبيعي والحضاري.

والتبعية متبادَلَة بين المستويين، فنسق التغيّر الطبيعي، المناخ والفصول في الفلاحة مثلاً، يؤثر في العلاقات التبادلية الاقتصادية بين البشر. لكن التقنيات والتكنولوجيات تؤثر في نسق التغيّر الطبيعي وفصول الزراعة ونسقها فيكون لها تأثير على العلاقات مع المحيط الطبيعي. وهذه التبعية المتبادلة وما يحدث فيها من تغيّر هي الموضوع الأساس للتاريخ المديد والبطيء الذي هو جنس وسيط بين الإنساني والطبيعي ومن ثَمّ فهو الحلّ الوسط الرابط بين إبستيمولوجية العلوم الطبيعية وإبستيمولوجية العلوم الإنسانية. وسنرى في الفصل الثاني أن حلّ الإشكالية الثانية المتعلّقة بنظرية القيم ذو صلة وطيدة بحل هذه الإشكالية: ذلك أنّ حل هذه الإشكالية له صلة بمفهوم استعمار الإنسان في الأرض وحل تلك الإشكالية له صلة بمفهوم استخلافه فيها.

الفصل الثاني والعشرون

نظرية القيمة الدينية وعلمها البديل

نقد المدائن الفاضلة واستبدالها بما كان يسميه الفارابي بالمدن الضالة و. . . إلخ.

إن القيمة عامة والقيمة الإنسانية خاصة دينية بالجوهر عند ابن خلدون، وهي عنده ذات تعيّن تاريخي بالضرورة، وهي دينية بمعنى التعالي على الظرفي والنسبي، أعني أنّها ما يصل التاريخي بما بعده. ولكي نفهم ذلك ينبغي أن نفهم الفرق بين مدخل الإصلاح من ثورة في نظرية النظر والعقد عند ابن تيمية، ومدخل الإصلاح من ثورة في نظرية العمل والشرع عند ابن خلدون. فالإصلاح من المدخل الأول لم يكن بوسعه أن يتجاوز الفعل التنويري في مستوى البناء العقلي والدعوة الروحية بمعنى النداء إلى التعالي النظري بالمثل، والعملي بالأمثال، التعالي عن الإخلاد إلى الأرض بتجاوز النظر المحاكي للشاهد، محاكاة غافلة عن إضافته إلى الإيمان بالغيب، والتواصي بالحق وتجاوز العمل المحاكي لما وجدنا عليه آباءنا محاكاةً غافلة عن إضافته إلى العمل الصالح والتواصي بالصبر.

لذلك كان عمل صاحب هذا البناء الفلسفي في مستوى نظرية النظر والعلم، والديني في مستوى العقد والعمل قاصراً ولم يصبح مشروع إصلاح فعلي ينطلق من القيم التي تقول بها فلسفة الدين الجديدة التي

تحدّدت من منطلق نظريّة معرفة ووجود جديدة تبقى في مستوى الفكر والدعوة لا تعدوهما. لم تحدّد طبيعة القيم التي يقتضيها استعمار الإنسان في الأرض ليكون قادراً على ما كلّف به تكليف ما في الوسع أعني قيم الاستخلاف فيها. كان لا بد من أن تكتمل بالمدخل المقابل فتلتقي بتحديد لها آخر من منطلق نظرية عمل وقيمة جديدتين تتجاوزان الفكر والدعوة إلى موضوع الفكر والفعل فيه، وبذلك تتحقّق شروط الموازنة التامة بين المدرسة النقدية العربية الإسلامية والمدرسة النقدية في المثالية الألمانية: فكلتاهما كانتا حركة تنوير وإصلاح للواقع السياسي والاجتماعي من منطلق فلسفة وجود وقيمة دينية بواسطة إصلاح مناهج العلم وطرق الإيمان. كلتاهما لم تكتفيا بالتفلسف في النظر والعمل، بل أصبحتا فعل إصلاح تاريخي حقيقي في مستوى السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة من خلال فلسفة دين وفلسفة تاريخ هما أهم ما أنتجته الحركتان النقديتان عندنا وفي المثالية الألمانية.

فكيف انتقلت الفلسفة العربية الإسلامية بفضل المدرسة النقدية إلى جعل منظورها التنويري الذي يمثّله ابن تيمية (التنوير ضدّ وحدة الوجود والاستسلام ممثّلين بالمدرسيّات الأربع بدل المسؤولية والحرية من فكر المدرسيات وتحميل الإنسان مسؤوليته الوجودية والتاريخية) يصبح برنامج عمل سياسي وتربوي واقتصادي وثقافي يحقّق في التاريخ الفعلي نظرية الوجود الدينية (أعني نظرية علاقة الإنسان بالله أو علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين) ونظرية القيمة الدينية (أعني تأويل التاريخ بصورة تجعله في مساره الطويل تحقيقاً لخطة إلهية هي استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها)، فتصبح قيم حياة البشر الدنيوية عين قيم الدين كما جاء بها القرآن بمجرّد عمل الآليات التي تحكم الوجود الجماعي في التاريخ؟

فما هي القيمة الأصل التي يردّ إليها ابن خلدون استعمال القيم بوجهيه الموجب والسالب. إنّها عنده قيمة الحرية المطلقة أو حبّ التألّه عند الإنسان أصلاً للشّعور بحرية الإرادة وقدرة الفعل التي تكون في آن موجبة تحقيقاً لذاتها وسالبة محاولة للاستبداد على غيرها[1] وهو يستعمل

---

(١) مفهوم حبّ التأله مفهوم معقّد جدّاً يفسّر به ابن خلدون السعي إلى الاستبداد والسعي إلى =

هذا المفهوم في مستويات الفاعلية العمرانية الخمسة التي يصنّفها على النحو الآتي:

اثنتان منها يجمعهما نوع واحد ذو وجهين: فعلي ورمزي، ويسمّيه ابن خلدون صورة العمران وهما ذواتا صلة بمفهوم الاستخلاف، أعني بالقيم التي تجعل استعمار الإنسان في الأرض يكون بحسب القيم الاستخلافية.

واثنتان منها يجمعهما نوع ثان ذو وجهين: فعلي ورمزي كذلك، ويسمّيه مادة العمران وهما ذواتا صلة باستعمار الإنسان في الأرض، أعني بطبيعة العلاقة بين الإنسان وما استخلف فيه أو ما سخّر له ليكون مورد رزقه بشرط ألّا يفسده.

وهو قد أرجع كل هذه الوجوه إلى أصل وحيد هو **حبّ التأله** في ما استعمر فيه الإنسان واستخلف عليه. وبذلك فالقانون العام في وجهي صورة العمران، وفي وجهَيْ مادة العمران هو قانون حبّ التألّه الذي وصفنا، فحبّ التأله في صورة العمران أي في الحكم (الوجه الفعلي من صورة العمران)، والتربية (الوجه الرمزي منها) يرجعه ابن خلدون إلى حبّ التأله أو التشبه بالإله في الحكم الفعلي أو الرمزي إيجاباً وسلباً: **فهي إيجاباً حبّ تأله بمعنى السلطان على الناس والأشياء** أمراً ونهياً بالفعل

= التحرّر في آن، وهو يذكره في كلامه عن خصائص الإنسان المستخلَف الذي هو رئيس بالطبع ويفضّل أن يموت على أن يستعبد: انظر خاصة الفصل الرابع والعشرين من الباب الثاني من **المقدّمة** بعنوان «في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء» ص ١١٦-١١٧ وخاصة الفقرة الثانية من هذا النص الفقرة التي سطرناها: «والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم فيقصر الأمل ويضعف التناسل. والاعتمار إنّما هو عن جدّة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما عضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكلّ متغلب وطعمة لكل آكل. وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزّه تكاسل حتى عن شبع بطنه، وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين، فلا يزال القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء، والبقاء لله وحده».

(الحكم السياسي) أو بالرمز (الحكم التربوي) إذا كانت بمقتضى العقل والعدل، **وهي سلباً تحريف حبّ التأله بمعنى الاستبداد على الناس والأشياء** أمراً ونهياً إذا كانت بمقتضى الهوى والظلم.

لكنّها تكون في الطرف المقابل عند من يقاوم هذا السلطان بعكس مسعى صاحبه، فهي تكون سالبةً ضدّ العقل والعدل لأنّ من بيده الحكم يكون حينها حاكماً بقيم الاستخلاف، وتكون موجبة ضدّ الهوى والظلم لأنّ من بيده الحكم يكون حينها حاكماً بعكس قيم الاستخلاف، وهذا التلازم بين صاحب الحكم بنوعيه ومقاومه بنوعيه، هو آلية الصراع بين العصائب على الحكم في التاريخ (ومن جنسه الصراع بين المدارس الفكرية والتربوية)، وهذا الصراع إذاً، محكوم بقيمتين متلازمتين هما:

- **قيمة طبيعية** هي قوة المغالبة وفرض الإرادة بالفعل أو بالرمز.

- **وقيمة خلقية** تحدّد صفات القوّة وطبيعة تأثيرها هي الشرعية (العقل والعدل أو الهوى والظلم).

لذلك، وبخلاف الثقافة المعهودة في ذمّ السياسة عند من يسمّون علماء، اغتراراً بواقع الأمر وظاهره لا بواجبه وحقيقته، نجد عند ابن خلدون تصوّراً جديداً للسياسية عامّةً يعتبر السياسة من علامات الخلق السامي. وقد أسّس تصوّره هذا على مفهوم الفطرة الخيّرة عند الإنسان أعني على الإنسان الذي تحرّر من عقدة الخطيئة بمقتضى ما ذكره القرآن الكريم من العفو على آدم واجتبائه، أعني ما بينا مقابلته تمام المقابلة للتصوّر الذي غلب على فلاسفة المثالية الألمانية المنطلقة من التصوّر المسيحي للطبيعة الإنسانية وصلتها بالخطيئة الموروثة، وقد خصّص لذلك فصلاً كاملاً عنوانه من أبرز العلامات على هذا التحوّل الأساس العائد إلى المفهوم القرآني للسياسة التي لا تقبل الفصل عن الدين لتحرير فكرنا ممّا طرأ عليه من تحريف يجعل الدنيا والسياسي للقيصر والأخرى والعبادة لله. لكن السياسة هنا صارت من العبادات والاجتهاد العملي ومن ثَمّ فمعايير الحكم فيها ليست معايير القطع التأثيمي، بل هي معايير عدم التأثيم كما يتبيّن من كلامه عن الفتن التي حدثت في صدر الإسلام(٢) .

---

(٢) راجع في ذلك فصل ولاية العهد من **المقدّمة**، وفيه وضع ابن خلدون نظرية عدم التأثيم =

ففي الفصل العشرين من الباب الثاني من **المقدّمة** بعنوان «في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس» يقول ابن خلدون: «لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوّته الناطقة العاقلة لأنّ الشر إنّما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب. والملك والسياسة إنّما كانا له من حيث هو إنسان لأنّهما خاصّة للإنسان لا للحيوان فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة. وقد ذكرنا أنّ المجد له أصل يبنى عليه وتتحقّق به حقيقته وهو العصبية والعشير وفرع يتمم وجوده ويكمّله وهو الخلال، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمّماتها وهي الخلال لأنّ وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس. وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب فما ظنّك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب. وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم. وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع وأحكام البشر إنّما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره فإنّه فاعل للخير والشرّ معاً ومقدّرهما إذ لا فاعل سواه، فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيّأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك»(٣).

= للحكم في تاريخ الإسلام السياسي وحروب المسلمين الأهلية الخمس وذلك لتحرير الفكر من سلطَتَيْ تسفيه العقل وتخريف النقل الشيعيين والصوفيين والفلسفيين ومن ثَمّ لإخراج الفعل السياسي من منطق التحليل والتحريم حتى يصبح من مجال الاجتهاد والجهاد المرنين. وهو قد استعمل حجّتين كلتاهما تؤسّس لعدم التأثيم تأسيساً نسبياً أو تأسيساً مطلقاً: فإمّا أنّ إصابة الحقّ ممكنة في العمل لكنّ التمييز بين الطرفين المتقابلين أيّهما على حقّ وأيهما على صواب بالتعيين غير ممكن أو أنّ جميع أطراف العمل السياسي على حق ولا معنى لتأثيم أحدهم بل كلّهم مجتهدون يحكم لهم أو عليهم بصدق النية وتوجّهها لوجه الله وما يعتقد العامل أنّه الحق في السعي الخير لتحقيق الهدف السامي.

(٣) **المقدمة**، الباب ٢، الفصل ٢٠، ص ١١٣.

وبذلك يتمكّن ابن خلدون من وضع نظرية العصبية القادرة على الحكم الفعلي (وعلى مثالها الفكرة القادرة على الحكم الرمزي)، والعصبية غير القادرة على الحكم (وعلى مثالها الفكرة غير القادرة على الحكم الرمزي). فالعصبية القادرة على الحكم هي التي تجمع بين القوة والشرعية، أعني العرض (عند المصدر) والقبول (عند المورد) في آن. وهذه القوة الشرعية تكون في أسمى درجاتها إذا كانت دينية، وهي كذلك في الغالب وخاصة في المجتمعات القريبة من البداوة. وهي في كلّ الحالات الوجه الرمزي من كل سلطان، أعني بلغتنا الحديثة شرعية الرضا والقبول الناتجة عن التسليم الضمني بمطابقة أفعال العصبية الحاكمة أو الفكرة الناظمة للنموذج الذي تقاس عليه شرعية قوّتها أو عدم شرعيّتها، أعني العقل والعدل أو الهوى والظلم، لذلك فهو قد وضع نظرية العقد السياسي والتربوي الأمثل.

فهو عقد بين حاكم ومحكوم عقلاً (شرع تعاقدي يرعى مصلحة الطرفين)، يضمنه طرف ثالث متعالٍ عليهما نقلاً بعقد مطلق تستمد منه نماذج الرعاية العاقلة والعادلة بين الناس من حيث كونهم جميعاً رعايا ورعاة في آن. وبالقياس عليه يمكن تحديد العقد التربوي بل إنّ القياس كان عند ابن خلدون عكسياً فهو قد قاس نتائج النظام السياسي المستبد على نتائج النظام التربوي المستبدّ والمحدّد لهذا العقد هو الآية ٣٨ من سورة الشورى: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾ وقد استمدّ ابن خلدون من هذا التلازم بين السياسي والخلقي والأصل الديني الحقيقي لكل حكم سياسي سواء كان سوياً أو فاسداً لكونه في هذه الحالة يحرف الدين ويوظّفه لعكس أهدافه، يستمدّ المعيار الذي يميّز به بين المستخلفين والمستبدّين من الأنظمة السياسية والعصبيات الحاكمة.

وإليك كيف صاغ ابن خلدون هذا المعيار المميّز لشروط الأهليّة في الاستخلاف بمعناه السياسي والتربوي: «فهذا البرهان (الجدارة بالاستخلاف) أوثق من الأول وأصح مبنى (التلازم بين المكارم والملك بسبب كونها من مكملاته). فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية. فإذا نفرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب

على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف وحمل الكل وكسب المعدم والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عند ما يحددونه لهم من فعل أو ترك وحسن الظن بهم واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدعاء منهم والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبدل في أحوالهم والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم وليس ذلك سدى فيهم ولا وجد عبثا منهم. والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم. وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك وجعل في أيديهم من الخير: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾. واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلنا ورسمناه. والله يخلق ما يشاء ويختار»[٤].

وبذلك فالمعيار المميّز بين الصالح والطالح للحكم والمعارضة في آن معيار واحد، وهو معيار الجمع بين القوة والشرعية التي هي خلقية عامة وهي في ذروتها دينية، وذلك لأن الدعوة الدينية لا تتمّ من دون عصبية[٥] والدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوتها[٦]. وبذلك نفهم نعي ابن

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٣-١١٤.

(٥) يكفي للدلالة على ذلك عنوان الفصل السادس من الباب الثالث من **المقدمة**: «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها».

(٦) يكفي للدلالة على ذلك عنوان الفصل الخامس من الباب الثالث من **المقدمة**: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم».

خلدون للثورات التي يكون أساسها دعوة دينية من دون الوجه الثاني من شروط نجاحها أعني العصبية بحيث إن المعارضة الدينية لا تكون إلا سلمية وهي لا تحقّق أهدافها من دون أن تستند إلى عصبية يتّصف ممثلوها بالصفات الحميدة التي تجعلهم أهلاً للاستخلاف بمعناه السياسي والتربوي، لأنّ الشعوب غالباً ما تكون على أديان أقويائها أو من بيدهم رموز القوة فيها(٧). وما يصحّ على العصبيات الحاكمة والمعارضة يصحّ على المنظومات الفكرية والمذهبية التي بيدها المنظومة التربوية والمعارضة لها بل إن كلّ عصبية حاكمة أو معارضة مشفوعة بمنظومة تربوية حاكمة أو معارضة؛ إذ إنّ التربية هي الوجه الرمزي من الظاهرة نفسها التي وجهها الفعلي هو الحكم السياسي وهذه الظاهرة هي ما يسميه ابن خلدون بصورة العمران.

والاستبداد والعسف في المنظومة التربوية(٨) مثله مثل الاستبداد والعسف في المنظومة السياسية لهما المفعول نفسه أعني «إفقاد الإنسان معاني الإنسانية» كما قال ابن خلدون في الفصل الأربعين من باب **المقدمة** الأخير بعنوان في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم: «ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلّمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيّق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلّمه المكر والخديعة لذلك. وصارت له هذه

(٧) بيان علل فشل الثورات التي ليس لأصحابها علم بما وضعه ابن خلدون هو في الحقيقة نظرية في شروط نجاح الثورات وفي إصلاح الفكر العملي الديني. وبهذا المعنى **فالمقدمة** هي في الحقيقة دحض للنظرية الشيعية في الحكم وإثبات للنظرية السنية القائلة بتلازم الشوكة والشرعية في الحكم الذي هو متروك لاختيار الجماعة واجتهادها، وليس جزءاً من العقيدة إلا بهذا المعنى السلبي بالقياس إلى أركان الإسلام وشعائره الخمسة. وتحديد طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي باعتبار الأول الوجه الرمزي والثاني الوجه الفعلي من العمل نفسه والأول لا يمكن تصوّره من دون القوة الضرورية للثاني، والثاني لا يمكن تصوّره من دون الشرعية الضرورية للأول.

(٨) لعلّ كتاب الفارابي في الإنسان والوجود والسياسة هو الكتاب الأول في علمي الذي وصل التربية من حيث هي تحقيق للمنشود بالخلقة من حيث هي علم بالموجود. لذلك فهو في كتاب الحروف يضيف التمييز بين الملتين التالية والسابقة للفلسفة النظرية التامة. وهو ما يفهمنا صلة ذلك كلّه بالحدين الأدنى والأقصى لمفهوم التربية الديني أعني التربية والسياسة أو السياسة الشرعية من حيث هي تكوين وتربية للإنسان مبني على علم به خلقة وخلقاً.

عادة وخلقاً وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه و منزله. وصار عيالاً على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء»[٩].

لكن أين يتجلّى الصلاح والطلاح الناتجين عن صورة العمران ببعديها السياسي والتربوي أعني عن كونها مطابقة لقيم الاستخلاف أو مخالفة لها؟ إنها تتجلّى في سلوك الإنسان الدائر حول التعامل بين الناس في التعاون على الرزق المادي والرزق الروحي، والتبادل والتعاوض العادل أو الظالم فيهما، أي في النظام الاقتصادي والنظام الثقافي اللذين يمثّلان مادة العمران. ويكون هذا السلوك من أهمّ علامات صلاح الإنسان أو فساده بمقتضى خضوع مادة العمران وصورته لقيم الاستخلاف في عملية الاستعمار في الأرض. ومثلما كان الوجه السياسي من صورة العمران صاحب الفعل ودور الوجه التربوي منها صاحب الرمز وهما متّحدان صلاحاً أو فساداً، فكذلك يكون دور الوجه الاقتصادي من مادة العمران صاحب الفعل ودور الوجه الثقافي منها صاحب الرمز وهما متّحدان صلاحاً أو فساداً كذلك.

ومثلما أن التربية هي التي تضفي الشرعية على وجه القوة من الحكم ليكون شرعياً، فكذلك الثقافة هي التي تضفي الشرعية على وجه القوة من الاقتصاد ليكون شرعياً. فتكون نسبة المال إلى الشرعية في مادة العمران (القوة من حيث هي أساس للسلطان الاقتصادي) عين نسبة العصبية إلى الشرعية في صورته (القوة من حيث هي أساس السلطان السياسي)، ويكون المكمّل الرمزي للاقتصاد هو الثقافة كما كان المكمل الرمزي للسياسة هو التربية. والحاصل، إذاً، أنّ الثقافة تابعة للاقتصاد تبعيّة التربية للسياسة وكلاهما يصلح بصلاح متبوعه ويفسد بفساده[١٠]. وقد رأينا أن حبّ التأله

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٣-٤٦٤.

(١٠) لكننا ينبغي أن نحذر فلا نتصوّر التبعية ذات اتجاه واحد، ففي التبعية الحينية يكون =

في السياسة والتربية هو السعي إلى السلطان الفعلي أو الرمزي على الناس من حيث علاقاتهم التي مدارها التعاون والتنافس على الأشياء، وذلك في مستوى صورة العمران أعني في سلطة التنظيم الخارجي والباطني لحياة الأفراد والجماعات أو ما يسميه ابن خلدون بالوازع الخارجي والوازع الذاتي، وهو في الوقت نفسه السعي الفعلي إلى السلطان الفعلي والرمزي على الأشياء للسلطان على الناس تحكماً في أرزاقهم المادية (حياة البدن ورفاهيته) والرمزية (حياة الروح ورفاهيتها).

ونأتي الآن إلى الأصل في ذلك كله، إنه بلغة فلسفية يمكن أن نطلق عليه اسم محكمة التاريخ المديد والبطيء، لكن هذه الفكرة قرآنية كذلك لأنّ التداول بين الأمم في التاريخ الكوني وبين الفئات في الأمة نفسها يقيسه القرآن بمحكمة عليا تتوالى أحكامها بحسب نسق تاريخي قاعدته الثابتة هي ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ بمنطق أهلية الاستخلاف والوقوع تحت علل الاستبدال، ومن ثَمّ فالحكم له مجلة قوانين يتبعها في تقويمه للحضارات المتوالية معيارها الأساس هو:

منظومة الغايات التي يتحقّق بتحققها استخلاف الإنسان، وذروتها النماذج التي تقدّمها الأمثال العليا التي يحكيها القرآن الكريم والتي تنتظم بمقتضاها التربية الخلقية والروحية. **ومنظومة الوسائل التي يتحقق بتحقّقها استعمار الإنسان في الأرض**، وذروتها النماذج التي تقدّمها المثل العليا التي يحدّدها القرآن الكريم والتي تنتظم بمقتضاها التربية التقنية والعلمية.

ولعل أفضل ما نختتم به هذا الفصل هو ذكر الفوائد النظرية الجمّة التي يتأسّس عليها الإصلاح الخلدوني في المجال السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي والتي تثمر في المجال النظري والعقدي. ذلك أننا لو

= الاتجاه هو ما وصفنا، لكن التبعية بعيدة المدى تكون بالعكس تماماً. ذلك أن التربية والثقافة هما اللتان تجعلان التبعية الحينية تصبح تبعية مديدة: فمن يربى بالعسف ويغذى بثقافة الخنوع يصبح تابعاً بالذات للنظام السياسي والاقتصادي الظالمَيْن فتكون فاعلية الرمز في هذه الحالة أقوى من فاعلية الفعل. ولهذه العلّة كانت العادة هي المحدّد في سلوك الناس إزاء التغيّرات السريعة في مجال السياسة والاقتصاد. التربية والثقافة أو الفاعلية الرمزية تعوّد الإنسان على أخلاق معيّنة فيصبح طيّعًا وخانعاً وهو ما حصل للمسلمين. ولهذه العلّة قاس ابن خلدون السياسي على التربوي في مسألة ما يؤدّي إليه العنف والعسف من فقدان لمعاني الإنسانية.

قلبنا السؤال فبحثنا عمّا يجعل شرط ابن خلدون لجعل التاريخ قابلاً للنظر العلمي (=جعل الفلسفة تاريخية)، بالمقارنة مع جعل معرفة الطبيعة قابلة للنظر العلمي عند ابن تيمية لكان الجواب هو ما يجعل علم هذه المبدعات العقلية (بلغة ابن تيمية وهي المعقولات الثواني بلغة ابن خلدون لأنّه في ذلك أقل من ابن تيمية جذرية في تصوّره للكليّات)، يستعاض عنه بعلم المعقولات الأول (أي ما يجرد مباشرةً من الأشياء خلال تجربتها). فهو قد عرف علوم العقل بكونها المعرفة المشتركة بين البشر والناتجة عن تراكم الخبرة، وبذلك يتكامل السؤالان النقديان التيمي والخلدوني: **فسؤال ابن تيمية الجوهري تعلّق بالمنطق وما بعده الميتافيزيقي**: والهدف كان إصلاح مفهوم العلم لتحديد دور الإيمان.

وسؤال ابن خلدون الجوهري تعلّق بالتاريخ وما بعده الميتاتاريخي: والهدف إصلاح مفهوم العمل لتحديد دور الشرع.

والتكامل بين السؤالين هو عينه التكامل بين الفلسفة النظرية الساعية إلى تأسيس العمل من منطلق فلسفي لا يتنافى مع الإيمان والفلسفة العملية الساعية إلى تأسيس النظر من منطلق فلسفي لا يتنافي مع الشرع. وهذا التكامل لا يتحقّق إلا بالجمع بين علم آيات الآفاق وآيات الأنفس وكلتاهما مبنية على التجربة، تجربة تدبر الكون الطبيعي والتاريخ الإنساني. وتلك كانت طموحات المثالية الألمانية التي انطلقت من النقد الكنطي وحاولت الجمع بين العلم والإيمان والعمل والشرع وذلك في التاريخ الفعلي وليس في مجرد المتون الفلسفية والجدل الكلامي.

المقالة الثانية عشرة

الحصيلة الفكرية والروحية للنقد الجذري

الفصل الثالث والعشرون

رهان النقد الجذري في الفكر العربي الإسلامي، ما هو؟

ها نحن، إذاً، نصل إلى بيت القصيد من الكلام عن الفلسفة النقدية العربية الإسلامية وقد بلغت ذروتها، أعني المسألة الأساسية التي تعلّل وجاهة الموازنة بين الفكرين العربي الإسلامي والألماني المسيحي. وتهمّ هذه الموازنة جميع أبعادهما الفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية وعلمها الرئيس، أعني علم التفسير أو «التأويلات الأواخر» بفضل إدراكها طبيعة التداخل بين الفلسفي والكلامي نظرياً وعقدياً وبين الفقهي والصوفي علمياً وشرعياً. وهذا العلم الرئيس يتجاوز المقابلة بين العقلي والنقلي لأنّ حقيقته شارطة لهما كليهما؛ إذ هو يجعلهما مقوّمين لكلتا المعرفتين الدينية والفلسفية في آن ومن ثَمّ فهما ليسا ضربين من المعرفة بل وجهين من كل معرفة.

ذلك أنّ المقوّمين عند إطلاقهما يرجعان إلى العقل من حيث هو صورة المعرفة في حالتي العالمين الطبيعي المادي أو التاريخي الرمزي، والنقل من حيث هو مضمون المعرفة في الحالتين كذلك، وهذا هو محور كل الإشكاليات التي تعالجها المثالية الألمانية، ولبّ هذه الإشكاليات هو عينه لبّ إشكاليات الفلسفة النقدية العربية الإسلامية ممثّلة بذروتها عند ابن تيمية وابن خلدون ذروتها التي وصفنا في المقالتين المتقدّمتين على هذه. وهذا اللبّ هو ما رمزنا إليه تبركاً بالآية الكريمة ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنّه على**

كل شيء شهيد﴾ [فصّلت ٥٣]. فجمود المدرسيات الأربع جمودها الذي وصفنا؛ **إذ يقتل القدرة على رؤية آيات الله في الآفاق** يجعل العقل الإنساني عاجزاً عن الرؤية التي تؤسّس لعلم النظر والعقد؛ **وإذ يقتل القدرة على رؤية آيات الله في الأنفس** يجعل العقل الإنساني عاجزاً عن الرؤية التي تؤسّس لعلم العمل والشرع.

وعندئذٍ فهو يكون عاجزاً عن إدراك شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. والحصيلة هي ما يصيب العقل الإنساني من عمى يحول دونه وتبيّن الحقّ في النظر (فلسفياً) قبل العقائد (دينياً) وفي العمل (فلسفياً) قبل الشرائع (دينياً). فيصبح بذلك عاجزاً عن معرفة الحقّ معرفيّاً وروحيّاً لنسيانه الشاهد المطلق الذي هو مثال كل علم يدركه العقل ويعتقده، وكلّ عمل تصبو إليه الإرادة وتشرّع له، وهذا العمى هو الذي يحجب دلالة مركز العلوم جميعاً وقلب معادلتها الذي هو الإدراك الحسي ظاهراً كان أو باطناً. ولا بدّ هنا من كلمة وجيزة حول أهمية الحسّ الظاهر والحسّ الباطن في العلوم الإسلامية وفي رؤية القرآن للوجود، وذلك: **أولاً** لتكريم المادة فيه، ورمزه تكريم ما كان يعدّ أدنى عناصرها التراب وجعله مادة أكرم خلق الله عند الله آدم وسلالة الإنسان، **وثانياً** لما في التعبير المحسوس على القيم من تمكين لها في وجدان الإنسان بحيث إن البعث يكون عديم المعنى لو لم يكن الجسد أهمّ مقوّماته.

وأهمّ ثمرات هذا التحوّل الثوري بالقياس إلى الفلسفة والأديان الأخرى هو أهمية العناية بالجسد، وتحرير أهمّ عناصره أي الجنس واعتبار اللذّة أمراً مشروعاً لدى الإنسان بدليل فصل المتعة الجنسية عن الوظيفة التناسلية بل إن أكبر جزاء أخروي بعد رؤية الله هو المتعة الجنسية. وكما إن من أهمّ ثمراته تفضيل حواء على آدم من حيث المقوّم المادي لوجودها، لأن رمزية خلقها من آدم تجعل مادتها حاصلةً على الصورة الآدمية شرطاً في صيرورتها محلاً للصورة الأنثوية، ومن ثَمّ فهي مرحلة أرقى؛ إذ إن كيان آدم المادي المصوّر يمثّل مادة كيانها فتكون مادة قيامها متضمنة بعد لصورة آدم مع إضافة شيء آخر لتكون بصورتها مختلفة عنه. ولذلك فهي أغلى شيء عنده حتى بلغ به الأمر إلى حدّ التملك وربط الشرف كلّه بعلاقته بها. والدلالة التي ينبغي فهمها من التعتيم الذي أصاب

هذه الرموز تجعل ما أصاب الأمة من انحطاط حتّى في فهم ثوراته الروحية علته الفساد الذي أصاب علم أصول العلوم الطبيعية (عالم الضرورة الطبيعية)، وعلم أصول العلوم الإنسانية (عالم الحرية الإنسانية): والتحرّر من هذا الفساد المؤدّي إلى الكساد في النظر والعقد وفي العمل والشرع، يقتضي ثورة تغيّر الرؤية الوجودية والروحية فتحرّر الوجود من فصام المادة والروح وتحرّر الإنسان من فصام البدن والنفس.

إنّ التركيز القرآني على التلاحم المطلق بين وجهي الوجود ووجهي كيان الإنسان بالمقابل مع الرؤية الفلسفية والصوفية السائدة، وما ترتّب عليها من نفي للمادة والبدن من أهمية وجودية بل هي تعتبرهما مصدر كل البلاء فتظنّهما منافيين للأخلاق والقيم كما يتبين خاصة بقتل البدن في التصوّف وفي زعم الفلاسفة أنّ البعث لا يكون إلا روحياً احتقاراً للبدن. وكلا الموقفين يعودان إلى ما رمز إليه القرآن بموقف إبليس احتقاراً لعنصر آدم وتفضيلاً للنار على التراب. لكنّ الثورة التي أحدثها الإسلام في هذا المجال لمن يولها الفكر الفلسفي والصوفي المكانة التي تستحقّها ولم يدرك أهمية إعادة بدن الإنسان إلى منزلته الوجودية المكرمة. من هنا أهمية ما كان الفكر النقدي منذ الغزالي يوليه لبعث الجسد وللتجربة الحسية اللذين يعتبر نفيهما تكذيباً صريحاً لما في القرآن الكريم. ومن يهمل دلالة العنصر الذي خلق منه آدم لا يمكن أن يكون قد فهم طبيعة الثورة التي كانت بصدد الحدوث منذ نزول القرآن[(١)].

---

(١) والله نفسه كما يصفه القرآن لا يمكن تصوّره إلا ذو قيام متعيّن تعيّناً أقرب صوره إلى أذهاننا التعيّن المتجسّد لعدم إمكانية تصوّر موجود قائم الذات غير ذي عين مستقلّة عن تصوّرها في الذهن ومن بقيامها في الخارج حتى لا يقتصر وجودها على ما في الذهن من التصوّرات. لكنّ ذلك لا يعني أن ذات الله متحيّزة في ما يحيط بها لكونها يمكن أن تكون محيطة بذاتها تماماً كالمعاني التي لا تتحيّز تحيّز المواد في المكان والزمان وتقبل التصوّر في ذاتها متحيّزة بكونها تلك العين من دون اعتبار لما عداها إلا في تصوّرنا لها، بنظام التعريف، الحدود الواصلة والفاصلة بين تصوّراتها، ولولا الصورة الزائفة التي جعلت الجسد مجرّد مادّة لا قيمة لها لما كان التقديس مقتضياً التلبيس النافي لكل تعين فيصبح الله مجرد تصوّر ذهني. ثمّ إنّ الله يتكلّم عن روحه وعن جوارحه ما يعني أنّ ذاته ليست مقصورة على روح بائنة عن كل تعيّن وإلا لصار مجرد فكرة بل إنّ نسبتها إلى الله هي نسبة روح الإنسان إلى الإنسان، والفارق هو أنّ الإنسان مدين بها إلى الله والله لا يدين بها لغيره، والإنسان يمكن أن نميّز فيه بين عينه ومفهومه الكلي، في حين أن الله لوحدانيته ليس يمكن أن تكون عينه غير مفهومه الكلي: إنه العين المطلقة الواحدة التي لا شريك لها ومن ثَمّ فعينه هي =

وكلّ الإشكالية الزائفة عند نفاة الجسد علّتها التحقير الفلسفي القديم من المادة واعتبارها مصدر الشر. ومثله يقال عن التحقير من الدنيا، والتحقيران اجتمعا في الفكر الصوفي، لكن الله برأهما بل هو اعتبر أدنى العناصر رتبةً في الفكر القديم قابلاً لأن يكون أسماها إذا أراد الله ذلك كما جاء في رمز تفضيله آدم على الملائكة وعلى إبليس بالرغم من كونه من تراب. وبهذا المعنى فالمادة في فكر فلاسفة الإسلام النقديين ليست دون الصورة منزلةً وجودة، بل هي أسمى منها كما يرمز إلى ذلك التشديد على بعث الجسد بل إن ابن تيمية لا يتردّد في اعتبار النفس ذاتها مادية. وبهذا المعنى فالأخلاق لا يمكن أن تكون تربية روحيّة باطنية فحسب بل هي بالأساس تربية بدنية كما ترمز إلى ذلك حركات الصلاة التي هي تاج العبادات وهي روحية وبدنية في آن بما فيها من تركيز على النظافة الصحيّة وعلى الرياضة البدنيّة بما فيها من حركات ذات صلة بأهمّ مفاصل البدن.

وتلك هي علّة الموضوع المزدوج لصاحبَي النقد الجذري في فكرنا. فابن تيمية وابن خلدون كلاهما يحاول بنقده أن يخرج الفكر الفلسفي والديني من سجن القلعة التي وصفنا، والتي اكتمل غلق كل منافذها لتصبح في «القرن السادس-الثاني عشر» السجن القاتل للإبداع النظري والعملي بعد أن استقامت مدرسيّات أسّسها أصحابها الأربعة، لذلك كان هدف فيلسوفي النقد الجذري السعي الدؤوب إلى إعادة تحديد أصول علم التجربتين:

أصول علم التجربة الحسية الظاهرة (عالم الخَلق والطبائع)، وذلك لأنّها شرط النظر في آيات الآفاق وآيات الأنفس.

= كليه، ولا معنى لتأويل كلام الله عن نفسه لأنّ الحرز ضدّ الشرك والتشبيه هو قوله ليس كمثله شيء. وما في تصوّراتنا وتمثلاتنا للذات الإلهية الله من لا تناه هو نفسه شرعها، عندما قال إننا نستطيع أن ندعوه بأي اسم من أسمائه الحسنى نشاء بل هو أمر بذلك: وكل اسم يضفي عليه خصائص هي غير ما تضفيه عليه بقية الأسماء. لكنّه مع ذلك يبقى الإله الواحد الأحد. فكلّ اسم تعيين لفاعلية من فاعليات الذات وهي من ثَمّ تمثّل مشروع في ذهن الإنسان فضلاً عن كون تحريم ذلك يجعل الله فكرة عدميّة لا حقيقة لمرجعها. وإذا كان بوسعنا أن نتصوّر نفساً خالدة ونفساً فانية فيمكننا كذلك أن نتصوّر جسداً قابلاً للفساد وجسداً لا يقبل الفساد. وإطلاق الفساد على كل مادة هو الذي أطلق الخلود على كل نفس، ولا شيء يوجب أياً من الإطلاقين.

أصول علم التجربة الحسية الباطنة (عالم الخُلق والشرائع)، وذلك أنّها شرط النظر في آيات الآفاق وآيات الأنفس.

وكل ما قدّمناه إلى حدّ الآن كان محاولةً للتأريخ للإشكاليات التي تحدّد طبيعة الدور الذي أدته الفلسفة النقدية العربية الإسلامية، أعني - في الحقيقة - الجزء الأهم من الموازنة لتخليص الوجود والإنسان من المثنوية التي هي أصل الباطنية الوجودية والباطنية الخلقية، وعلة التنافي بين الدنيا والآخرة والسياسة والدين؛ إذ يتمّ إفسادهما بتحوّل العنصر الثاني في الحالتين إلى مجرد أداة في الأول منهما. وتلك هي علّة عدم فهم الثورة التي بدأت بنزول القرآن الثورة الوجودية والإنسانية، ذلك أن القرآن اعتبر هذين الفصامين ثمرتين مرتين لتحريف الكتابين المنزلين المتقدّمين عليه.

وتاريخ الإشكاليات هو الذي يمكّن من وضع نموذج افتراضي (مؤقت) لاكتشاف منطق التكوينيات التي حدّدت مراحل العلوم الغايات. وبذلك يصبح التحقيب لمراحل الفكر الفلسفي العربي بأبعاده الخمسة الأساسية -أعني تلك العلوم التي نطلق عليها علوم الأصول سالفة الذكر والتي هي عصب كل فكر فلسفي - ومن ثَمّ لبيان التماثل البنيوي في علاج إشكاليات كل واحد منها وإشكاليات علاقاتها وتفاعلها التكويني وما بينها من تآلف وتخالف. فنكتشف عندئذٍ أن هذه البنى التكوينية متماثلة كلّما بلغ الفكر الدرجة التي تؤهّله لأن يوصف بكونه فلسفياً ودينياً، أعني كلّما تحدّدت الصورة التي تجعله علماً صوّرت المضمون النقلي الذي يقتنصه الشكل العقلي ليؤسّس لعلمه. وهذا يصحّ على المعرفة الإنسانية أياً كان التاريخ الذي انتسبت إليه أعني: **١ - قديماً كان أو ٢ - ما قبل القديم ٤ - وحديثاً كان أو ٥ - ما بعد الحديث ٣ - ثمّ خاصّة قلب التاريخ الإنساني كلّه أعني التاريخ الواسطة بين الأولين والثانيين.**

فهذا القلب المتوسّط بين القديم وما قبله والحديث وما بعده هو بالجوهر تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالأصالة وتاريخ الفكر اللاتيني المسيحي بالتبعية(٢)، لكون أصحاب الثاني تتلمذوا على أصحاب الأول

---

(٢) وبين هذين الفكرين كان انبعاث الفكر اليهودي أخذاً عن المسلمين وإثراء للمسيحيين بشيء من التطفل كالعادة في هؤلاء القوم الذين لا ينتجون حضارة تخصهم بل يتطفلون على =

بالرغم من تنكّرهم لذلك وأصحاب الأول تتلمذوا على القديم وما قبله من دون تنكر. وبذلك ففكر المسلمين قابل لأن يسهم في الفكر الحديث وما بعده خاصة، وموقفهم المنفتح على الاجتهاد والجهاد الإنسانيين من جوهر عقيدتهم. لن يستحوا من التعلّم من تلميذهم اللاتيني المسيحي لأنّهم لا ينكرون بأنّه قد واصل بعدهم هذا الدور وحقّق ما عجزوا عنه في جعل علوم الطبيعة وعلوم الإنسان تحقّق ما صبوا إليه وتوقّفوا دونه حتى وإن وجدوا في تنكره لتتلمذه عليهم يجعلهم يأسفون لانغلاق عقيدته المتنافية مع كونية الإسلام(٣).

لكننا نشرع الآن في إبراز زبدة فكر الرجلين زبدتهما التي تثبت الطابع الجذري لمحاولة التحرّر من قلعة المدرسيات وتأسيس العودة إلى التجربتين الحسية الظاهرة والحسية الباطنة أساساً لكل معرفة تحليلية (تصويراً للمنقول حتماً عن التجربة الحسية الظاهرة) وتأويلية (تصويراً للمنقول حتماً عن التجربة الحسية الباطنة)، فنثبت بذلك أنّ النقلة النوعيّة من المدرسية إلى توجيه المعرفة الإنسانية بصنفيها الطبيعي والإنساني إلى وظائفها التي تجعلها أهمّ الطرق الموصلة إلى استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. لذلك فلا بدّ من بيان طبيعة الوصل المحقّق لهذا التوجّه التحريري من المدرسية، الوصل بين مميّز الثقافة الفلسفية (العقل التحليلي) والثقافة الدينية (العقل التأويلي) كما حددهما صاحبا النقد

= الحضارات الموجودة فيندسوا في أهمّ مفاصلها ليصبحوا مسيطرين على نخبها، وبالتالي على مصائرها مع خلق أبطال ورواد منهم غالباً ما يكونون من ذوي السمعة المصطنعة، ولولا القرآن الكريم لكان فعلهم مع المسلمين من جنس ما نراهم قادرين عليه الآن في سلوكهم مع النخب الغربية الفكرية والسياسية والاقتصادية والإعلامية.

(٣) ومن لم يفهم الدور الأساس الذي أدّته هذه المرحلة في النقلة من وجهي التاريخ القديم وما قبله ووجهي التاريخ الحديث وما بعده لن يدرك علل التداخل بين العقلي المنطقي والنقلي التاريخي وبين الفلسفي والديني في مستويي الفكر النظري العقدي والعملي الشرعي الذي هو المحور الأساس في النقدين العربي الإسلامي والألماني المسيحي موضوعي موازنتنا. ولن يفهم كذلك طبيعة الإشكالية الإبستيمولوجية التي يتقابل فيها التفسير التحليلي بالأسباب المعبّرة عن ضرورة الطبائع (الطبيعة) والفهم التأويلي بالمعاني المعبرة عن حرية الشرائع (الإرادة). فتكون ذروة العلوم الإنسانية هي ما بعد التاريخ وذورة العلوم الطبيعية هي ما بعد الطبيعة وتكون العلاقة بين هذين المابعدين أصل الإشكالية الوجودية والإبستيمولوجية في الفكر الإنساني الحديث وهي إشكالية لم تتعيّن بدقة إلا بفضل النقد التيمي الخلدوني غاية لما شرع فيه الغزالي عندما ألف كتابي **تهافت الفلاسفة** و**فضائح الباطنية**.

الجذري تحديداً أسّسا عليه عملهما الفكري الإيجابي خلال عمل النقد المحرّر من قلعة الجمود في الفكرين الفلسفي والديني، في مستويي الفكر النظري العقدي والعملي الشرعي.

فابن تيمية كان يرى أنّه لا يمكن للنقل أن يصبح عقلياً ما لم يصبح العقل نقلياً ليس بمعنى سلطة النص بل بمعنى المعطى المضموني الذي يصوّره العقل أي ما يمكن أن يسمّى الوجه التاريخي من كل علم سواء تعلّق بما يأتي عن طريق التجربة الحسية الظاهرة أو عن طريق التجربة الحسية الباطنة. ذلك هو معنى التجربة في كل معرفة علمية لأنّ العلم العقلي الخالص مقصور على المقدّرات الذهنية أعني على كائنات فرضية لا تصبح ذات ملاء بمادة موجودة في الأعيان إلا بهذا البعد النقلي من المعرفة. وإذاً، فعلوم الموجود كلّها نقلية بمعنى الاستناد إلى التجارب التي تستمد نظامها أو صورتها من علوم المقدّرات الذهنية المكيّفة معها لأنّ علوم المقدّرات الذهنية بإطلاق لا تصحّ إلا على المقدرات الذهنية وعلى ما يتوافق معها من الموجودات العينية(٤). وغاية مسعانا هي طلب الجواب عن سؤال: كيف يمكن بيان أبعاد ثورته التي لم يستثمرها صاحبها ربما لانشغاله بالظرفي والردّ على الخصوم. ما يعنينا، إذاً، من عمله هو هذه المقابلة بين العلوم المطلقة التي تدرس المقدّرات الذهنية والعلوم النسبية التي تدرس الواقعات (وفي ذلك تذكير بما بينا في كلام الغزالي النقدي الوارد في **تهافت الفلاسفة**).

وابن خلدون كان يرى أنّه لا يمكن للتاريخ أن يصبح حِكمياً (مستند إلى نظرية فلسفية تتعلّق بقوانين موضوعها) ما لم تصبح الحكمة تاريخيةً (حصيلة تراكم وفرز متدرِّجَيْن للخبرة الحاصلة بالتجربة الحسّية التي يصوّرها العقل وينظّمها المنطق)، أعني حصيلة تراكم الخبرة والتنظير الذي يحوّلها إلى علم أو للنظر المجرّد والتطبيق الذي يحوّله إلى علم. لذلك فهو قد عرف ظاهر التاريخ بكونه منتسباً إلى القصص الأدبي وعرف باطنه

---

(٤) أهم نص كتب في هذا المضمار للتمييز الدقيق بين العلوم العقلية الخالصة والعلوم العقلية التجريبية وضعه ابن تيمية في فاتحة كتاب **الردّ على المنطقيين** وهو النص الذي حلّلناه في القسم العاشر. لكنّه لسوء الحظ وبالرغم من وعيه الحادّ بأهمية هذا التمييز لم يفد منه ليؤسّس ما أصبح لاحقاً جوهر علم الظاهراتية.

بكونه علماً بالأسباب والعلل كما عرّف الفلسفة بالمقابل مع العلوم النقليّة بكونها حصيلة التجربة الإنسانية(٥) بمقتضى العقل من حيث هو ملَكَة إنسانيّة كونية.

ولا يقتصر هذان المطلبان عندهما: **مطلب ملء صورة العقل المجرّدة بمادته المعينة** أو **مطلب تصوير المادة المعيّنة بصورتها المجرّدة** على الوجه الإضافي منه لتاريخنا الخاص، بل هو سؤال مطلق يتعلّق بالمنظور الجديد للعلاقة بين المجرد والمعين سواء كان ذلك في مجال العمل، أو في مجال النظر لذاتهما أو من حيث صلتهما بالشرع والعقد. وبذلك تتحدّد العلاقة بين الفكرين الديني والفلسفي في مستوييهما النظري والعملي، فنتجاوز الصدام بين فقه الظاهر وفقه الباطن، وبين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية فيتمّ الصلح بين المعرفتين التحليلية والتأويلية اللتين تصبحان مشتركتين بين الفلسفي والديني من العلم فتسهما في تحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض بشروط الاستخلاف فيها. وتلك هي بداية العقلانية الجديدة التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية كلها: النقد الساعي إلى ضبط حدود العلم شرط في فهم العلاقة بين النظر والعقد من **جهة أولى** وبين العمل والشرع من **جهة ثانية**.

وبذلك، فالمقابلة المحدّدة للخاصيات المميّزة للفكر الفلسفي العربي الإسلامي تصبح قابلةً للتعيين من خلال المقابلة بين ما آل إليه الأمر خلالها وما كان عليه الأمر في العصر الأفلاطوني الأرسطي (حيث يكون النظر على العمل بإطلاق سواء كان خلقياً أو تقنياً ملغياً لمثل هذا التصوّر الذي وصفنا ومن ثَمّ حائلاً دون فهم التوسّط الضروري بينهما وبين العقد والشرع). ففي هذه المرحلة المتقدّمة على المرحلة العربية الإسلامية كان التصوّر السائد هو أن النظر والعمل قابلان للوصل المباشر من دون توسّط العقد والشرع للظنّ بإطلاق العلم وشفافيّة الوجود: الفلسفة العملية مبنيّة على الفلسفة النظرية مباشرةً وكلتاهما تحليليّة ومن دون توسّط

(٥) ابن خلدون **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٤، ص ٣٤٥: «صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره (....) و(صنف العلوم) الأول هي العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر».

المعرفة التأويليّة. وهو ما أدّى إلى الصراع بين الفقه والتصوّف في مستوى الوصل بين العمل بمعناه الفلسفي والعمل بمعناه الديني وأدّى كذلك إلى الصراع بين الكلام والفلسفة في مستوى الوصل بين النظر الفلسفي والنظر الديني.

ذلك أن الزعم بأنّ المعرفة العقلية والمعرفة الذوقيّة في الفلسفة والتصوّف مغنيان عن معرفة مجريات التاريخ وممارسة قوانين الحياة السياسية التابعين للكلام والفقه جعل العلوم متقابلة تقابلاً فصامياً بين الظاهر (العلوم العادية) والباطن (العلوم الخفية المزعومة) ومتحالفة تحالفاً مرضياً بين فني الظاهر (الكلام والفقه) وفنّي الباطن (الفلسفة والتصوّف). وبذلك يؤسّس حلف فني الظاهر الاستبداد الزماني المهيمن على ظاهر الوجود والإنسان ويؤسّس حلف فني الباطن الاستبداد الروحاني المهيمن على باطن الوجود والإنسان فيصبح المجتمع الإنساني ممزّقاً بين «دولتين» زمانية وروحانية أو «سلطتين» علنية وخفية.

وبهذا الفصام تصبح كلتا «الدولتين والسلطتين» عاجزتين عن تحقيق شروط القيام السوي المحقّق لأهداف الإنسانية التي مبدؤها الأساس كما سبق إلى صوغه القرآن الكريم وأيّده علم آيات الآفاق والأنفس، هو مبدأ الصلح بين الدنيوي والأخروي دينياً وبين المتناهي واللامتناهي فلسفياً والتخلّص من مرض الخطيئة الموروثة الذي هيمن على الفلسفة والتصوّف فقضى على الحياة السوية؛ إذ قسم العالم إلى ظاهر مادي وباطن روحي وقسم الإنسان بدناً وروحاً متجاورين. والجمع بين هذين الوجهين من المبدأ هو الشرط الضروري والكافي للحياة المتصالحة مع بعديها العقلي والروحي، ذلك أن النقد ينتهي إلى بيان حقيقتين هما من جوهر الثورة القرآنية: فالعقل ليس مقصوراً على الدنيوي والمتناهي، والروح ليس مقصوراً على الأخروي واللامتناهي.

لكن العقل لا يكون كذلك إلا عندما ينفصل عن الروح، والروح لا يكون كذلك إلا عندما ينفصل عن العقل. لذلك كان التصوّر الذي يؤدّي إليه النقد التيمي الخلدوني (حيث يتقدّم العمل على النظر تقدماً يمكّن من فهم التوسط الضروري للعقد والشرع)، قد جعل الأمر المحدّد ليس العقلي ولا الروحي، وليس النظري ولا العملي بل التلازم بينهما، ومن ثَمّ

فهما لا يقبلان الوصل من دون المرور بالعقدي والشرعي في العلاج، النظري والعملي للشؤون البشرية؛ إذ محرّك التلازم بينهما هو عينه العقدي والشرعي من حيث هما التنظيم الباطن والظاهر لفعاليات الإنسان في التاريخ، التنظيم الذي نقبل وصفه بالظاهر والباطن لعدم المشاحّة في الاصطلاح، لكن قصدنا هو الدال والمدلول باعتبار أن كل موجود هو آية ومن ثَمّ فهو رمز يتلازم في بعده الدال وبعده المدلول:

فالنظر لا يمكن أن يؤدّي إلى العمل ما لم يصبح عقداً، والعقد لا يمكن أن يصبح عملاً إلا إذا صار شرعاً، أعني نظاماً من القواعد والمعايير لتنظيم حياة الإنسان قانونياً (حكم) وخلقياً (تربية). ومعنى ذلك أن التصديق العلمي ليس كافياً للعمل بل لا بد من التصديق الإيماني.

والتصديق الإيماني يجعل التصديق العلمي قابلاً للتحوّل إلى عبارة إنشائية عن الإرادة وليس مجرد عبارة خبرية عن العقل. فيكون بذلك الوسيط الضروري بين العلم الذي هو خبري عن الطبيعة والتاريخ، والعمل الذي هو إنشائي عن التاريخ والطبيعة هو العقد (للنظر) والشرع (للعمل) الناقلين من الخبر إلى الإنشاء ومن الضرورة إلى الحرية.

وإدراك هذين الأمرين هو الأصل في كل فلسفة نقديّة تتجاوز الفصام بين المدرسيّات والخصام، فتصل العلم المطلوب لذاته والعمل المطلوب لذاته بهذين الرابطين المدخلين لهما في حركة التاريخ، ومن ثَمّ المضفيين عليهما صفة أدوات القيام الإنساني في العالم أو استعمار الإنسان في العالم الذي يمكن أن يكون خاضعاً لشروط الاستخلاف وقيمه، فيكون عبادة ويمكن أن يكون معارضاً لهما فيصبح فساداً وسفكاً للدماء. واكتشاف هذا الأصل هو ما تقدّم بإبداع بداياته الفكر العربي الإسلامي على الفكر الغربي كلّه إلى حدود النقد الحديث الذي نحا هذا المنحى فأتمّ المهمة؛ إذ أدرك أنّ الوصل بين النظر والعمل مشروط بما للأول من صلة بالعقد، وبما للثاني من صلة بالشرع (الذي هو ديني بالجوهر حتى وإن كان وضعياً بكيفيات تعيّنه أمّا جنسه فهو من فطرة الإنسان أعني من جوهر حريته التي يكون الوعي بها عين الوعي الديني). لكن ما حصل من نكوص في المثالية الألمانية بالرغم من حفظه لهذا التوسط آل إلى إلغاء شرط هذه الحاجة فجعل النظر والعمل هما بدورهما من جنس العقد والشرع فضلاً

عن كونه لم يخضع استعمار الإنسان في الأرض بشروط الاستخلاف وقيمه: وتلك هي علّة صيرورة المثالية الألمانية إيجاباً وسلباً أصل كل الفاشيات اليمينية واليسارية[٦].

(٦) كيف ذلك؟ الفاشيات اليمينية معروفة (فاشية إيطاليا وإسبانيا وألمانيا قبل الحرب الثانية). أما الفاشيات اليسارية فهي كل الدكتاتوريات التي تدعي تحقيق القيم بدكتاتورية البروليتاريا التي تحولت إلى دكتاتورية الأباراتشيك (فاشية روسيا والصين خاصة)، والفاشيات العربية جمعت صفات كلتا الفاشيتين.

الفصل الرابع والعشرون

علل فشل النقد الجذري في الفكر العربي الإسلامي

نقد شوائب الفكرين التيمي والخلدوني أساس الاستئناف السوي تضمّن كلا النقدين للآخر

هذه الشوائب هي بيت القصيد، فهي التي تفسّر علل الإجهاض في عملية الإصلاح لأنّها من ثمرات الفكر الذي أخرج المسلمين من تاريخ استعمار الأرض والاستخلاف فيها طيلة عصر الانحطاط. ولعل هذه العودة لها ما يبرّرها في بعض وجوه فكر الرجلين فدورهما كاد أن يتوقّف على القبلة الأولى المتلفتة إلى الماضي ولم تسهم في القبلة الثانية إلا سلباً بأن أزالت الموانع الماضية وأعدّت بدورها النقدي للاستئناف الممكن من دون أن تعدّ المستقبل إعداداً واضحاً وصريحاً بحكم مبالغة الرجلين في سياسة الذرائع: وذلك في المجالين الفلسفي والعقدي.

إنّ تجاوز الوحدة الضمنيّة إلى إدراك المسعى الواعي للتوحيد بين الحلّين التيمي والخلدوني يعني وصول المدرسة النقدية إلى الوعي بالتوجه المتبادل بين مشروع الأشعري ومشروع ابن حنبل لتحصيل مقوّمي المعرفة العلميّة التي لا تعارض المعرفة الإيمانية أو التصديق العلمي الذي لا يتناقض مع التصديق الإيماني لأن الثاني مشروط بإدراك حدود الأول. لذلك فقد كانت محاولة الأشعري التوحيد بين المنهج المنطق (الذي تعلمه من الاعتزال مدرسة تكوينه الأول) والمنهج التاريخي الذي تعلّمه من الحنبلية (مدرسة

تكوينه الأخير) في ظاهرها، مجرد خيار عقدي بين فرقتين كلاميتين. لكنّها في العمق جوهر المحاولتين التيمية والخلدونية، فالتوحيد بين الحنبلية والأشعرية ليس في الحقيقة إلا الإدراك المعرفي لضرورة الوصل المنهجي بين مضمون المعرفة أو بصورة عامّة المعطى التجريبي (البعد الحنبلي) وشكلها أو بصورة عامة التصوير العقلي (البعد الاعتزالي). فلا تبقى مادّة المعرفة من دون صورة أو هي مقصورة على الصورة النفسيّة لذاكرة صاحبها ولا تبقى صورة المعرفة من دون مادّة أو هي مقصورة على الشكل المنطقي لفكر صاحبها: العقلانية النقدية أو التجريبية النقدية وكلا الاسمين يصح.

إن الفصل بين المشروعين: مشروع ابن تيمية ومشروع ابن خلدون، يمثل علّة الإجهاض الذي أصاب ثورة الرجلين في ما تلاهما من تاريخ فكرنا، إجهاضها الناتج عن عدم إدراك هذه الوحدة والتكامل بين الثورتين اللتين ينبغي أن تكونا متلازمتين: فلا يمكن للإصلاح النظري العقدي (علاقة العلم بالإيمان) أن يثمر عملياً من دون الإصلاح العملي الشرعي، ولا يمكن للإصلاح العملي الشرعي (علاقة القانون بالأخلاق) أن يثمر نظرياً من دون الإصلاح النظري العقدي. من هنا محاولتنا القيام بترجمة حديثة لفكريهما، وما يمكن أن يبنى عليه من فهم لتاريخ الفكر الإسلامي ماضياً ومستقبلاً سعياً لاستكمال المرحلة النقدية في فكر الرجلين، ترجمتها ترجمة تجعلها تنتقل من الوجه السلبي للنقد إلى الوجه الموجب منه فتمكّن من تحديد الاستعمال المشروع للعقل في مهمّة الإنسان من حيث هو مجتهد ومجاهد. فمن دون ذلك لا يمكن فهم طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أو القبلتين المتقاطعتين:

علاقة المستقبل بالماضي أو التوالي الأفقي، وفيه يكون المنهج التاريخي المستند إلى تجربة الحسّ الباطن هو الأداة الأساسيّة لفهم التاريخ وعلاقته بما بعده، أعني بما يتعالى عليه فيكون معين قيمه وأمثاله العليا التي تقاس بها آيات الأنفس.

وعلاقة المثال بالواقع أو التوالي العمودي، وفيه يكون المنهج المنطقي المستند إلى تجربة الحسّ الظاهر وهو الأداة الأساسية لتفسّر الطبيعة وعلاقتها بما بعدها، أعني بما يتعالى عليها فيكون معين قوانينه ومثله العليا التي تقاس بها آيات الآفاق.

وهذان النوعان من العلوم التفسيرية بوضع القوانين والتأويلية بوضع المعاني لا يمكن للمسلمين أن يتخلّصوا من المرضين المزمنين اللذين أصابا حضارتهم فأفقداهم شروط السيادة التاريخية وأدواتها.

المرض الأول: هو استبدال الوعي التاريخي القائل بالفاعلية النظرية والعملية بانفعال الاستسلام للاستبداد الروحي المترتّب على تخريف النقل الصوفي وتسفيه العقل الفلسفي (وهو ما ثار عليه ابن تيمية في إصلاحه من أجل تحقيق أعمال السيادة على التاريخ بإحياء الحرية البشرية رداً على فلسفة الجبرية التي طغت على الأشعرية): الثورة على العنف الرمزي الذي يولد الاستبداد الروحي (=تخريف النقل وتسفيه العقل).

المرض الثاني: هو استبدال العمل التاريخي القائل بالفاعلية النظرية والعملية بانفعال الاستسلام للاستبداد الزماني، المترتّب على تطويع النقل الفقهي وتسطيح العقل الكلامي (وهو ما ثار عليه ابن خلدون في إصلاحه من أجل تحقيق علوم السيادة على التاريخ بإحياء المعرفة بالفعاليات العمرانية والسياسة العقلية بديلاً من التاريخ العفوي في توالي العصبيات والقبائل): الثورة على العنف المادّي الذي يولد الخنوع السياسي (إفقاد الإنسان معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون)(١).

إن فهم فلسفة التاريخ في صلتها بأبعاد القول الديني في الرسالة الخاتمة، فهمها هذا الفهم يمكن أن يكون من التجارب التي نتحقّق بفضلها من كون الرسالة خاتمة حقاً. فالنزول من الآيات ذات القوة الثانية المتعلّقة بما بعد التاريخ لتحديد شروط الآيات ذات القوّة الأولى في التاريخ نزولاً يؤسّس للثورة التي تجعل التاريخ فاعلية إنسانية من خلال المقابلة بين مستويين للعلاقة بالله: من حيث هو خالق (عالم الخلق والربوبية حيث الضرورة والحتمية) ومن حيث هو مشرع (عالم الأمر والألوهية حيث الحرية والمسؤولية) يؤسّس للحرية والمسؤولية، ومن ثَمّ لاستغناء البشر عن السلطان الروحي المعصوم والسلطان الزماني الظلوم،

---

(١) ابن خلدون **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٤٠، بعنوان في أن الشدة على المتعلمين مضرّة بهم ص ٤٦٣-٤٦٤. وخاصة «وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء».

وتلك هي محاولة ابن تيمية في الردّ على فلسفة الفعل الإنساني الخاضع للجبرية.

والصعود من الآيات ذات القوة الأولى المتعلّقة بالتاريخ لتحديد شروط تأويل الآيات ذات القوة الثانية في مابعد التاريخ صعوداً يؤسّس للثورة التي تجعل التاريخ ثمرة للعلم بالظاهرات العمرانية صورة (الدولة والتربية) ومادة (الاقتصاد والمجتمع)، ويؤسس للحرية نفسها للاستغناء نفسه في المجالين الروحي والزماني. لذلك باتت وحدة المسلَكَيْن بين ضربي الآيات من القوتين أمراً يجعل الفصل بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، فصلاً وهمياً علته تصوّر الوحي مجرّد تلقٍّ عديم العقل والعقل مجرّد بث عديم الحدس، وتجاوز هذا الفصام أشارت إليه الآية ١٥٦ من سورة البقرة بشرطي الحرية المطلقة في مجال المعتقد: **الشرط السالب** هو التحرّر من الطاغوت، **والشرط الموجب** هو الإيمان بالله.

معتبرة ذلك تبيناً للرشد من الغي، وإمساكاً بالحبل الذي لا ينفصم ومن ثَمّ الحبل النهائي الذي ليس بعده حاجة للوسطاء أو الوكلاء في مجالي السلطان الروحي والزماني. وبهذا المعنى فإنّه يمكن أن نعتبر كل ما تقدّم من تاريخ البشرية على هذه الفلسفة محاولات للوصول إلى صيغتها المثلى (في الفلسفة ممثّلةً بالأفلاطونية والأرسطية تجاوزاً للعلم غير المؤسّس تأسيساً متعالياً في الحضارة القديمة، وفي الدين ممثّلة بالمسيحية واليهودية تجاوزاً للعمل غير المؤسّس تأسيساً متعالياً في الحضارة القديمة)، وأنّ ما ولاها محاولات لتحقيقها في الواقع الفعلي (الإصلاح الديني والإصلاح الفلسفي في الفكر الحديث)، مع تحريفاتها الممكنة في الحضارة الحديثة.

ـ دلالة اللقاء بين الدورين علاج أمراض الوضع الفكري الحالي

هل كان الباحث في الفلسفة من خلال إشكالية المنطق وأصوله (ابن تيمية) خالي الذهن من البحث في التاريخ وأصوله (أي الأحداث التاريخية) من خلال إشكالية فن التاريخ وأصوله؟ أم هو كان مثله مثل الباحث في التاريخ من خلال إشكاليّة التأريخ وأصوله الذي لم يكن خالي الذهن من العلاقة بين البحث في تأسيس التاريخ وإعادة تأسيس الفلسفة؟ إن الجواب المثبت للتماثل بين الموقفين هو الذي يحدّد دلالة الموقف

من الفلسفة الذي يبدو سلبياً وهو في كلتا الحالتين أكثر إيجابيةً من موقف مؤسسي المدرسيات الأربع. فهو موقف يضفي عليها خاصية المسعى التاريخي للمعرفة الإنسانية ومن ثَمّ نسبيّة التجربة والحقائق المتراكمة بحسب الاجتهاد المتدرج في معرفة موضوعات البحث العلمي والفلسفي؟

ذلك أنّ الحدّ من دعاوى المعرفة العقلية ومن دعاوى المعرفة الذوقية هو النتيجة الإيجابية الأساسيّة التي تبين لنا معالم الحلّين اللذين اعتمد عليهما الغزالي في **إحياء علوم الدين** (استعارة المنطق من الفلسفة والذوق من التصوّف) وتجاوزهما كلا الرجلين إلى ما كان ممتنعاً لدى الغزالي(٢). فتحرير الفكر من المنطق الكلامي والميتافيزيقي بصورة جذرية من خلال إدراك معنى «طور ما وراء العقل»، وتغيير نظرية الحقيقة ونظرية القيمة فأصبح حلّ ابن خلدون ممكناً. وكلاهما لا ينفي الحاجة إلى المنطق والذوق، بل هما ينسبان دورهما لحاجة الأول إلى التجربة الحسيّة الخارجية، وحاجة الثاني للتجربة الحسيّة الباطنة التجربتين المحكومتين دائماً بحدّ الغيب المحجوب على جميع الخلق بمن فيهم الأنبياء فضلاً عن المتصوّفة، ويتّفقان كذلك على الحدّين الآتيين:

١ ـ **فالمنهجية المنطقية** تقتصر على معرفة التجربة الحاصلة عن معطيات الحس الظاهر، أعني موضوع المعرفة التحليلية (المحسوس الممكن).

٢ ـ **والمنهجية الذوقية** تقتصر على معرفة التجربة الحاصلة عن معطيات الحس الباطن، أعني موضوع المعرفة التأويلية (المعقول الممكن).

لكنّ فكر الرجلين يتقابل مسارهما بالرغم من الوحدة البينة حين الجمع

---

(٢) ما الذي جعل ردة الفعل الرشدية على الغزالي والتي كان لها نظير في الفلسفة الألمانية على هيوم قبل النقد الكنطي لم يوازها ما يماثل الحل الكنطي مواصلةً لعمل هيوم، ما دام ما يجري في علاج الإشكاليات الفلسفية ليس أمراً مقصوراً على ما يتبع الوجه الخصوصي من الحضارات بل هو ما يعم كليّات الحضارة الإنسانية؟ وهل يمكن اعتبار عمل ابن تيمية وابن خلدون مماثلاً لما واصل عمل هيوم بعد كنط؟ دعواي أنه يتجاوزه إلى حدّ كبير ولا يمكن أن نفهم ذلك إلا بإضافة تجاوز الغاية التي بلغت إليها المثالية الألمانية: وذلك هو جوهر المسألتين اللتين سندرس فيهما جديد ابن تيمية وابن خلدون وشوائب هذا الجديد.

بين البداية والغاية[٣]. فالاختلاف يتعلّق بالتقديم والتأخير للنظر والعقد والعمل والشرع، ولما كان تأسيس العمل على نظرية فلسفية عميقة اقتضت أن يصبح التاريخ علماً وهو أمر متعذّر من دون أن تصبح الفلسفة تاريخيّة، فإن ثورة ابن تيمية الفلسفية التي أزاحت ميتافيزيقا الكليّات الجامدة أصبحت شرط ثورة ابن خلدون الفلسفية لتأسيس رأس العلوم الإنسانية، أعني التاريخ.

وما رأيناه عند ابن تيمية من حدّ من دعاوى العقل النظري في القدرة على تجاوز التجربة إلى أكثر من الصورة العقلية المنظّمة لها نجد له نظيراً عند ابن خلدون يحدّ من دعاوى المعرفة العملية المبنية على المعرفة النظرية المطلقة. وهذا الحدّ لم يكن مقصوراً على المستوى الإبستيمولوجي بل هو تعدّاه إلى سلّم التعبير العلمي للفعل السياسي، فنظرية عدم التأثيم في الفكر السياسي وبداية تأسيس نظرية الحكم الشوري في الفكر السنّي، ومن ثَمّ تأسيس شروط الانتقال إلى الديمقراطية في وجهها الحكمي والتربوي المحرّرين للإنسان.

لكن عدم تحقّق، ما تعدّ به محاولات ابن تيمية وابن خلدون علّته، المناخ الناتج عن حدّة المصارعة التي نتجت عن التصدّي لترميم المدرسيّات التي جمدت الفكر والروح فجعلت الحكمة تفقد معناها، ولا يبقى فقهاً للطبيعة والوجود من خلال التجربة الحسّية، وجعلت التصوّف يفقد معناه فلا يبقى فقهاً للشريعة والوجود من خلال التجربة الوجدانية، والتقى الانحرافان في دجل الباطنية فأصبح السحر والكرامات وحيل الاستبداد الروحي والزماني جوهر الفكر الفلسفي والصوفي بديلاً من العلم والحكمة، وأصبح مضمون الفكر الأيديولوجيا التي يبشّر بها حزب مؤسّس لسلطان القوى الخفية والتحالف بين الطغيان الروحي (للولاية) والطغيان الزماني (للشعوذة) في تاريخ حضارتنا والحضارة البشرية. وهذا المناخ قتل ما أسّس له القرآن

---

(٣) يكاد الإجماع يكون حاصلاً حول نسبة النزعة الاسمية لابن تيمية. لكن نسبتها إلى ابن خلدون تبدو موضع نظر، وهو ما نبحثه بعمق في هذا الكتاب، ويمكن أن نشير إلى أمرين يثبّتان هذه النسبة: **فأولاً** ابن خلدون ينفي أن يكون للمعرفة الكلية أدنى دعوى سليمة في المعرفة العلمية ما لم تكن مؤسّسةً على المعطيات الحسية معللاً ذلك بكون الحقائق لا تكون إلا عينية. **والثاني** هو بيان الطابع الصوري الخالص للمنطق عندما يكون مستنداً إلى نفي الذاتيات في صفات الأشياء بحيث إن نظرية الذاتي سواء كان جوهراً ثانياً مقوماً أو عرضاً ذاتاً مترتباً عليه مشروطة في القول بما يتجاوز الكلي الاسمي وهو أمر يتمّم الوجه الأول من موقف ابن خلدون أعني عينية الموجود.

الكريم من فلسفة في الطبيعة أساسها النسب الرياضية الدالة على نظام الخلق الطبيعي ومن ثَمّ لعلم رياضي للتجربة الحسية عن الطبيعة، كما يتبين من عمل علمائنا المتحرّرين من المدرسيات من أمثال حفيد ابن قرة والبيروني والحسن بن الهيثم الذين بلغوا الذروة في تطوير العلم اليوناني المتخلّص من خليط عصر الانحطاط اليوناني أعني التحليلي الطبيعي.

وعدم تحقّق ما تعدّ به محاولات ابن خلدون، الساعية لتأسيس فلسفة في التاريخ أساسها النسب السننية الدالة على نظام الفعل التاريخي ومن ثَمّ لتأسيس علم تاريخي للتجربة الخلقية في التاريخ، كما يتبين من عمل علمائنا من أمثال ابن تيمية وابن خلدون جامعاً بين التأسيسين التأويلي التاريخي. لكن ابن تيمية وابن خلدون هما بدورهما أسهما في هذا المآل إلى العقم لأنهم غلبا منطق ردّ الفعل الحادّ وسدّ الذرائع فحاربوا الفكر الفلسفي الذي صار عندهما مصدر كلّ شر ولم يعتبرا أنه هو بدوره كان ضحية ما حلّ بالفلسفة التي أسّسها كبار الفلاسفة من انحطاط هو عين ما رممّت المدرسيات. فكان رد فعلهما ومنطق سدّ الذرائع ملغياً لعلوم الطبيعة من أصلها لفرط اختلاطها بالسحر والتنجيم، والتجربة من الأصل لعلّتين:

١ ـ فالاستعاضة عن علوم الطبيعة بعالم الخرافات والكرامات الصوفية والسيمياء وعلم الحروف

٢ ـ آل إلى اتهام العلوم العقلية بمعاداة الدين بخلاف ما يؤكّده القرآن الكريم.

وبذلك فسعي ابن تيمية وابن خلدون الثوري إلى قلب معادلة التأسيس ـ على أهميته ـ لم يكن كافياً لإخراج الفكر العربي الإسلامي من الانحطاط الذي كان قد تأكد منذ أن توقّف الفكر النقدي، وأعيد ترميم المدرسيات في القرن الثاني عشر الميلادي السادس الهجري:

فإصلاح علم النظر ومناهجه لإصلاح العقائد الناتجة عن سوء فهم لعلم الطبيعة الذي تحوّل إلى أسطرة للقوانين الطبيعيّة، وإلى جعل العلوم النظرية سحراً واعتقاداً في الوساطات: ومنها الولاية وزيارة القبور... إلخ، لم يمكّن من إصلاحه بل أكمل دفنه نهائياً، لأنّه ظنّه مصدر ما شابه في إحدى مراحل نضوجه.

إصلاح علم العمل ومناهجه لإصلاح الشرائع الناتجة عن سوء فهم لعلم التاريخ الذي تحول هو بدوره إلى أسطرة للقوانين التاريخية، وإلى جعل العلوم العملية جفراً واعتقاداً في التنجيم ومنها الاستبداد، لكون الحاكم لم يعد يستمدّ سلطانه من رضا الرعية وقبولها بل من عوامل سحرية وتنجيمية لا علاقة لقوانين السياسة بها... إلخ، لم يمكّن من إصلاحه بل أكمل دفنه نهائياً، لظنّه إياه مصدر ما شابه في إحدى مراحل نضوجه.

أمّا المثالية الألمانية فإنّها قد سعت إلى الغايات نفسها فهدفت إلى الإصلاح بالمعنى الذي حدّدناه هنا، وهي قد نجحت إلى حدّ الانقلاب إلى الضد؛ إذ إن تحرير النظر والعقد والعمل والشرع تحقّق بالنسبة إليها جميعاً، فأصبحت جميعها كالجني الذي يقلب كل شيء بسحر العلم والعقد والعمل والشرع، مؤسِّسة لعالم الجبروت العقلي والنقلي في آن. المثالية الألمانية هي أصل كل الفاشيات الرمزية والفعلية أو هي على الأقلّ مبرّرها الفلسفي، حتى وإن تصوّرنا ذلك ظاهرة كونيّة بدأت قبل المثالية الألمانية اكتملت اليوم في عولمة التكنولوجيا والأيديولوجيا النافية لكل المتعاليات[٤]. ولما كانت الموازنة تتعلّق بالأسس التي يمكن أن ترجع الفلسفة إلى مهمتها الأساسية بفضل نقد الميتافيزيقي (الإصلاح العملي غاية والإصلاح النظري أداة)، ونقد الميتاتاريخ (الإصلاح النظري غاية والإصلاح العملي أداة)، وهو هدف يشترك فيه فيلسوفانا ومحرّرو مشروع المثالية الألمانية المشهور، فإنّ مطالب الفكر العربي الإسلامي لا تزال هي عين مطالب الفكر الإنساني الحديث وحتى ما بعد الحديث.

---

(٤) لن يدرك دلالة هذا الكلام الذي يبدو مغالياً إلا من يذكر أن مصدر العولمة الأيديولوجية والعسكرية والتي أصبحت اقتصادية وثقافية بوجهيها الشيوعي والرأسمالي كلاهما ألماني بالجوهر. فأمّا العولمة الشيوعية فإثبات طابعها الألماني يسير لأنّ الماركسية التي تؤسّس لها من ثمرات المثالية الألمانية خاصّة. وأمّا العولمة الرأسمالية فيكفي التذكير بأنّ الولايات المتحدة التي تقود العولمة ليست إلا بنت الإصلاح الديني، علماً وأنّ غزو أمريكا قد كان ردّ فعل على الوجود العربي الإسلامي عائقاً للتجارة الأوروبية مع الشرق في بدايات قرون الحداثة، وهو ثمرة كذلك لمنطق الغزو الديني والاستعماري الموروث على الإمبراطوريات المحيطة بالأبيض المتوسط ومنها التي هي آخرتها عندئذٍ الإمبراطورية الإسلامية بالقيادة العثمانية. العولمة ظاهرة لا يمكن أن تكون مفهومة من دون هاتين الإمبراطوريتين الأمريكية التي لا تزال قائمة والسوفياتية التي انقرضت.

المقالة الثالثة عشرة

حصيلة الموازنة بين الفكرين العربي والغربي

الفصل الخامس والعشرون

الموازنة والتعليق العام على أهمّ مسائل الكتاب

نكتفي في الفصل الأول من هذه المقالة بعرض عام وجيز لأهمّ مسائل الكتاب المترجم نبين فيه المنجزات العامة في الفلسفة النظرية (نظرية المعرفة ونظرية الوجود)، وفي الفلسفة العملية (نظرية الأخلاق ونظرية السياسة)، وفي الجماليات (نظرية الجمال والجلال)، وبكلام أوجز منه على المسائل المنهجية وأدوات المعرفة ما خصّ منها علوم الطبيعة خاصّة أو علوم الإنسان أو ما اشتركت فيه كل العلوم بما في ذلك بعض الإشارات إلى أساليب الكتابة الفلسفية. لكنّ التركيز الخاص في الموازنة نخصّص له الفصل الثاني لندرس المسألتين اللتين تمثّلان العمود الفقري في لبّ الفكر الفلسفي الواصل بين مراحل الفلسفة كلّها عامة، وبين مرحلتيها العربية الإسلامية واللاتينية المسيحيّة خاصة؛ إذ فيهما تكثّفت ثمراتهما فأصبحت أهمّ إشكاليات الفلسفة الألمانية أعني التي هي وريثتهما الحقيقيّة لأنّ لايبنتس مؤسّسها لم يكن من القائلين بالقطيعة مع الماضي الفلسفي وبالانطلاق من الصفر كما يزعم ديكارت:

- مسألة **فلسفة الدين** التي هي أهم شواغل ابن تيمية.
- ومسألة **فلسفة التاريخ** التي هي أهم شواغل ابن خلدون.

فتأريخ المسائل والمناهج عامة وهاتان المسألتان خاصة، يبينان دور ما تمّ تحقيقه من توحيد بين مسائل الفلسفة ومسائل الكلام توحيداً هو جوهر الفكر الفلسفي الذي لم يتجلّ تجليه الأتمّ إلا في العصر الوسيط، فأظهر ما

كان خفياً في ما تقدّم عليه، وجعل كل ما ولاه جارياً في ما حطّه من سبل. فالعصر الوسيط ليس عصر الظلمات كما يظنّ، ولا يصحّ هذا الوصف عنه في الغرب فضلاً عن أن يصحّ في الشرق. فهو العصر المتوسط بين القديم وما قبله والحديث وما بعده. لذلك فحقبته العربية على الأقل وفرعها النقدي خاصّة قد حدّدت منظوراً جديداً يدور حول المسألة المعرفيّة وحول ما في المسائل الوجودية من مساعدة على تحديد خصائص العلم التحليلي في الطبيعيات وحدوده (وخاصة ما بعد الطبيعيات)، وصلته بخصائص العلم التأويلي في الإنسانيات وحدوده (وخاصة ما بعد التاريخيات). وذلك هو جوهر الفلسفة النقدية في كل مراحلها وخاصة منذ أن أصبح صريحاً في التصدّي للإلهيات الفلسفية فكان بذلك، ولا يزال إلى الآن الرديف الساعي إلى تحرير العقل الإنساني من الفكر الدغمائي، ما كان منه إيجابياً (الذي يدّعي أصحابه العلم المطلق وشفافية الوجود المطلقة) وما كان سلبياً (الشكاكية النافية للعلم بإطلاق ولكل قابلية لإدراك الحقيقة).

وليس في ذلك قول بالوسطية لأنّ النقد ليس توسطاً بين الدغمائية والشكاكية بوصفهما حدَّيْ تفريط وإفراط؛ إذ كلاهما تحكّم يتطابق فيه التفريط والإفراط ومن ثَمّ فهما ليسا حدّين بل وجهان للدغمائية: **وجه إيجابي** يطلق القول بالعلم التحليلي فينفي كل ما يتجاوزه، **ووجه سلبي** يطلق القول بنفي المعرفة التحليلية فيطلق القول بالعلم التأويلي. فلا يمكن للشكاكي أن يطلق شكّه من دون أن يكون دغمائياً. ولا يمكن للدغمائي أن يطلق يقينه من دون أن يصبح شكاكاً في كل شيء: كلاهما يحتاج إلى إثبات المعدوم ونفي الموجود ليكون موقفه متجاوزاً للموقف النقدي الذي هو الحكمة العقلية الوحيدة التي تؤسّس للعلم التحليلي وتبقي مكاناً لما يتجاوزه، فيكون موضوع العلم التأويلي بشروط المنهج العقلي وليس بالتحكّم الباطني المؤسّس لسلطان روحي معصوم يتجاوز علمه منزلة المعرفة الاجتهادية إلى العلم المزعوم بالحقيقة المطلقة[1].

---

(١) وهذا مفهوم التعليمية التي صارعها الغزالي، فهي شكاكية إزاء قدرات العقل بهدف تأسيس الحاجة إلى الإمام المعصوم فتكون دغمائية سلبية مع بدوها وكأنها شكاكية. لكنها في الحقيقة وثوقية إلى الأذقان: لأنّ الهدف هو وضع أساس للتحكّم التأويلي الذي ينسب إلى العلم اللدني لصاحبه الإمام المعصوم أو القطب الملهم.

ويهدف عرضنا الوجيز لمنجزات المثالية الألمانية إلى توضيح الصلة الوثيقة بين الفلسفتين بفضل ما ننسبه إلى الرجلين من دور مكّن من الانتقال من الفلسفة القديمة وما قبلها إلى الفلسفة الحديثة وما بعدها، أعني ما حصل من ذلك **أولاً**، وما لا يزال ممكن الحصول **ثانياً** بحيث تكون الفلسفة العربية الإسلامية أفقاً مفتوحاً قابلاً للاستئناف حتى وإن مرّت عليها فترات كانت فيها غائبةً عن التأثير والفعل التاريخي. لذلك فقد ركزنا في سابق الفصول على إبراز أهم إنجازات الفلسفة العربية التي عالجت القضايا الكونيّة المشتركة بين كل المحاولات الفلسفية الساعية إلى فهم الكون وتحديد منزلة الإنسان فيه. فكان ذلك بحدّ ذاته موازنةً عامة بين فكرنا من حيث الإنجازات التي حقّقها وأهم إنجازات المثالية الألمانية. وحان الآن أوان الكلام عن هذه الإنجازات في المسائل التالية التي اخترت أن أترجم بنفسي فصول الكتاب المتعلّقة بها لهذه الغاية لأنّها بيت القصيد من العمل كله:

١ ـ التمهيد (ألفه زند كولر) وفيه تلخيص كل مسائل الكتاب.

٢ ـ المعرفة والعلم (اشترك فيه أكثر من مؤلف) وفيه قابلية المقارنة مع فكر الرجلين.

٣ ـ التاريخ (أكثر من مؤلف) وفيه المقارنة مع ابن خلدون خاصة.

٤ ـ الدين (أكثر من مؤلف) وفيه المقارنة مع ابن تيمية خاصة.

لكنّ أفق المثالية الألمانية ليس مقصوراً على ما ورد في الكتاب المترجم، أعني فكر أعلامها الأربعة بل هو يشمل ما يجعلها ظاهرة ذات وجهين طبعا مراحلها فقسّماها إلى مرحلتين إحداهما موجبة أسّست المثالية الألمانية والثانية سالبة سعت إلى تجاوزها بنقدها. فأمّا المرحلة الموجبة فيمثّلها كنط والفلاسفة الثلاثة الآخرون الذي أسّسوا المثالية الألمانية على محاولة تأويل فلسفته وتجاوزها إلى صورتها التامة حسب فهمهم للثورة النقدية، أعني فشته وشلنغ وهيغل. وأما المرحلة السالبة فهي الموقف النقدي من المثالية الألمانية ذاتها، وذلك هو العنصر الغائب في الكتاب المترجم ويمثّلها خاصة شوبنهاور وماركس وكيركيغارد. ذلك أن موازنتنا تجري في هذا الأفق الشامل ولا تقتصر على ما جاء في الكتاب المترجم

لأن ما ننسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون خاصة وإلى المدرسة النقدية العربية عامة، لا يقبل الحصر في ما ركّز عليه الكتاب بل هو يشمل ما يشمله هذا الأفق.

ينطلق تعليقنا العام من تلخيص محرّر الكتاب الأستاذ زند كولر في مقدّمته؛ تلخيصه لمسائله، إذ حدّد بصورة دقيقة المنجزات التي حقّقتها المثالية الألمانية، أعني منجز الفلاسفة الأربعة (كنط وفشته وشلنغ وهيغل) الكبار، وكذلك منجز المفكرين الذين تنسب إليهم حركة الرومانسية الأولى باعتبارها الثمرة الأدبية والفنية للمثالية الألمانية. فما جاء في فصول الكتاب كلّها عرض عرضاً أميناً في المقدّمة؛ إذ إن كل مؤلّف أسهم في تقديم التلخيص المتعلّق بالفصل الذي ألفه. وتلخيص أهم الفصول التي تعنينا في هذا العلاج خاصة يساعد على تحديد قضايا الموازنة. لكنّ الفصل الرابع المتعلّق بالمعرفة والعلم نجده ملخّصاً كلّ قضايا نظريّة المعرفة عند الفلاسفة الأربعة الكبار، ومن ثَمّ فهو الأجدر بأن يكون الجسر الواصل بين الفلسفتين اللتين نوازن بينهما، لأنّ مدار النقد في المدرستين النقديتين العربية والألمانية، هو حول مسائل نظريّة المعرفة وعلاقتها بنظرية الوجود.

إنّ المقدمة التي تشبه عملاً جماعياً يلخّص فيه كلّ مؤلف مسهم في الكتاب عمله فيه، يمكن أن تكون كافيةً لتحديد المنجزات الأساسية للمثالية الألمانية. لذلك فهي ستكون مادة التعليق العام للموازنة الجملية، أما الموازنة التي نركّز عليها في بحثنا فنقارن إنجازات ابن تيمية وابن خلدون مع إنجازات المثالية الألمانية فتخصّ الفصلين الثامن (التاريخ) والتاسع (الدين). ومن ثم فهما يحتويان على مخّ الكتاب وزبدته، وحصر التعليق فيهما يعود إلى العلتين الآتيتين:

الأولى حتى أكون الوحيد الذي يتحمّل مسؤولية القراءة المبنية على القسم الأول من الكتاب والتي هي في الحقيقة العلة الغائية للمشروع كلّه.

الثانية لئلّا يكون الغرض البعيد شديد الظهور فيفسد التأثير المقصود من المشروع كله: إحياء الفكر العربي الإسلامي ببيان ما فيه من حي بصورة تبدو عرضية.

والمعلوم أنّ الخطة في الحقيقة مقصودة لكنّها بحاجة إلى أن تكون مضمرةً لأنّ تأثيرها يكون متناسباً عكسياً مع الإفصاح عنه، فكلّما كانت مضمرة كان تأثيرها أكبر. فإذا عمّ على الكتاب فإنّه قد يفقده التأثير ويصبح وكأنّه أيديولوجي محض. لذلك، فعلينا أن نحلّل خطّة الفكر في المثالية الألمانية حتى يكون تاريخ الفكر الموضوعي الدليل في التعليق وليس الهدف العملي من الموازنة، وكانت طريقة كتابة المتن متضمّنةً الخطّة الآتية في علاج المسائل الإحدى عشرة التي تعينت فيها إنجازات فكر المثالية الألمانية:

١ ـ مصادرها ومراجعها

٢ ـ ومقوماتها ونسقها

٣ ـ المراحل التي قطعتها

٤ ـ أثرها في ما بعدها

٥ ـ دلالاتها بالقياس إلى ما تقدّم عليها وإلى ما تلاها.

وهكذا، فإنّه كان بالوسع الاقتصار على هذا المدخل للتعليق على كلّ مسائل الكتاب في هذا الفصل الأول لولا سعينا للقيام بموازنة تبرز ما بين الفلسفتين العربية والغربية الحديثة من صلات وثيقة في أهم مجالات الفكر الفلسفي، وذلك من هذه الوجوه الخمسة نفسها التي اعتنى بها كتاب **المثالية الألمانية** في دراسته فكر أربعة فلاسفة كبار. وها نحن نبدأ بترتيب التعليقات الموجزة التي ضمنّاها لحواشي الترجمة خاصّة بملخّصات البحوث الواردة في الكتاب وهي تعليقات تبحث عن الجسر الواصل بين الفلسفتين اللتين نريد أن نوازن بينهما. ولعلّ أهم الجسور التي يمكن أن تبين الصلة المباشرة بين الفكرين ومن ثَمّ تمكّن من الموازنة بينهما خمس مسائل مهمّة نوردها تباعاً مع توحيد تعليقاتنا التي جاءت في الترجمة على شكل هوامش موزّعة بحسب المواضع التي تقتضيها:

أولاً: مسألة وحدة الوجود

فأولى المسائل التي يمكن أن تمثّل جسراً فتمكن من المقارنة بين الفلسفتين العربية والألمانية هي في الوقت نفسه أهم مسائل الفكر التيمي،

أعني مسألة وحدة الوجود وما دار من نقاش حولها بخصوص مسألة الإيمان والإلحاد وتأثير سينوزا في كبار مفكّري الفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر، وخاصة في أحد أكبر شعراء ألمانيا لسنغ المدافع الأمين على التنوير، وعلى النظرة المنصفة لأهمّية الحضارة العربية الإسلامية من خلال تصدّيه للحقد الدفين الذي يعبّر عنه رجال الكنيسة إزاء الإسلام والمسلمين. فنقد وحدة الوجود وما ينتج عنها من تأليه الإنسان أو سحق في الطبيعة (كلتا الفرضيتين تنتجان عن وحدة الوجود)، ونقد قدرات العقل المعرفية إثباتاً أو نفياً مطلقين، أمران مشترَكان بين المدرستين النقديتين العربية والألمانية.

ثانياً: مسألة الحرية الإنسانية

لكنّ المسألة الأولى لها وجه ثانٍ يمكن أن يدعم الجسر بين الفلسفتين بوجاهة أكبر لأنّه يمثّل الردّ على ما يلزم عن وجهها الأول، أعني القول بوحدة الوجود المؤدِّي إلى نفي الحرية الإنسانية والمسؤولية الخلقية: إنها مسألة الحرية والمسؤولية اللتين يجمع بينهما مفهوم التكليف[٢]. فلا بدّ هنا من الإشارة إلى دور العقل في التشريع وعلاقة ذلك بالدين، ويجدر هنا أن نسأل: هل الأخلاق التي تحتاج إلى المسلّمات تحتاج إليها باعتبارها مجرد مسلّمات أم باعتبارها ما ليس منه بدّ لتكون الأخلاق ذات أساس؟ هل الأخلاق تكون كافية لتأسيس تشريع ذاتها، فضلاً عن التشريع القانوني أم لا بد لها من أساسها الذي هو مسلماتها؟ وهل ما قد يُفهم من فكر كنط أعني أن تكون واقعة الضمير

(٢) يخطئ من يتصوّر مفهوم التكليف مفهوماً بسيطاً يفيد علاقة ذات اتجاه واحد يكون فيه المكلَّف مأموراً فيكون فعله مضطراً. لكنّ التكليف يتضمّن اعتراف المكلِّف بحرية المكلَّف التي تستوجب التزامهما باحترام شروط التكليف الذي عرضه الأول وقبله الثاني ومن ثَمّ مسؤوليتهما على تحقيق المهمة. ومن ثَمّ فالتكليف عقد بين ذاتين حرتين (الله والإنسان) حول عمل معين من ضمن الممكنات التي يقدر عليها المكلَّف بمهمّة. ومعنى ذلك أن الله الذي خلق الإنسان حراً ومسؤولاً عن أفعاله أمام نفسه، خلق إمكانية أن يصبح هذا الإنسان الحر قابلاً لأن يكلّف بمهمّة سمّاها القرآن أمانة عُرِضَت ولم تُفرَض وقبلها الإنسان فلم يعد مسؤولاً أمام نفسه فقط، بل أمام من قبل عرضه فأصبح مسؤولاً منه كذلك. التكليف، إذاً، ما حصل بعد العرض الذي قبله الإنسان وكان الإنسان بهذا القبول أقلّ الكائنات تهرباً من تحمّل المسؤولية بالرغم من ثقل الأمانة، وتلك هي العلّة في الرهان عليه المرموز إليه بقبول النظر إلى يوم الدين.

الخلقي كافية فتكون مغنيةً عن الأساس الذي هو مجرّد مسلمات لمصالح العقل من حيث هي تأسيس لأمل الإنسان وليس من حيث هي حقيقة وراء مجرد تأسيس الأمل؟

إن انقلاب الأمر من التأسيس المعرفي الذي يمكن أن يُكتَفى فيه بالمسلمات بمعناها الرياضي (إدراك واقعة الخلق يؤدّي إلى المسلمات)، إلى التأسيس الوجودي حيث لا يمكن أن يكون الأساس مجرد فرضيّات لمعرفة فرضيّة بل حقائق وجودية تعلّل ما تؤسّس له تعليلاً حقيقياً ولا تكتَفي بتعليل علمه. فالأخلاق أساس للدين من حيث هو الإيمان بهذه المسلمات معرفة أعني أنّنا نرتقي من الخلقي إلى الديني. لكن الدين هو أساس الأخلاق وجوداً لأن مجرّد التسليم العقلي ـ كالحال في مسلمات الرياضيات مثلاً ـ قد يكفي للبناء المعرفي حيث يكون من جنس الهندام في العمارة يمكن تركه بعد الفراغ من البناء لكنّه غير كافٍ للتعليل الوجودي لأنّ البناء يستمدّ منه أساسه ولا يمثّل مجرد مرقاة في بنائه. كيف نميز في إدراك واقعة الأخلاق بين العادة والتربية وبين التشريع العقلي المزعوم مؤسساً للمسلّمات التي هي جوهر الدين؟ والنسبة بين نوعي المسلّمات المشروطة في المعرفة والمشروطة في الوجود هي النسبة بين مسلّمات الرياضي ومسلّمات الطبيعي حتى في المعرفة:

فالأول معرفته مقصورة على المقدّرات الذهنية فتكون الفرضيات كافيةً لتصوّر المقدرات التي من البدء نسلم بأنّها موجودة في الخيال.

أما الثاني فمعرفته تتجاوز المقدّرات الذهنية إلى الوقائع الفعلية فتكون فرضياته التي منها قوانين الظاهرة بعد أن تصبح ما به يفسر الظاهرة محيلة إلى حقائق لا يمكن للظاهرة أن تكون موجودة من دونها.

وهذه المسألة تعدّ من أهم المسائل التي تتعلّق بها المقارنة مع ابن خلدون الذي جعل مسائل الفلسفة العملية مسألة نظرية نقلاً إياها من جنس الأدب إلى جنس الحكمة كما هو بيّن من خطبة **المقدّمة**.

ثالثاً: نظريات القانون والتشريع

وثالثة المسائل التي تصل بين الفلسفتين هي مسألة نظريات التشريع وعلاقتها بأفعال العباد، وأهمّية نظريات التشريع والسياسة في فكري

عَلَمَيْنا. وذلك ممّا يبرّر الحاجة إلى المقارنة النسقية كما نبين في المقالتين الأخيرتين الجامعتين لتعليقاتنا التي تستند إليها الموازنة في الكتاب. ولهذا الكلام علاقة بالكيفية التي عالج بها الفكر الإسلامي مسألة أفعال العباد وعلاقتها بأفعال الله؟ ولا بد هنا من الإشارة إلى أهمّية مسألة الفعل «بين قادِرَيْن» وحلّ ابن تيمية لإشكالية الكسب الأشعرية؛ إذ هي تفهمنا اقتراب حلّ ابن تيمية من الحلّ الاعتزالي في مسألة أفعال العباد إيماناً بحرية الإنسان أساساً لمسؤوليته بل وحتى تسليماً منه بالغائية بالمقابل مع المذهب الأشعري المتأخّر الذي يبدو قد عاد إلى ما يشبه الجبرية.

رابعاً: مسألة المعرفة الدغمائية أو الميتافيزيقا

والجدير بالملاحظة أن ابن تيمية لم يكتف بما وصلت إليه المثالية الألمانية بل هو تجاوزها إلى ما بعدها من الفكر الغربي الحديث (كنيتشه وهايدغر)، فأشار إلى بداية الإشكالية التي قضت بالحلول الميتافيزيقية السهلة على حرية الإبداع العلمي والعملي، بدايتها مع الشكل الأفلاطوني الأرسطي مقترحاً عودة إلى ما قبل سقراط لفهم بعض هذه الانحرافات، وخاصة في الأسس الميتافيزيقية للمنطق ونظرية المعرفة.

كما إن ابن خلدون سبق النقد المثالي الألماني في إدراك آثار المعرفة الدغمائية التي تحصر الوجود في الإدراك، آثارهما على النظر والعمل في آن، ومن ثَمّ ضرورة النقد الفلسفي لتأسيس العلوم. لذلك فإنّه يمكّننا أن نعرف أنّ إشكالية نظرية المعرفة الفلسفية ثانية المسائل التي تؤدّي الدور نفسه في الجسر بين الفلسفتين وتصل الإشكالية الأولى بالإشكالية الثالثة الموالية أعني الوجه الثاني من الإشكالية الأولى.

وهكذا، فعلاقة علاج هيوم وكنط لمسألة المعرفة القبلية وحدود العقل بعلاج الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لها، ليست مجرّد وقوع الحافر على الحافر بل هي ثمرة حتميّة للفصل بين الضرورة المنطقيّة التي تحكم الاقتران بين المعاني المجرّدة في الأذهان والضرورة الوجودية التي تحكم الاقتران بين الموجودات في الأعيان. فهذه الأعيان يمكن أن تكون موصوفةً بتلك المعاني من دون أن ندّعي التطابق بين المعنى المجرّد وما يعدّ عيناً نجد فيه بعض وجوه ذلك المعنى. وعلّة ذلك هي الفصل بين

الماهيّة والوجود عندما يضفى على الماهيات قياماً فعلياً يتعدّى كونها تصوّرات عقليّة لا يربد بينها الضرورة المنطقية ثمّ تفرض على الأعيان التي من البيّن أنّها واقعات وليس واجبات وما بينها من اقترانات هو من جنس الأمر الواقع لا من جنس الأمر الواجب. وبذلك يكون ما بين التصوّرات من علاقات اقترانات منطقيّة ليس لها مدى وجودي بالرغم من كونها ضروريةً لكنها بمجرّد أن تسقط على الوقائع الممثّلة لها بصفة الأعيان الموصوفة بها تصبح ذات اقترانات عرضية أو على الأقل عديمة الضرورة الوجودية.

إنّ هذه الإشكالية بأبعادها الأربعة المذكورة في فصل نظرية المعرفة ومنزلة العقل وحدود دوره[٣]، أي عند كنط وفشته وشلنغ وهيغل بالمقارنة مع التصوّر التيمي والخلدوني من المناظير التي اخترناها للتوحيد بين كلّ التعليقات، أعني من حيث المضامين والمناهج والنتائج خاصة. ومن الجدير الانتباه إلى التعريف الخلدوني للفلسفة باعتبارها التراكم التاريخي للتجربة الإنسانية المشتركة بين ذوي العقل. فمسألة نقد العقل ليست مقصورةً على النقد بمعناه الكنطي، أعني منه حيث بنية العقل وخريطة قدراته بل هي تتعدّاه إلى نقده التاريخي من حيث بيان تكوينيته وتعقد قدراته بحسب المراحل التي يتكوّن خلالها[٤]. فيكون الجسر بين الفلسفتين الأهمية التي توليها المثالية الألمانية للنقد وهي أهمية تذكّر بأهميته عند فيلسوفي النقد المنطقي (ابن تيمية) والتاريخي (ابن خلدون) وما ترتّب على ذلك في تغيير مهام الفلسفة ووظائفها في تاريخ العقل الإنساني.

(٣) أستعمل مقابلاً لكلمة فارشتند Verstand كلمة حصاة لكونها تختلف عن كلمة فارنونفت Vernunft التي استعير إليها كلمة نُهى وهي تعني العقل التام المتضمّن لبعدي النظر والعمل المعرفة والأخلاق (النُهى) والمتجاوزة لمجرد تصوير المادة المعرفية. وقد أخصّص في مناسبة أخرى بحثاً للاصطلاح الفلسفي وصلته بالتقليد الحديث من خلال توسّط الفلسفة الوسيطة وعلاقتها بالأفلاطونية المحدّثة.

(٤) ففي الباب الأول من **المقدّمة** يخصّص ابن خلدون آخر المقدمات إلى الكلام في الوجه الثاني من محدّدات العمران البشري والاجتماع الإنساني: فبعد الشروط المادية (الجغرافيا الطبيعية والمناخ) تأتي الشروط الرمزية والفكرية التي تكلّم فيها على القاعدة الأساسية للثقافة الرمزية للشعوب وخاصة الكهانة، النبوة، والمخيال عامة، وهي القاعدة التي ينبع منها الفكر عامّة والفكر الفلسفي والعلمي خاصة بفضل التجاوز النقدي.

خامساً: علاقة الأخلاق بالدين

لعلّ إحدى أقوال الرسول التي أسيء فهمها تكون أفضل بداية لتوضيح هذه الإشكالية. فالرسول لم يقل إنما بعثت لأتمم «**الأخلاق**» (الموجودة في كل المجتمعات بما فيها مجتمعات جاهلية)، بل قال إنما بعثت لأتمم «**مكارم الأخلاق**». وهو بذلك قد ميّز بين أمرين غالباً ما يغفل عنهما المتكلّمون في الأخلاق. فالتمييز في الأخلاق بينها وبين مكارمها يعني وصل الأخلاق بما كرّم الله به ابن آدم. وما كرّم الله به ابن آدم هو الأمانة أعني وصل الأخلاق من حيث هي جملة الأوامر والنواهي المشروطة في حياة الجماعة بمثل عليا تتعدّى مجرد الدور الوظيفي للأخلاق ـ وهي بالطبع نفعية حتماً ـ إلى القيم الروحية المطلوبة لذاتها بصرف النظر عن الدور الوظيفي أعني القيم الخلقية التي تكون لوجه الله وليس للوظيفة فحسب: وتلك هي خامسة المسائل وآخرتها في موازنتنا إنها مسألة طبيعة العلاقة بين مكارم الأخلاق والدين. وعند تعميق البحث في هذه العلاقة ندرك تناقض الحل الكنطي أو دعوى اكتفاء الأخلاق بذاتها أساساً خلطاً بين الأخلاق الوظيفية والأخلاق المكارمية. ولذلك فهو قد وقع في دور يبدو بمقتضاه تارة مؤسِّساً الأخلاق على الدين وطوراً مؤسِّسا الدين على الأخلاق من دون إدراك أن ذلك يقتضي الوحدة بين الفنين ومن ثَمّ تجاوز التنوير العقلاني المزعوم بالمعنى العلماني:

فالترتيب المعرفي يجعل مكارم الأخلاق أساساً للعقد الديني مثلها مثل الواقعة التي تؤسّس النظرية معرفياً.

لكنّ الترتيب الوجودي يقابل هذا الترتيب لكونه يجعل الدين أساساً لمكارم الأخلاق التي تؤسّس القيمة عملياً.

إن الدين هو الذي يؤسّس مكارم الأخلاق أعني الأخلاق غير النفعيّة لأنّ مسلّماتها لا يكفي فيها أن تكون من جنس المسلمات الرياضية لأنّها لا يكفي أن تكون مجرّد فرضيات بل هي ينبغي أن ترقى إلى مستوى العقائد لصلتها بعقيدة تكريم بني آدم. وهذه المسألة من أهمّ المسائل لأنها تبيّن أمرين:

الأول وهو الأهم التقابل الجوهري بين المسيحية والإسلام في فهم منزلة الإنسان في الوجود، وخاصّيات فطرته وما لأجله كرّم ابن آدم.

فاعتبار الإنسان شريراً بالطبع واعتبار التاريخ صراعاً بين الخير والشر لكأنّه تراجيديا جاهلية لا يحكمها إلا التجريد المسيحي المقابل بين عالم المدرك العقلي الباطن والمدرك العقلي الظاهر التجريد الذي يحوج الإنسانية إلى الوساطة الكنسية، سواء أكانت ذات وجود عيني أم ذهني، هو ما ترفضه نظرية الفطرة الإسلامية رفضاً قاطعاً. والخصائص الأخرى كلها في الدينين تفهم بهذه المقابلة الجوهرية.

الثاني هو الدليل القاطع على أنّ فلسفة كنط فكر ديني منافق يدّعي أصحابه قابلية الأخلاق لأن تكون أساس ذاتها ومن ثمّ لتأسيس العلمانيّة من الكذب البيّن لأنّها تعميم منافق للنظرة المسيحية الخالصة في شكل لاهوت مزيج من المعتقدات المسيحية والأفلاطونية المحدثة كما يتبين من كتابه **في الدين في حدود العقل بمجرده**(٥) الذي هو كتاب كلامي (لاهوتي) يعالج معركة الشر والخير بمنظور مسيحي خالص شواهده الكثيرة من **الإنجيل** ونموذجه الكنيسة المثالية والمسيح المثال وعقدته الخطيئة الموروثة.

إن التأسيس يكون من الأخلاق إلى الدين معرفياً أي إنّنا لا نستطيع معرفياً أن نصل إلى الحاجة إلى الدّين إلا من منطلق الأخلاق، لكن التأسيس الوجودي هو عكسه تماماً. ذلك أن الأخلاق من حيث هي حديث الضمير، إذا أردنا ألا تبقى مجرد مفعول نفسي تحتاج إلى أساس أمتن، فتكون العلاقة بين الأخلاق والدين من جنس العلاقة بين العالم والله في أدلة وجود الله، الأخلاق لا تؤسّس نفسها مثلما أن العالم لا يفسر نفسه. حاجة العالم إلى الله هي حاجة الممكن إلى الضروري وحاجة الأخلاق إلى الدين من الطبيعة نفسها. وبذلك يتبيّن أنّ فكرة الوحدة بين الدين والأخلاق بدلالتها الثانية أعني ردّ الديني إلى الخلقي في الواجب، أعني الديني في ذاته وليس في صورته المؤسِّسة أعني عكس ردّ الخلقي إلى الديني في التعيّن المؤسّسي من الثوابت القرآنية. وفي هذا المضمار يمكن أن نجد اقتراباً شديداً بين المثالية الألمانية في صورتها الكنطية بالرغم ممّا سيطرأ لاحقاً عليها في المثالية الغالية في صورتها الهيغلية من تناقض تامّ مع الإسلام، من هنا أهمية التمييز بين مراحل المثالية الألمانية بل وبين مدارسها المتساوقة كذلك.

---

(٥) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunt*.

الفصل السادس والعشرون

الموازنة والتعليق على فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

لعلّ خصومة وحدة الوجود ودورها المركزي في فلسفة الدين (تصور الله) وفي فلسفة التاريخ (دور الإنسان ومنزلته في الوجود) من أهمّ النقاط التي تجعل الموازنة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في الحضارتين ذات وجاهة ودلالة. فأهمّ معركة لمؤسّس فلسفة الدين في الإسلام (ابن تيمية) كانت مع الميتافيزيقا النظرية في تعينيها الصوفي والباطني القائلين بوحدة الوجود، وكذلك كانت أهمّ معركة لمؤسّس فلسفة التاريخ في الإسلام (ابن خلدون) كانت مع الفلسفة العملية في التعينين نفسيهما. ذلك أنّ هذه الخصومة التي حمي وطيسها في المثالية الألمانية من خلال الردود على سبينوزا تبيّن أنّ وحدة الوجود ليست صوفية فحسب، بل هي بالجوهر فلسفية وهي جوهر الإلهيات الميتافيزيقية. وجنيس ذلك عندنا ممّا لم يخف عن الغزالي كما هو بيّن من ردّه المواقف الباطنية إلى أسسها الفلسفية في كتابه **فضائح الباطنية وفضائل المستضهرية**. ومن المعلوم أنّ سبينوزا يمثّل همزة وصل ممتازة بين الشرق والغرب لما في فكره من آثار واضحة للرشدية وللكلام الإسلامي بتوسط ابن ميمون وغيره من متكلّمي العصور الوسطى المسيحية واليهودية الذين كانوا شديدي التأثّر بالفكر الإسلامي الفلسفي والكلامي سواء كانت صلتهم به له أو عليه.

والفكرة الأساسية في وجه الشبه هي فهم دلالة الوحدة العميقة للتصوّف والكلام والفلسفة في مسألة وحدة الوجود عندنا وفي المثالية

الألمانية. إذاً، فمن المهم أن يكون المشكل الذي انطلقت منه فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في المثالية الألمانية متصلاً وثيق الاتصال بمسألة وحدة الوجود (مفهوم الله)، وحرية الإنسان (مفهوم الإنسان)، أو بصورة أدق بما بين هذين التصورين من تناقض. فهذه الإشكالية نفسها هي المحرّك الأساس في فلسفة ابن تيمية وابن خلدون: **من حيث علاقتها بفلسفة الدين** تعريفاً لله وتحديداً لطبيعة أفعاله ولصلته بالعالم، **ومن حيث علاقتها بفلسفة التاريخ** تعريفاً للإنسان وتحديداً لطبيعة أفعاله ولصلته بالعالم.

كما إن الإصلاح وما آل إليه من تصوّر المسيحية ديناً متخلّصاً من سلطة الكهنوت يجعل الصلة بينها وبين الإسلام أمراً مؤكّداً حتى وإن كان هيغل ينفي نجاح الثورة الإسلامية التي يراها ممثّلة للمجرد ونجاح الإصلاح لتمثيله المعين من دون أن ينفي وحدة الهدف في الحالتين أعني تحقيق القيم الروحية والعقلية في التاريخ الفعلي للإنسانية. ولعل وجوه الشبه بين فلسفة ابن تيمية الدينية وفلسفة شلايرماخر مفيدة جداً وذلك على الأقلّ من الوجهين الآتيين:

السلبي أو النقد الذي يوجهانه للكلام والفلسفة.

والإيجابي أو الحلول التي يقدّمانها لمسألة الدين وفلسفته.

لكنّ الهدف من الموازنة ليس مقارنة عمل أحد المفكرين المسلمين بغيره من المفكرين المسيحيين بل المقصود هو الموازنة بين المثالية الألمانية ككل وآخر مراحل الفكر العربي الإسلامي في عصره الأول عند ابن تيمية وابن خلدون. وفي هذا المضمار يمثل فهم طبيعة الشر وعلاقته بطبيعة الإنسان بما يعنيه من عدم الإيمان بالعفو القرآني الفرق الجوهري بين النظرة الإسلامية والنظرة المسيحية للحياة والوجود الصلة الواضحة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في كلتا الحضارتين. فهذا الفهم المتنافي مع المنظور القرآني هو في الحقيقة العبارة الإيجابية عمّا يسمى بالخطيئة الموروثة في الفكر المسيحي والتي لا وجود لها في الإسلام. وبالرغم من أن القرآن لا ينفي زلة آدم وحواء فإنّه لا يعتبر ذلك خطيئة فضلاً عن أن يعتبرها خطيئة موروثة بل هو يعلن أن الله قد عفا عنهما واجتباهما. ومن ثَمّ فالحياة الدنيا ليست عقاباً على الزلة، فضلاً عن أن تكون لعنة بل هي امتحان لأمر متقدّم على حدوث الزلة وشارط للاستخلاف.

وقبول الإنسان من حيث هو إنسان تحمُّل المسؤولية التي رفضتها السموات والجبال، وهي من ثَمّ دليل على ثقة الله فيه من حيث هو أهل للاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها. وبهذا المعنى فإنّ المقارنة لن تكون بين المفكّرين فحسب، بل هي ستكون مناسبةً للفصل في ما بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في صورتهما عند أهلهما، أعني في الصورة التي يعتبرها القرآن صورة محرفة من رسالتي موسى وعيسى. ذلك أن كل من له دراية عميقة بالفكر الغربي الحديث يعلم أنه يوجد ثابت عند كل فلاسفة الغرب المحدثين هو دوران فكرهم جميعاً سواء كان معرفياً أو وجودياً حول تأويلات متوالية للمسيحية مسكوت عنها أحياناً وصريحة في غالب الأحيان سواء بدأنا بمن يعتبرونه مؤسساً للفكر الفلسفي الحديث (ديكارت) أو بأكبر نقاده (لايبنتس) وكل من والاهما من بعد إلى آخرهم قصدت هايدغر. وهو ما يثبت القول إن الفلسفة قد أصبحت علم كلام عندهم جميعاً حتى إنّ الإلهيات الفلسفية التي اعتبر الغزالي نقدها قاصم ظهر الميتافيزيقا هي عينها التي مثلت بأصلها (الأنطولوجيا العامة) وفروعها الثلاثة (الأنطولوجيات الخاصة الثلاث)، وما يترتب عليها في شروط العمل والتمييز بين القبلي المقبول والقبلي المرفوض من المعارف، أصبحت أهمّ مضمونات الفلسفة النقدية الكنطية.

لذلك فإنه بالوسع القول إن مشكل المشاكل في هذا الفصل يكمن في تعذّر القيام بالموازنة مباشرة. ذلك أن فيلسوفينا لم يكن بوسعهما إبداع فلسفة دين ولا فلسفة تاريخ (وهي دائماً مستوحاة من فلسفة الدين لأن هذه تحدّد فعل الله والثانية فعل الإنسان والفعلان في صلة لا تنفك)، نقدية إبداعاً مطلقاً بل كلّ ما كان ممكناً لهما هو إبداع فهم لما جاء في القرآن الكريم بخصوص الموضوعين الديني والتاريخي بحيث إن نقدهما: لفلسفة وحدة الوجود الصوفية التي عمّمت تخريف الدين، وللإلهيات الفلسفية المؤسّسة لها فعمّمت تسفيه العقل.

أعني المرضين اللذين أدّيا إلى توقف الإبداع النظري والعملي وآلا إلى الانحطاط والاستسلام للأقدار بتواكل وخذلان بدلاً من التوكّل والعزم. وهما عين المرضين اللذين يعتبرهما القرآن الكريم مصدر أفول الأمم وتهيُئِها للاستبدال. وبذلك فإنّ عمل الرجلين يكاد يكون مقصوراً على

التذكير بأهمّ ما جاء في القرآن بخصوصهما. ومن ثَمّ فإنّه لا يمكن أن نتكلّم في الموازنة بين فلسفة الدين التي تمثّلها المدرسة النقدية العربية الإسلامية وفلسفة الدين التي تمثّلها المدرسة النقدية الألمانية من دون الانطلاق من فهم كلتا الفلسفتين للمرجعيات التي تنطلقان منها والتي تمكّن من فهم جوهر الإشكاليات المطروحة فيهما بالرغم من أن القصد هو الموازنة بين الفكرين وليس المقارنة بين الدينين اللذين هما مرجعيّتيهما:

فالمدرسة النقدية العربية مرجعيتها نقد تحريفات فهم القرآن لإعادة فهم قيمه فهماً يؤسس لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

والمدرسة النقدية الألمانية مرجعيتها نقد يصلح فهوم الكتاب المقدس لإعادة فهم قيمه فهماً يطابق الإصلاح البروتستنتي.

فلا تكون الموازنة ممكنةً إلا بفضل التذكير بفهم فيلسوفيٍّ لمنظور المرجعية التي ينطلقان منها في ردودهما على الإلهيات الفلسفية والتصوّف الفلسفي، أعني ما بالإضافة إليه تعرف المثالية الألمانية كذلك لئلّا يظنّ ظانّ أنّ الموقف النقدي وصلته بوضع المسألة الدينية والتاريخية أمر ناتج عن فلسفة الحداثة الغربية عند الاقتصار على أحداث الفكر وتاريخه في الحضارة الغربية عامّة والحضارة الغربية التي ولّت حركة الإصلاح الديني خاصة. فالحضارة العربية الإسلامية بهما بدأت؛ إذ إنّ الإسلام نفسه هو بالجوهر فكر نقدي وفي هاتين المسألتين الدينية والتاريخية بالذات. فالقرآن جوهره فلسفة دين وفلسفة تاريخ نقديتين ليس بما يقول فحسب، بل بما سعى الرسول إلى تحقيقه في التاريخ الفعلي؛ إذ جعل الدين فعلاً سياسياً وتربوياً يحقّق في التاريخ الفعلي القيم القرآنية وجعله فعلاً إصلاحياً يعتبر التحريف كل التحريف في الفصل بين الدين من حيث هو اهتمام بالبعد الأخروي من حياة الإنسان والدين من حيث هو اهتمام بالبعد الدنيوي من حياة الإنسان ومن ثَمّ فهو فعل تاريخي ذو صلة واعية بما بعد التاريخ. والنقد ينصبّ فيه على ما يسمّيه القرآن بالتحريف الذي طرأ خاصة على آخر تجربتين دينيتين كتابيتين، أعني على دين موسى ودين عيسى بالمقارنة مع الوحدانية الإبراهيمية المتوسطة بينهما والجامعة بين غايتي الدين كما تمثّلتا في النوحية والآدمية:

فالنكوص عن الغاية الرسالة النوحية هو جوهر التحريف الذي طرأ على رسالة موسى كما يرمز إلى ذلك إنجاء نوح من كل زوجين اثنين، إنجاؤهم من ابتلاع رمز سلطان العوامل الطبيعية لهم (الطوفان) واقتصار الإنجاء على بني إسرائيل وإغراق من كان يمثل الغير.

والنكوص عن غاية الرسالة الآدمية هو جوهر التحريف الذي طرأ على رسالة عيسى، كما يرمز إلى ذلك اجتباء كل أبناء آدم والعفو عنهم ما يلغي عقدة الخطيئة الموروثة فيغني عن الحاجة نظرية المنجي والمضحّي من أجل البشرية.

فيكون التحريف بهذا المعنى ذا أبعاد قابلة للوصف بالإضافة إلى مفهوم المرسل (تحريف مفهوم الله) ومفهوم الرسالة (تحريف مفهوم الرسالة) مفهوم الوحي (تحريف كلام الله) ومفهوم الدين (تحريف وجهي الدين: تحريف العقائد المتعلّقة بالإيمان وتحريف الشرائع المتعلقة بالعمل الصالح) ومفهوم المرسل إليه (تحريف مفهوم الإنسان). ذلك أنّ نظرية المرسل ونظرية الرسالة ونظرية الوحي ونظرية الدين ونظرية المرسَل إليه، ليست نظريات منفصل بعضها عن بعض بل هي بوحدتها تمثّل الظاهرة الدينية كلها وبؤرتها التي يمثّلها مفهوم الوحي أي المفهوم الأوسط هو الذي يمكن أن يعتبر أصل كل تصوّر عن المفهومين المتقدّمين عليه مدلولاً ودالاً (الله والرسالة) وأساس تعيين للمفهومين المتأخرين عنه (الدين والإنسان) بالعلاقة نفسها أعني دالاً ومدلولاً:

فالدين مدلول دالّه الإنسان، وبصورة أدقّ فالدالّ هو ما فطر عليه الإنسان من وعي بعلاقته بربه، علاقته التي هي فطرة الله التي فطر الناس عليها كما جاء في آيتي شهادة أبناء آدم على أنفسهم من سورة الأعراف: ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون**﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣].

والله مدلول دالّه نصّ الرسالة، وبصورة أدقّ فداله هو قدرة الإنسان على تلقّي الخطاب الإلهي مباشرة أعني الرسالة المكتوبة فيه والتي هي ما فطر عليه كما جاء في الآيتين سابقتي الذكر. وعند الغفلة والنسيان يأتي

التذكير بالرسالة الناطقة التي يتوسط فيها رسول ليس له إلا مهمة واحدة هي التبليغ التذكيري الذي يحفظ حرية المعتقد ولا يكره في الدين كما حدّد القرآن ذلك في آيتي الغاشية: ﴿فذكّر إنّما أنت مذكِّر لست عليهم بمسيطر﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢].

إن هذين المبدئين اللذين يمثّلان لبّ المضمون العقدي في الرسالة الخاتمة، هما الدليلان القاطعان على صحّة دعوى الإسلام بكونه الرسالة الكونية والخاتمة أعني الموجّهة إلى كل المكلّفين:

فالدين فطرة ومن ثَمّ فهو غني عن الإكراه فيه فيكون جوهر العبادة فعلاً حراً لا معنى للإيمان من دونه ولا معنى للكفر كذلك، بحيث إن الإيمان بالله بالإكراه لا يحسب لصاحبه لفقدان شرط الحرية والكفر بالله بالإكراه لا يحسب على صاحبه لفقدان الشرط نفسه. فكلاهما يمثّل الطاغوت الذي قدّم الله الكفر به على الإيمان بالله [البقرة: ٢٥٦].

والرسالة تذكير بأمر مركوز في النفس الإنسانية وليست إعلاماً بشيء جديد ذلك هو مضمون الوحي من حيث هو آصرة الترابط بين الدلالة الأولى بدالهّا ومدلولها (الله والرسالة)، والدلالة الثانية بدالهّا ومدلولها (الدين والإنسان)، وهذا الأمر المركوز هو المخاطب بكلمات الله بجنسيها: **آيات الآفاق** و**آيات الأنفس.**

هذان المبدآن يمثّلان تعريفاً أميناً لمفهوم الكتاب بإطلاق ومنه آخر تجلّياته المعبّر عن هذين المبدئين في شكل فكر نقدي لما يحرفهما في ما تقدّم عن نزول القرآن من تاريخ الإنساني الروحي أو في ما يتلوه منه. ومن ثَمّ فموضوعات القرآن هي هذه المفهومات وغايته هي إصلاح ما يعتبره طارئاً على حقيقتها خلال تاريخ البشرية الروحي، وبهذه المفهومات يتعلّق النقد القرآني أو إن صح التعبير التصحيح والإصلاح القرآنيين لما تقدّم على الرسالة الخاتمة من الرسالات، فالمفهوم الأوسط والوسيط أعني نظرية الوحي أو «كلام الله» هو الذي يصل بين المفهومين المتقدّمين عليه باعتبارهما مدلولاً (الله) ودالاً (الرسالة) وبين المفهومين المتأخّرين بالاعتبار نفسه؛ إذ يكون الدين مدلولاً والإنسان دالاً فيصل بين الأمرين بوجهها الدال والمدلول وصلاً يمكن تحديده الواضح من فهم طبيعة المفهومات الأربعة الباقية.

فيكون مفهوم تجلّي الحقيقة العام هو الطريق التي في متناول الإنسان من حيث هو إنسان ومن ثَمّ فهي غنيّة عن طريق المعرفة النظريّة التي هي صناعة لا تعمّ كلّ البشر، بل هي مقصورة على أصحاب صنعة معينة هي المعرفة النظرية. وهذا التجلّي ضرب من المعرفة الجامعة بين النظري والعملي والعقلي والذوقي ضرب يختلف عن المعرفة ذات المنهج التحليلي المعتمّد على الاستنباط المنطقي أعني التجلي Offenbarung أو الوحي الذي هو إدراك النظام في آيات الآفاق وفي آيات الأنفس.

وهذا هو المعنى المقصود بالحقيقة الدينية أو بأبعادها التي تشارك فيها الفلسفة بمجرّد أن تدرك حدود الطريق المستثناة هنا فتضيف إلى العلم التحليلي الذي لا يمكّن من النفاذ إليها العلم التأويلي الذي يحاول فهمها، كما تبيّن من التلاقي المتدرّج بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. وذلك هو المعنى الأساس الذي ترتّب على علاجه نشأة الفلسفة النقديّة عند النظر إليها من حيث هدفها الموجب لا من حيث فنّيات بيانها لهذه العلاقة، فنياته السلبية الساعية إلى بيان حدود القدرات العقلية في المعرفة النظريّة لتأسيس الاستعمال العملي للعقل. فتجلّي هذه الحقيقة للبشر يكون بتوسط رسالة تتجسّد في ممارسة تصبح أحداثاً تاريخية تسعى إلى تحقيق شروط قيام جماعة ذات رؤية وجوديّة وقيميّة عامّة تجعلها رحم تكوين الفرد عقلياً وخلقياً.

ومفهوم كلام الله هذا هو الذي بنينا عليه نظرية الآية فوق نظرية المقولة لتكون أساس كل المسائل التي تجعل الاقتصار على المعرفة العقليّة بالمعنى المردود إلى النظر ذي الاستنباط المنطقي إن لم يكن أدنى المعارف فهو أقلّها إدراكاً لأبعاد العلاقة بين التأويلي (إدراك النظام في آيات الأنفس) والتحليلي (إدراك النظام في آيات الآفاق)(١). وذلك هو

(١) ميزنا بين المعرفتين التأويلية والتحليلية بموضوعيهما من دون أن يعني ذلك أن كلتا المعرفتين لا تتعدّى موضوعها إلى الموضوع الثاني. لكنّ معرفة آيات الأنفس يغلب عليها الوجه التأويلي بسبب كون المعلوم والعالم من الطبيعة نفسها ومعرفة آيات الآفاق يغلب عليها الوجه التحليلي لأنّ المعلوم غير العالم. لكن العالم يمكنه أن يعامل ذاته بوصفها غيره فيصبح موضوع التأويلي قابلاً للمعرفة التحليلية ومن ثَمّ فاقداً لمميزه الجوهري ويمكن للمعلوم أن يعامل كأنّه الذات فيصبح موضوع التحليلي قابلاً للمعرفة التأويلية، ومن ثَمّ فاقداً لمميزه الجوهري. ومعاملة كل شيء بوصفه موضوع تأويل هو الشعر المطلق. ومعاملة كل شيء بوصفه موضوع تحليل هو العلم =

أصل كلّ حركة فلسفية نقديّة تكون ضرباً ثانياً من التفلسف ضرباً يحرّر الإنسان من وجهي الدغمائية الموجب والسالب اللذين وصفنا. ولعلّ أفضل تقريب يوضح هذه النسبة بين المعرفة التأويلية التي موضوعها الوسميات(٢) لفهم ما يعتبر في الحضارة كلام الله أو ما يشغل موضع نظام العامل الخلقي تربيةً وسياسة في الأمة والمعرفة التحليلية التي موضوعها الطبيعيات لفهم ما يعتبر في الحضارة أفعال الله أو ما يشغل موضع نظام العالم الطبيعي المعرفة التي تسند إلى النظر المنطقي تمثّله النسبة بين العبقرية في الفن والصنعة فيه: فلا يمكن تصوّر الصنعة إلا تجويداً كمّياً للعبقرية التي هي طفرة كيفيّة في كل فن.

والتحريفات التي يتكلّم عنها القرآن تتعلّق إذاً، بما حصل في كلّ الرسالات السابقة حول تدرّج الإنسانية في الوعي بهذه المفاهيم وتحقيق ما أمكن لها تحقيقه منها مع ما يطرأ من تحريفات عليها في مستويي التصوّر (وهو تحريف العقائد) والممارسة (وهو تحريف الشرائع التي هي التعين الخلقي للعقائد). لكن أهم تحريف ركّز عليه القرآن كان متعلّقاً بالرسالتين الأخيرتين المتقدّمتين عليه في التاريخ الروحي للبشرية. والتحريف يتعلّق بالمفهومين المواليين للوسيط علامة على تحريف المفهومين المتقدّمين عليه. فتحريف مفهوم الإنسان دالاً على مفهوم الدين علامة على تحريف الرسالة دالّة على مفهوم الله: **فلسفة المفهومين الأخيرين** هي أصل كلّ فلسفة تاريخ نابعة حتماً من فلسفة دين، **وفلسفة المفهومين الأولين** هي أصل كل فلسفة دين آيلة حتماً إلى فلسفة تاريخ.

= المطلق، وشرط الأوّل اعتبار العالم كلّه كائناً حياً وحراً، وشرط الثاني اعتبار العالم كله كائناً جامداً ومضطراً، أما الجمع بين الأمرين معاً فهو لا يكون إلا لكائن مطلق لا معنى للمقابلة عنده بين الحرية والضرورة لأنّه العالم بكل شيء والفاعل له أعني الله. فعلمه (القدر) وعمله (القضاء) شيء واحد وهو ما يعبر عنه رمز اللوح المحفوظ الذي هو القضاء والقدر أو العلم والعمل السابقان على ما نشهده منهما في الطبيعة والتاريخ.

(٢) إن المقصود بالوسميات نظرية الرمز عامّة بل هو النظرية التي تعتبر كل الفكر الإنساني نشاطاً رمزياً لا يمكن أن نفصل فيه بين المعاني العقليّة وما بين حواملها الرمزية من علاقات بحيث إن الوجود كلّه يصبح رموزاً أو آيات لما لا يمكن التعبير عنه إلا بنماذج رمزية تحاكي ما نتصوّره بنية الشيء الذي نتكلّم عنه. وقد اخترت كلمة وسم التي هي العلامة التي توضع على جسد الحيوان لتمييزه من غيره وتحديداً لنسبته إلى مالك معين. فتكون نظرية الرموز أو السيميوتكس قابلة للتسمية الاصطلاحية بالوسميات.

ومن ثَمّ فكلام القرآن على تحريف فلسفة الدين وفلسفة التاريخ يتعلّق بتحريف هذه المفهومات الأربعة (الله والرسالة والدين والإنسان) والوسيط بين زوجيها الأوّلين، وزوجيها الأخيرين، أعني الوحي. وقد وسّع القرآن مفهوم الوحي من حيث هو عبارة عن الفطرة فلم يجعله مقصوراً على الرسالات وعلى الرسل بل جعله ظاهرة كونية هي عين الإلهام الذي يهدي العقل والروح في الفهم والفعل. إنّه عين الفطرة التي وصفنا والتي وظيفة الوحي الرسالة التذكير بها. والوحي التذكيري الذي للأنبياء لا يكون مفهوماً من دون الوحي الفطري الذي لكلّ الكائنات عامّة وللمكلَّف منها خاصّة. ولأنّه مشروط بها فإنّه يفقد الحقّ في تجاوز الدعوة، لأنّه مجرد تذكير إصلاحي لتحريف الفطرة لا غير سواء أكان التحريف مقصوداً أم بسبب النسيان والغفلة. لذلك، فالدين من حيث هو مضمون الوحي التذكيري لا يكون بالجوهر إلا إصلاحاً تربوياً وسياسياً، هدفه بناء النظام الضابط لعلاقات البشر حول الرزق (شروط قيام الإنسان المادي)، والذوق (شروط قيام الإنسان الروحي) على تحديد المثل العليا (القيم المتعلّقة بالحكم والتربية ومدد الحياة المادية أو حلّ مشكل غذاء البدن ومدد الحياة الروحية أو حلّ مشكل غذاء الروح)، بخطاب أهمّ أدواته ضرب الأمثال العليا (تعينات القيم في التاريخ متجسّدة في العمل بها)، وذلك هو مضمون الرسالة الخاتمة.

والوحي الرسالي الخاتم الذي هو تذكير بالوحي الشامل لكلّ الكائنات والبشر على وجه الخصوص هو إذاً، الخطاب الموجّه مباشرةً إلى فطرة الكائنات ليجعلها تفعل الصواب المناسب لها بما لها من نور كامن في ذواتها. لذلك فهو قد أضفى على شكله الذي تفوّق به على الرسالات الأخرى خاصيتين أخريين يخلو منهما مفهومه في الأديان الأخرى حتى يكون فنّ التبليغ(٣) فيه كونياً مثل مضمونه:

---

(٣) الإعجاز القرآني متعلّق بفن التبليغ: كيف يمكن لنص بلغة معينة ليست لغة كل البشر أن يتضمّن فن تبليغ متجاوز لحاجز التبليغ اللساني ليس بين الناطقين فحسب بل وكذلك بين كل الكائنات المكلّفة سواء كانت بشراً أو غير بشر. تلك هي المعجزة القرآنية: إذا كان ما في القرآن غير قابل للترجمة إلى رموز كونية فإنّ دعوى الكونية تصبح موضع إشكال، فأي حدث درامي (أي يعرض للأفعال عرضاً شعرياً مسرحياً) يتحوّل إلى مثل يضرب للناس يعدّ رمزاً ممثّلاً لما يراد قوله بصورة رمزية allegorisch وهو معنى الأمثال المضروبة في القرآن الكريم.

فهو **أولاً** يعتمد على قوة الحجّة العقلية لا على الإعجاز ومن ثَمّ فهو يكتفي بالإقناع ولا يكره في الدين لعلمه بأنّ صدق الإيمان مشروط بالاختيار الحر.

وهو **ثانياً** يؤسّس كونيته على كونية العلاقة بين الله وخلقه المكلّفين بمعنيي الكونية التوزيعيّة والشاملة، فلكلّ أمة نبي رسول بلسانها لأنّ ذلك من شرط العدل، ومضمون الرسالات المتوالي واحد من حيث العقائد حتى وإن تعدّدت الشرائع.

وهذان المبدآن يعنيان أنّ الدين الإسلامي هو الدين الأول في التاريخ الذي يؤمن بتعدّد الأديان في الواقع بالرغم من إيمانه بوحدتها من حيث المبدأ، بل هو يجعل التعدّد شرط التسابق في الخيرات حيث ينبغي أن يتنافس المتنافسون [المائدة: ٤٨]، ومن ثَمّ فهو دين التسامح المطلق مع كل الأديان (وقد ذكر القرآن الكريم منها خمسة بالإضافة إلى الإيمان الإسلامي)، بل إنّ دولته مأمورة بأن تحمي الأديان الأخرى عقداً وشرعاً مبدئياً وفعلياً[٤]. أما الردّ على ذلك بما يجده بعضهم في تحريض القرآن على الجهاد والقتال من اعتراض[٥] ممكن على هذا القول فهو من جنس ويل للمصلين لأنّ الجهاد والقتال اللذين يحرّض عليهما القرآن كلاهما جعل لحماية هذين المبدأين وما يترتّب عليهما في العلاقات بين الجماعات والأفراد:

فأما **العلة الأولى** للجهاد والقتال فهي ناتجة عن المبدأ الأول أعني مبدأ حرية المعتقد والممارسة المشعرية والتي بحاجة إلى حماية ضد من لا يردّ الحجة بالحجة، لكون الرادّ لا يؤمن بعدم الإكراه في الدين

---

(٤) وقد جاء في أسباب النزول أن الآية ٢٥٦ من البقرة نزلت بمناسبة سعي أحد الآباء المسلمين فرض الإسلام على بنيه الذين تمسحوا. فنهاه الله عن فرض دينه عليهم بقوله تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي. فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم**﴾. ويكفي بمنزلة هذه الآية أنها الآية التي تلي مباشرة بيت القصيد من القرآن كلّه أعني آية الكرسي.

(٥) من المعلوم أن هيغل يرد ذلك إلى نزعة التجريد، والحماس الذي يعتبره أصل الإرهاب فيقيسه على حماس الثوار الفرنسيين، وما ولّده من إرهاب مشهور وهو يكرّر ذلك في جلّ كتاباته التي يرد فيها ذكر الإسلام، كما في فلسفة التاريخ وخاصة في مقدّمتها التي عنوانها العقل في التاريخ.

فيسعى إلى منعهما أو منع التبليغ. وذلك يقتضي حماية المؤمن بالحرية العقدية أن يحمي نفسه من المعتدين: وهذا هو المبرّر الأول للجهاد والقتال: ﴿**ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع...**﴾ [الحج: ٤٠].

وأما **العلة الثانية** للجهاد فهي ناتجة عن المبدأ الثاني أعني كونية الرسالة ومن ثَمّ كون البشر أمّة واحدة حتّى وإن تعدّدت الشرعات والمنهاجات. فيكون على كلّ مؤمن واجب حماية المستضعفين في الأرض من العدوان عليهم، إما بصورة عامة أو لمنعهم من اختيار عقائدهم وشعائرهم. وذلك هو المبرّر الثاني للجهاد والقتال.

أما المبرّر الجامع لما يترتّب على المبدئين مجتمعين فهو عندما يكون المُعتَدَى عليه هو المسلم في عقيدته ومشاعره أو في وضعه المستضعف، فهو عندئذٍ يكون جهاداً وقتالاً دفاعياً وذلك هو يغلب على كلام القرآن عندما يتكلّم عن الجهاد والقتال. والتحريف هو الذي يحول دون المؤمن والقيام بهذين الواجبين لكونه يجعل الدين فاقداً لبعده العملي الفعلي في التاريخ الإنساني من حيث هو محقق للقيم فيه تحقيقاً فعلياً وليس مقصوراً على الدعوة (كما يدعي المسيحي)(٦) أو على حماية شعب مختار (كما يدعي اليهودي)(٧) ذلك أنّ مفهوم الدين قد شُوِّه في المثالية الألمانية بمعنيين: **أحدهما** يمثّله التصوّر الهيغلي **والثاني** يمثّله التصوّر الشلنغي. والأول إطلاق النظرة العبرانية للدين على عكس ما يظنّ من أن هيغل يحطّ من شأن التصوّر العبراني ليرفع من شأن التصوّر المسيحي لكأن

(٦) تحريف دين عيسى أدّى إلى أن بدأ بنفي الكلّية عن الرسالات مرسولاً ومرسَلاً إليه إحياء للأول ثم تنازل قليلاً بحكم التلاؤم مع الطابع الإمبراطوري للدولة التي كانت تظله، فجعل المرسَل إليه قابلاً لأن يكون من غير اليهود. ومن ثَمّ فهو ينفي في اتجاهه الثاني أن يكون المنجي غير يهودي حلّ فيه الله الذي يضحي من أجل بني إسرائيل ثمّ صار رمزاً للإنسانية بمفعول التحوّل الطارئ في الإمبراطورية الرومانية (الحواري بولس).

(٧) تحريف دين موسى أدّى إلى أن ينفي في اتجاهه الأول الكلّية عن الرسالات رسولاً ومرسَلاً إليه، فيجعل الربّ من ثَمّ رب قبيلة هي قبيلة بني إسرائيل التي جعلت نفسها شعب الله المختار وليس ربّ الإنسان فضلاً عن أن يكون ربّ كل الموجودات. ومن ثَمّ فهو ينفي في اتجاهه الثاني أن يكون دور الدين إنجاء البشر جميعاً بل هو يدعو أهله لإنجاء بني إسرائيل وحدهم لو بإغراق كل من عداهم. وهي، إذاً، تحريف لدين نوح الذي أنجت رسالته من كل زوجين اثنين ولم تهتمّ بإنجاء قبيلته أو حتى أسرته.

الثاني ليس إطلاق الأول. والثاني إطلاق للنظرة المسيحية ومن ثَمّ فهو إطلاق للنظرة العبرانية لما بين التاريخ والأساطير من صلات وطيدة.

والدين ليس مجرّد أسطرة لتاريخ أمة بعينها بمعنى التصوّر العبراني للدين ـ وهو تصوّر ليست المسيحية إلا إطلاقاً له بحيث تعيّن الرب في أحد أبناء الشعب المختار ـ هو جوهر الخلاف بين الإسلام والأديان المنزلة الأخرى. فالدين ليس روح شعب ولا هو تاريخه أو تصوّره الذاتي للتاريخ بل هو أمر آخر علينا بيان طبيعته لنفهم المنزلة الحقيقيّة لفكر بَطَلَيْنا. ردّ الأديان إلى أرواح الشعوب وزعم أحد الشعوب ممثلاً للغاية في تحقيق القيم الدينية الفعلي من أوهام من يردّ المثال إلى الواقع فيوثن كل القيم ويصبح الدين ليس قوةً رافعة إلى المثال فيكون العالم الروحي مقصوراً على تراث البشرية الروحي أي ما يسميه هيغل بالروح الموضوعي. وبداهة الفساد في هذا الرأي تتبيّن بمجرّد القياس مع من يعتبر العالم الموضوعي مقصوراً على التراث العلمي للبشرية.

والدين ليس مجرّد صورة أسطورية عن تاريخ البشرية ولا هو فكرة حتى وإن كنّا لا نستطيع تصوّره إلا بالتفكير الفلسفي والأسطرة المخيالية في صلته بالتاريخ البشري. وطبعاً فالصورة والفكرة يمكن يردّ إليهما الدين إذا حصر في صورة الإنسان عنه، صورته التي هي بالضرورة منتج إنساني ممّا يسمّيه هيغل روح الشعب الموضوعي، أعني بعبارة أكثر بساطةً تراث أمة بعينها، وإن أصبح الآن في منظور شلنغ مردوداً إلى أسطرة شعب لتاريخه فتكون كل الأديان أساطير الأوّلين حول وجودها التاريخي الذي لا يكون فيه للمتعاليات إلا الاستكمالات المخيالية لقدرات الإنسان إلى حدّ الوصول إلى الإنسان المتألّه ورمزه المسيح.

لكن هذا الوهم المضاعف الناتج عن إطلاق النظرة العبرية عند هيغل (الدين هو روح الشعب الموضوعي في تاريخه وتراثه الفعليين)، والنظرة المسيحية عند شلنغ (الدين هو ذاك ولكن في المخيال اللاواعي لتكون الإنسانية خلال التاريخ)، لا يطابق النظرة القرآنية للدّين كما يتبيّن من مجرد مقارنة تراث الفكر الديني بتراث الفكر العلمي، المقارنة التي تمكّن من التمييز بين وجود الشيء في الأذهان ووجوده في الأعيان الذي لا يقبل الردّ إليه حتى وإن كان غير قابل للعلم على ما هو عليه من حيث كيفه.

فلو افترضنا أحداً اعتقد أنّ العالم الطبيعي ليس شيئاً آخر غير صورتنا وفكرتنا عنه فردّه إلى تاريخ تكون المعرفة العلميّة في واقعها الفعلي أو في أوهام أصحابها أفيكون مثل هذا الكلام سليماً؟ إنّ العقد في وجود العالم المادّي ووجود العالم الروحي، وجودهما في الأعيان من طبيعة واحدة: إنّه عقد وإيمان بأنّ ما ندركه ليس قابلاً للردّ إلى مداركنا لأنّ مجرد تمييزنا بين الوساويس والحقائق مشروط بأن لا نحصر الوجود في الإدراك.

وعلى كل فنحن المسلمين نسلّم من البداية بأنّ العالم الروحي الذي هو موضوع صورتنا وفكرتنا الدينيتين له قيام مستقل عنهما، قيام أكثر قيوميةً من قيام العالم الطبيعي بالقياس إلى صورتنا وفكرتنا عنه: وذلك هو المقصود بالإيمان بالغيب وهو شامل للعالمين الطبيعي والروحي؛ إذ كلاهما لا يعلمان على ما هما عليه إلا بعلم مطلق تتطابق فيه صورة المعلوم مع صورة الموجود. وهذا مقصور على الإيمان بوجود الله الذي يطابق علمه كل موجود. فكما نفترض وراء صورتنا عن العالم المادي قياماً لهذا العالم يجعله غير مقصور على تصوّرنا له فكذلك نفترض وراء صورتنا عن العالم الروحي قياماً لهذا العالم غير مقصور على تصوّرنا له. لذلك فمن باب أولى ألا نردّ هذا العالم إلى صورتنا وفكرتنا عنه إذا كان من البيّن أنّ ذاك العالم لا يردّ إلى صورتنا وفكرتنا عنه.

والمهم في هذه النقطة ليس الرد على هيغل فهذا أمر ليس مهماً بل هو الفصل البيّن بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في شكلهما الذي يصفه القرآن بكونه محرفاً. فنقد التحريف هو هذا الردّ إلى الصورة والفكرة أي تحويل الدين إلى روح شعب حتى بفرضه كياناً موضوعياً ومن ثَمّ إلى مجرد تراث أمة تتصوّر نفسها «مصطفاة» وشعباً مختاراً حتى لو عمّم ذلك وادعي أن كل شعب له روحه ومن ثَمّ فهو شعب مختار خلال اعتقاده بذلك. والقرآن الكريم يميّز بين الأديان الخاصة بأمّة والدين الكوني بمعنييه الكامن في كل هذه الأديان والمستقل عنها باعتباره أصلها وخاتمها ومن ثَمّ باعتبارها غير الصورة والفكرة عنه. فأسطورة شعب الله (المختار)، البديل من عباد الله، الشاملة لكلّ الموجودات حتى وإن فضل عليها الإنسان خليفة في الكون ليرعاه. فعبارة شعب الله بهذا الشرط الذي

وضعه كنط تعني أنّ غير هذا الشعب يمثّل الشر الجذري ولم يعد خاصيّةً إنسانيّة عامّة، بحيث إنّ شعب الله يستثني نفسه من الوصمة التي وصم بها الإنسانية.

وبذلك تتبين العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. فكلتاهما تدور حول علاقة التاريخ بما بعده لكن الأولى يتّجه نظرها ممّا بعد التاريخ إلى التاريخ. والثانية يتّجه نظرها من التاريخ إلى ما بعد التاريخ. ومن هنا نفهم أهمية التاريخ في الحضارات التي تتغلّب عليها الثقافات الدينية وخاصةً الكتابية منها ما جعل ابن خلدون يبدأ مقدمته، بعد الشروط الجغرافية والمناخية، بالشروط المتعلّقة بأصل الثقافات الدينية بدايةً للتاريخ الإنساني من حيث هو تاريخ العمران البشري والاجتماع الإنساني. لذلك فكلّ كلام ينسب نشأة فلسفة التاريخ إلى العصر الغربي الحديث من الظنون والآراء الزائفة التي تستند إلى المركزية الأوروبية. فيمكن أن نقبل بمثل هذه الدعوى لو تحدّدت بسياقها، فقيل مثلاً: إنّ ذلك لم يحصل في أوروبا قبل العصر الحديث أو قبل بداية الفكر الغربي الحديث لكان الكلام مقبولاً، لكنّ البحث في إشكالية التاريخ وإمكانية فهمه مسألة عادية في الفكر العربي الإسلامي، بل إنّ أول محاولات الضبط المنهجي في فكر المسلمين العلمي تعلّقت بمعايير ضبط تاريخ السنّة والسيرة النبوية إلى أن تمّ الانتقال من نقد الرواية إلى نقد المتن بفضل التقديم المتدرّج للدراية على الرواية. لكن أهم حدث يمكن نسبته إلى نشأة فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي كما تعيّن خاصة في غاية هذه النشأة عند ابن خلدون حدث مضاعف الأبعاد والدلالات:

فهو **أولاً** ينطلق من مبدأ يقول إنّ التاريخ لا يكون إلا كونياً، بحيث إنّ شرط التاريخ الخاص بأمّة من الأمم لا يُفهم إلا من حيث كونه جزءاً من التاريخ الكوني. وهذه فكرة أساسية في الفكر الإسلامي وعند ابن خلدون بالخصوص. وتوجد صلة متينة بين مبدأ الحرية في النظرة الكنطية ومبدإ التكليف والاستخلاف في النظرة الخلدونية، ولعلّ الجامع هو مفهوم الرئاسة بالطبع منسوبة إلى الإنسان.

وهو **ثانياً** ينتهي إلى مبدأ يقول إنّ التاريخ يدرس وقائع العمران البشري والاجتماع الإنساني بكل أبعادها ودلالاتها ولا يقتصر على تاريخ

الأسر المالكة. ولذلك فهو يكتشف مستويات التاريخ بحسب محورين **أحدهما** موضوعي **والثاني** زماني: فالتاريخ يصنَّف بحسب موضوعاته التي هي مقوّمات العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهو يصنَّف بحسب طول المدد التي تحدّد مقدار التغيّر الحاصل في تلك الموضوعات.

ولنختم هذا الفصل ببيان الفرق الجوهري بين المنطلقين في فلسفة التاريخ عند فيلسوفنا وعند من يناظره في فكر المثالية الألمانية علماً بأنّ مناظراً واحداً لا يكون كفؤاً للتعادل مع ابن خلدون. فلا بد من الموازنة بينه وبين كل من هيغل وشلنغ جمعياً للوجهين التكويني والتعليلي فضلاً عن كون الوصل بفلسفة الدين له عنده دلالتا الوصل عندهما كليهما. والعلّة في ذلك هي المرجعية الدينية لكلا الفريقين. والغريب أنّ ثراء التصوّر الخلدوني وفقر التصوّر الهيغلي لم يغيبا عن فكر ابن خلدون عند العودة بهما إلى أصلهما في المرجعيتين الدينيتين حيث بيّن ابن خلدون أنّ الوجه السياسي من الدين في المسيحية من أعراض تاريخ المسيحية في صلتها بالدول التي لا تنبع منها في حين أنّه في الإسلام من المقوّمات الذاتية للدين[8].

(٨) انظر في طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام وتميّزه بها قياساً على الدينين الكتابيين الآخرين المقدمة الباب الثالث الفصل الثالث والثلاثون في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية والكوهن عند اليهود وخاصة هذه الفقرة: «والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك، وإنّما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدّمناه لأنّهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملّة الإسلامية وإنّما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم». ص ١٨١. لكن ذلك يطرح مشكلاً عويصاً ينبغي علاجه لفهم تاريخ الحضارتين. فكيف مرّت فلسفة التاريخ عند المسيحي من نظرة تقول بمدينة السماء إلى نظرة تحقّق مدينة الأرض وهو ما يصف به هيغل حركة الإصلاح التي قارنها بالإسلام واعتبرها ناجحة حاكماً على الإسلام بالفشل. وكيف مرّت فلسفة التاريخ عند المسلم من نظرة تقول باستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها إلى تخليه عن ذلك وهو ما جعل هيغل يحكم بالفشل على التجربة الإسلامية في التاريخ ويؤولها بالنظرة التجريدية وإطلاق المساواة التي تتنافى مع تأسيس الدول البانية للحضارات؟ لماذا كانت قطيعة المسيحي مع نظرة الدين المسيحي للدنيا بداية النهوض الحضاري وقطيعة المسلم مع نظرة الدين الإسلامي للدنيا بداية الانحطاط الحضاري؟

والمهم أن نذكر في غاية هذا الفصل بأنّ تأسيس فلسفة التاريخ الخلدونية ذو وجهين يجمع بينهما المشترك بينه وبين الغزالي أولاً، وبينه وبين ابن تيمية ثانياً، أعني ما سعى إليه الأشعري عندما عرض مذهبه بوصفه قطيعةً مع الاعتزال وعودة إلى سلفية ابن حنبل، أعني الجمع بين الصورة العقلية والمضمون التجريبي. وقد اقتضى المناخ الموجِّه الذي تكلمنا عنه أن يكون التأسيس كلُّه وكأنّه دحض لنظرية الباطنية الشيعية في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. والوجهان هما:

١ ـ إبستيمولوجي: جعل الفلسفة تاريخيّة شرط جعل التاريخ فلسفياً

التلازم بين فلسفة التاريخ وأرخنة الفلسفة عند ابن خلدون، سبق وأشرنا إلى هذا التلازم وإلى عدم الانتباه إليه في الدراسات الخلدونية التي ركّزت على تأسيس علمي التاريخ والاجتماع ولم تر أن ذلك كان مشروطاً بعملية ذات مدخلين: **أولهما** من الفلسفة إلى التاريخ وهو ما اهتمت به البحوث و**الثاني** من التاريخ إلى الفلسفة وهو ما وقع إهماله بالرغم من أن الثاني هو شرط الأول حتماً. فلا يمكن أن يكون التاريخ علماً إذا لم يكن العلم تاريخياً. فالتاريخ علم الحدث العيني للعمران البشري والاجتماع الإنساني والثاني كلي والأوّل جزئي وعيني ولا يكون الوصل ممكناً بين العلمين ما لم يكن علم الكلّي هو بدوره تاريخياً وتلك هي تاريخية الفلسفة.

٢ ـ أنطولوجي: بناء فلسفة التاريخ على فلسفة الدين وبصورة أدقّ على منزلة الإنسان في الكون وما يتصوّر الدين قد حدّد له من مهام.

لم يكن التأسيس الخلدوني لفلسفة التاريخ بمعزل عن فلسفة الدين بل حلّه كان مبنياً على فهم لخطة القرآن الكريم في تربية الإنسانية وتوحيدها بمنطق التعارف معرفة ومعروفاً. لم يكن حلّ ابن خلدون من جنس الحل الذي مال إليه ابن تيمية لعلاج مسألة أفعال العباد والحرية الإنسانية. فالله لا يجبر الإنسان على فعل شيء بمعنى أنّه يرغمه بل هو يؤثّر في دوافعه؛ إذ يحببه شيئاً أو يكرهه إيّاه فيكون الإنسان بذلك حراً في فعله بحسب رغبته (الإحالة الدقيقة في درء التعارض وفي المنهاج). وطبعاً فهذا الحل قد لا يكون إلا تأخير فعل الجبر وجعله متقدّماً حتى على إنجاز الفعل؛ إذ إن التحبيب والإكراه من حيث هما ليسا نابعين من

الفاعل بل صادران عن التدخّل المباشر لله جل وعلا يمكن أن يعتبرا إجباراً ليس في مستوى الفعل ذاته بل في دوافعه.

بحث ابن خلدون عن حلّ آخر خاصة والقرآن ينفي هذا الحلّ؛ إذ لا يمكن أن نحبّ شيئاً وهو شرّ وأن نكره شيئاً وهو خير إذا كان المؤثّر في الدوافع غيرنا. ولما كان الله لا يمكن أن يحببنا شيئاً وفيه شرّ لنا وأن يكرّهْنا شيئاً وفيه خير لنا بات من الواجب البحث عن حلّ آخر. ولعلّ الحلّ الذي مال إليه ابن خلدون ترمز إليه قصّة امتحان الإنسان الذي قبله الله جاعلاً من الحياة الدنيا كلّها مرحلة الفرز بين المؤمن وغير المؤمن بمقتضى فعلين هما:

- **الاجتهاد في التمييز بين الخير والشر.**
- **والجهاد في تحقيق أولهما وتجنّب ثانيهما.**

فيكون بذلك خالق الخير والشر في ذاتهما قد خلق فرصتي الامتحان وخلق للإنسان القدرة على الاجتهاد التمييزي والجهاد التحقيقي من دون أن يكون الحساب والعقاب على النتائج بل على السعي نفسه والقصد منه. والكسب هو هذا الاجتهاد في التمييز والجهاد في التحقيق وكلاهما فعل حرّ لأن الله لم يخلق الأفعال ذاتها بل القدرة عليها بصنفيها ليكون الامتحان ممكناً. والقرآن يعتبر الإنسان قد قبل هذا الامتحان أو الأمانة بمحض إرادته وحريته فكان بذلك ظالماً نفسَه مثله مثل الشيطان في ظلم نفسه؛ إذ طلب النذر إلى يوم الدين. فالأوّل طلب أن يؤدّي دور البطل الخير والثاني طلب دور البطل الشرير في دراما الامتحان، فلبى طلبهما لتجري دراما التاريخ الإنساني كما يعرضها القرآن الكريم بصورة رمزية كونية لا تحتاج إلى لسان معين لتكون مفهومة بل هي تعتمد العرض المسرحي أو حتى السينمائي الحي.

خاتمة
وجاهة الموازنة ودلالتها

لعلّ الوجاهة الفلسفيّة التي تبرّر أهمية الموازنة بين الفلسفتين العربية والغربية في حقبتيهما المفصليتين، أعني ما يمكن أن نعتبره ذروتي الفلسفة النقدية في الفكر العربي وفي الفكر الغربي هي التي تستند إلى تحديد رهان الحقبتين، أعني مدار المسائل التي اعتبرت مصيرية لفكر الإنسان وحياته ورهانها. وإذ بيّنّا في مقالات البحث وفصوله أنّ أهمّ مسائل الفلسفة النقدية في فكرنا تدور حول العلاقتين الأساسيتين التاليتين وثمراتهما العلاقتين اللتين علينا أن نبيّن في هذه المقالة أنّهما كذلك العلاقتان الأساسيتان في المثالية الألمانية خاصّة وفي الفلسفة الحديثة عامة:

أما العلاقة الأولى فتصل بين العلم والإيمان وتفصل بينهما نظرياً ومن ثَمّ فهي العلاقة الواصلة بين فلسفة المعرفة وفلسفة الدين والفاصلة بينهما، وهذا هو الجسر الأساس بين الفلسفتين النقديّتين في النظر والعقد وخاصة في ذروتها عندنا أعني عند ابن تيمية.

وليست الإشكالية هي المشترك الوحيد بل حتّى طرق علاجها وثمراتها فإنها متماثلة لأنها اعتمدت على إعادة النظر في مناهج المعرفة العلمية لإدراك الحقيقة النظرية والعقدية بالبحث في ما يمكن أن نسميه بعلم العلوم النظرية أو ما بعد المنطق أي السيميولوجيا بديلاً من الميتافيزيقا أساساً للنظر والعقد والمنطق أداة لهما وتأسيس ذلك رمزياً على منزلة الإنسان في الوجود التي تحدّدها فلسفة الدين. وآلت إعادة النظر هذه إلى

فلسفة دين تنويرية تهدف إلى جعل الفرد الإنساني سهم تحقيق القيم في التاريخ الفعلي من منطلق حريته الشارطة للإبداع النظري والعملي في الجماعة.

وأما العلاقة الثانية فتصل بين القانون (فقه الظاهر) والأخلاق (فقه الباطن) وتفصل بينهما عملياً ومن ثمّ فهي العلاقة الواصلة بين فلسفة العمل وفلسفة التاريخ والفاصلة بينهما. وهذا هو الجسر الأساس بين الفلسفتين النقديتين في العمل والشرعي وخاصة في ذروتهما عندنا أعني ابن خلدون.

وليست الإشكالية هي المشترك الوحيد بل حتى طرق علاجها، فإنّها متماثلة لأنّها اعتمدت إعادة النظر في مناهج المعرفة العلميّة لإدراك الحقيقة العملية والشرعية بالبحث في ما يمكن أن نسمّيه بعلم العلوم العملية أو ما بعد التاريخ أي السوسيولوجيا بديلاً من الميتافيزيقا أساساً للعمل والشرع والتاريخ أداة لهما وتأسيس ذلك رمزياً على منزلة الإنسان في الوجود التي تحدّدها فلسفة الدين. وآلت إعادة النظر هذه إلى فلسفة تاريخ تغييرية تهدف إلى إصلاح النظام السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي ونظرة جديدة للتاريخ بوصفه تحقيقاً لخطة إلهية عمادها فعل الإنسان الحر.

وفي فلسفة الدين المؤسّسة للمنظور المحدّد لخصائص علاج هاتين العلاقتين في الفلسفتين وفي فلسفة التاريخ الساعية لاستثمار هذا العلاج يكمن لبّ الموازنة لبيان المؤتلف والمختلف بين النظرتين. ويرجع ذلك كلّه إلى فهم كل فلسفة لمرجعيتها الدينية منظوراً جذرياً لتحديد منزلة الإنسان الوجودية ودوره في الكون:

فهي قرآنية عندنا وتتمثّل في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها، وكلاهما علل رمزياً بقدرة الإنسان على الترميز والتسمية وبحريته في قبول الأمانة التي عرضت عليه.

وهي إنجيلية عندهم وتتمثّل في تأليه رمز الإنسان والمقابلة المطلقة بين الطبيعة والشريعة، وكلاهما علل رمزياً بقدرة الإنسان على الشر والكذب ومن ثَمّ بالخطيئة الموروثة.

تلك هي أهمّ القرائن التي تؤكّد وجاهة الموازنة وتبين أنّها قابلة للحصر في فلسفتي الدين والتاريخ. فالموازنة في فلسفتي الدين والتاريخ مع بيان العلّة الأساسية للموازنة أعني نقد الميتافيزيقا القديمة والوسيطة لاستبدالها برؤية أخرى للنظر والطبيعة وللعمل والشريعة كافية لفهم ما بين الفلسفتين من أواصر اتصال وانفصال تجعلنا نكتشف أنّ فكرنا قابل لأن يتلاءم مع الفكر الحديث، وأن يعد إلى الفكر ما بعد الحديث فيسهم في مستقبل الفكر الإنساني. وهكذا فالعامل المشترك الأساس الذي تأسّست عليه موازنتنا في كلامنا عن الفكر العربي الإسلامي القابل للمقارنة المثمرة مع الفكر الغربي عامة والفكر الألماني خاصة هي المقوّم الرئيس الذي يشترك فيه كلا الفكرين العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي طيلة القرون الوسطى والذي اكتملت شروطه عندما أصبح معدّاً لتباشير تجاوز المدرسيات التي وصفنا: إنه العلاقة بين وجهي المدرسية النظريين أي الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية وبين وجهيها العمليين أي العمليات الظاهرية والعمليات الباطنية (الفقه والتصوف).

وتتميّز هذه العلاقة بطغيان ما يختصم حوله الموقف الفلسفي والموقف الديني من مسائل أصبحت منذئذٍ مجال البحث الفلسفي المفضل في الفكر الحديث وما بعد الحديث. لذلك فالمقارنة أساسها هو ما تمّ من توحيد في الحالتين بين مسائل الكلام ومسائل الفلسفة أعني المسألتين الآتيتين:

فالعلاقة بين العلم والإيمان هي اللبّ المشترك بين إلهيات الفلسفة (أو الكلام العقلي) وإلهيات الدين (أو الكلام النقلي).

والعلاقة بين القانون (ضوابط الجوارح) والأخلاق (ضوابط القلوب) هي اللبّ المشترك بين معايير الفقه ومعايير التصوّف.

ذلك أنّ الإلهيات غير النقليّة والإلهيات غير الفلسفية كلتاهما لم يعد لها وجود بالفعل إلا من حيث هي موقف سلبي من نظيرتها التي تبدو ضديداً لها. وهذا الاكتمال حصل نظيره عندنا مباشرةً بعد الرازي كما بيّن ذلك ابن خلدون في كلامه عن تاريخ علم الكلام. والشيء الذي مات ليس الفكر الديني بل هو الكلام الدفاعي عن المذاهب العقدية فسجّل ابن خلدون وفاته. كما إن ما مات ليس الفكر الفلسفي بل هو الفلسفة

اللامبالية بقضايا العمل في التاريخ الفعلي والمقتصِر كلامُها العملي على المدائن الفاضلة، فسجّل ابن خلدون وفاتها. ولذلك فالوفاتان اللتان سجّلهما ابن خلدون يمكن أن نعتبرهما **عودة صريحة إلى البحث العلمي في حقيقة الإيمان الديني والعلم الفلسفي وعودة صريحة إلى البحث العلمي في حقيقة الأخلاق الدينية والقانون السياسي.**

والعودة الأولى تجمع بين الإيمان والعلم جمع وصل وفصل فتبيّن أنّه لا يمكن الكلام في العلم من دون حسم علاقته بالإيمان. والعودة الثانية تجمع بين الأخلاق والقانون جمع وصل وفصل فتبين أنّه لا يمكن الكلام في القانون من دون حسم علاقته بالأخلاق. والحسم في هاتين الإشكاليتين هو الأمر الذي نعتبره المميز الأساس للفكر الفلسفي والفكر الديني الحديثين؛ إذ يجمعان بين النظر والعقد في مستوى الفكر وبين العمل والشرع في مستوى التاريخ بمعنى هذه المفهومات التام.

ومن ثَمّ فالموازنة كان مدارها في مستواها النظري والعقدي فلسفة الدين وصلتها بنقد النظر والعقد علمَيْ غاية وبنقد المنطق وما بعده علمَيْ أداة. فأداة النظر والعقد هي المنطق والكلام في الأساس الميتافيزيقي للتحليلات الأواخر وفي المنطق المتعالي (ابن تيمية ونصه الشهير حول صنفي المنطق). أساس النظر والعقد: ما بعد المنطق أو السيميولوجيا.

كما إنّ مدار الموازنة هو فلسفة التاريخ وصلتها بنقد بالعمل والشرع علمَي غاية وبنقد التاريخ وما بعده علمَي أداة. فأداة العمل والشرع هي التاريخ والكلام في الأساس الميتاتاريخي للتأويلات الأواخر وفي التاريخ المتعالي (ابن خلدون ونصه الشهير حول صنفي التاريخ). أساس العمل والشرع: ما بعد التاريخ أو السوسيولوجيا، فتكون حصيلة الإشكالات من منظور فلسفتي الدين والتاريخ كما تحدّدتا في ذروة المدرسة النقدية العربية الإسلامية قابلة للصوغ على النحو الآتي، فـ«استخلاف الإنسان في الأرض» مفهوم يحدّد طبيعة العلاقة بين الدين وصورة العمران (أي معايير الحكم والتربية)، وذلك هو لبّ فلسفة الدين. و«استعمار الإنسان في الأرض» مفهوم يحدّد طبيعة العلاقة بين الدين ومادّة العمران (أي معايير الاقتصاد والثقافة)، وذلك هو لبّ فلسفة التاريخ:

أما طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ فهي في مستواها

الرمزي عين الموضوع الذي يمكن أن نعتبره موضوع نظرية السيميولوجيا.

وأما طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في مستواها الفعلي فهي الموضوع عينه الذي يمكن أن نعتبره موضوع نظرية السوسيولوجيا.

وذانك هما الاكتشافان الهامان اللذان توصّلت إليهما المدرسة النقدية العربية في ذروتها ممَثَّلةً بابن تيمية وابن خلدون ومدار فكر المثالية الألمانية كلّه كذلك:

ذلك أن استخلاف الإنسان في الأرض غير قابل للتحقيق من دون التحرّر ممّا شاب النقل من تخريف (تأسيس الوسميات=السيميولوجيا وفلسفة الدين)، ويتعلّق بصورة العمران وطبيعة صلتها بمادته.

واستعمار الإنسان في الأرض ممتنع من دون التحرّر ممّا شاب العقل من تسفيه (تأسيس الاجتماعيات=السوسيولوجيا وفلسفة التاريخ)، ويتعلّق بمادة العمران وطبيعة صلتها بصورته.

وتحرير النقل العقدي من التخريف وتحرير العقل النظري من التسفيه هي حركة التنوير الديني عينها في لحظة الذروة عند أصحاب الفكر النقدي العربي، وذانك هما أهم مطالب ابن تيمية في سعيه لإصلاح فلسفة النظر والعقد مدخلاً لإصلاح فلسفة العمل والشرع، وتلك هي معركته مع الإلهيات الكلامية والفلسفية ومع الفقه والتصوّف. وبناء نظرية في التربية وفي السياسة على هذا الفكر التنويري الديني هي أهمّ مطالب ابن خلدون في سعيه لإصلاح العمل والشرع. فتحرير العقل العملي من التسفية والنقل الشرعي من التخريف ذانك هما أهمّ مطالب ابن خلدون في سعيه لإصلاح فلسفة العمل والشرع مدخلاً لإصلاح فلسفة النظر والعقد عن طريق الحرية التربوية والسياسية (ثورته على علامتي الفساد والاستبداد يمثّلهما الكلام في الظلم والجاه الذي هو ظلم خفي لكونه الحصول على الثروة من دون عمل).

فيكون كلا الرجلين جامعاً بين وجهي الأزمة جمعاً علامته تتمثّل في كون عملهما العلمي والنقدي يكاد يكون ضرباً جديداً من التفسير بمعنى قراءة آيات الآفاق والأنفس لبيان أنّ القرآن حقاً ضربٌ يؤسّس لتنوير ديني

نظري وعملي، لا يقف عند الدعوة والإرشاد بل يقدّم برنامج إصلاح لهذه المؤسسات شكلاً ومضموناً كما هو بيّن من المقدمة خاصةً؛ إذ إن التطبيق تمثّل في الثورة على تسفيه العقل وتخريف النقل ومن في وضع نظرية في التربية والسياسة تحرّر الإنسان من الفساد والاستبداد. وفضل هذا التحديد الجامع والمانع لهموم الفكر في المدرستين النقديتين هو قابليته للانطباق على تاريخ الخيارات الوجودية وفلسفتها في فكر أهم رموز المثالية الألمانية، انطباقه على فيلسوفينا فيكون بذلك مساعداً على فهم دلالة الموازنة التي تأخذ بعين الاعتبار مفارقات الفكر الحديث وما بعده.

والعلاج الكنطي يمثّل بداية مفارقات الفلسفة الحديثة وما بعدها كلتيهما وغايتها، بل إنّ مفارقات فلسفته النقدية هي رحم ما له وما عليه من المواقف الفلسفية. لكنّ حاله الذي آل إلى الفصل التامّ بين النظر والعمل أصبح مصدر فصام لا يمكن للفكر أن يرضى به لأنه ينتهي في الغاية بخلاف القصد إلى جعل العلم بلا إيمان، ومقصوراً على الضرورة الطبيعية وجعل الإيمان بلا علم ومقصوراً على الحرية الوجودية وجعل القانون بلا أخلاق ومقصوراً على القواعد الإجرائية وجعل الأخلاق بلا قانون ومقصورة على وخزات الضمير.

والمثالية الألمانية لم تبدأ إلا في محاولات من تلاه من الفلاسفة للخروج من هذه المآزق (راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل وهلدرلن). إنّها محاولات الخروج من هذا الخيار الفصامي ومنها تولّدت كل مضاعفاته التي كانت كامنة فيه. ذلك أن محاولات التوحيد بين مصدري المعرفة الكنطيين لم يفلح فيها فشته فآلت إلى فشل نظرية العلم بالرغم من تعدد صيغها ومحاولات الحلّ في الجدل الشلنغي والجدل الهيغلي لم يفلحا لأنّهما أعادا الميتافيزيقا القديمة بل ميتافيزيقا أكثر منها انغلاقاً وجموداً. من هنا كان نقد شوبنهاور وماركس شبه مخرج أدّى إلى إطلاق عيوب، حلّها إما بالهروب إلى نيرفانا البوذية أو إلى ثورية الشيوعية. وفي كل الحالات تعذّر الخروج من الفصام الكنطي من دون اختزالية تلغي الإشكال من أصله أعني صلة النظر بالعقد وصلة العمل بالشرع.

ولهذه العلة لا يزال المشكل مراوحاً مكانه إلى حدّ الآن في الفكر الإنساني كلّه ما يجعل استئناف التفكير فيه من منطلق الفكر العربي

الإسلامي قابلاً لأن يفتح آفاقاً جديدة. فكلّ المحاولات التي ولّت النقد الكنطي والمثالية الألمانية كان مآلها - بإثباتها أو بنفيها - إلى الفاشيات التي عرفها تاريخ البشرية الحديث يمينية كانت أو يسارية وهو ما لا يختلف عمّا عرفه التاريخ عندنا من إرهاب وفاشية باطنية أو خمول انحطاط ولا زلنا نعاني من الأمرين. وهكذا يتبين أن الغاية من هذا العمل لم تكن مجرد استعراض لتاريخ فكرين متوازيين بل هي كانت موازنةً تهدف إلى تحقيق الأمرين الآتيين: ١ - فهم منزلة الفلسفة العربية الإسلامية في تاريخ الفكر الإنساني ومن ثَمّ تحديد منطق التكوينية التاريخية التي أنتجت هذه الفلسفة، ٢ - تحديد شروط الاستئناف الفاعل في مجالي شرطي الاجتهاد والجهاد الأصغرين[١] والأكبرين[٢].

ذلك أنّ قصدنا هو تأسيس النهوض الأصيل، وأصل الأصول في كلّ نهوض أصيل هو التحرّر الرمزي الشارط للتحرّر الفعلي، وبهما يمكن لشروط الإبداع المستقل كلّها أن تتحقّق شروطه التي تضمن النِدّية بين الأمم التي أبدعت آفاق الإنسانية خلال حقب تاريخها العقلي والروحي ومنها أمتنا، ومن ثَمّ فلا بد من أمرين يتعلّقان بالتحرّر السيميولوجي والسوسيولوجي:

فأما الأمر المتعلّق بالتحرّر السيميولوجي فشرطه بيان أهميّة العامل الرمزي في صعود الأمم (حركة التنوير التي شرع فيها ابن تيمية وابن

(١) شرطا الاجتهاد والجهاد الأصغرين: ١-فالاجتهاد الأصغر هو فقه المعاملات، وشرطه العلم بالموضوع الذي بمناسبته تقع الأفعال التي هو علم أحكامها. فيكون فقه المعاملات مشروطاً بالعلوم الطبيعية موضوعاً لمعرفة ما يتنافس عليه الناس وقوانينه وما يتعاونون عليه وقوانينه وبالعلوم الإنسانية لفهم التنافس والتعاون الإنسانيين. ٢-والجهاد الأصغر هو جهاد الفتن الداخلية وجهاد الردّ على العدوان في مجال حماية حرية العبادة ومجال حماية المستضعفين وشرطه شرط الاجتهاد الأصغر نفسه.

(٢) شرطا الاجتهاد والجهاد الأكبرين: ١-فالاجتهاد الأكبر هو فقه العبادات وشرطه العلم بالموضوع الذي تقع الأفعال التي هو علم أحكامها كذلك. فيكون فقه العبادات مشروطاً بكلّ الإنسانية التي تمكّن من معرفة الإنسان كما يتجلّى في الاجتهاد الأصغر وما يحتاج إليه من علوم مع وصل ذلك كلّه بأصل الأصول أعني الإلهيات النقليّة وخاصة علم المصدرين القرآن والسنة حتى تكون العبادة تقوى واستقامة إيجاباً وتجنباً لوهم الكشف والحلول سلباً. ٢-والجهاد الأكبر هو مجاهدة النفس ومن ثَمّ فهو العمل بشروط التقوى والاستقامة وجعل البحث العلمي في كل المجالات التي وصفنا رأس العبادة.

خلدون) وفي سقوطها (تسفيه العقل وتخريف النقل بواسطة التحريف الرمزي لتفسير القرآن والوجود).

ومن ثَمّ فالسيميولوجيا تثمل أداة التحرّر عامّة وشرط استعمالها التحرّر من بديل أسماها أعني اللغة القومية، بديلها الأجنبي المهيمن ما أمكن لنا ذلك ومن ثمراتها تحرير الفكر من المدلول والدال معاً في مصنفاتنا فنستغني عن اللغات الأجنبية في التعبير عن أفكارنا من دون الاستغناء عنها في التواصل مع أصحابها، وعن الحرف اللاتيني في كتابة كل شيء بما في ذلك الأسماء والمصطلحات الأجنبية. وينبغي أن تتحقّق كفاية النظام الرمزي الخاص بالأمة وبصرف النظر عن النسبة إلى الغير. والحلّ علمي ويتمثل في الكتابة الصوتية التي لا بدّ منها بالنسبة إلى الأبجدية العربية حتى تصبح قادرة على كتابة أيّ كلام بأي نطق ممكن أو على الأقل بنطق اللغات الفلسفية المعروفة أعني بالإضافة إلى العربية اليونانية واللاتينية ولغات أوروبا الحديثة.

وأما الأمر المتعلّق بالتحرر السوسيولوجي فشرطه بيان أهمية الموقف الوجودي المستقلّ في صعود الأمم (الغالب الذي يجعل غيره تابعاً لسلّم قيمه) وفي سقوطها (المغلوب الذي يجعل غيره مثاله الأعلى سواء أكان هذا الغير ماضيه أم ماضي غيره).

وليس يمكن لهذا الموقف الواثق بالنفس أن يتحقّق في أمّة فقدت معاني الإنسانية بسبب ما عانت من نظاميها التربوي والسياسي التعسفيين، فكان السعي إلى التنوير الديني بتحرير العقل من التسفيه والنقل من التخريف هدف الفيلسوفين لكنّ أحدهما لم يكد يتجاوز الإعلان عن النوايا في حين أن الثاني حقّق أول محاولة في التاريخ لبناء علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، من أجل فهم آليات الاستبداد والفساد ومن ثَمّ لتحقيق شروط تحقيق استعمار الإنسان في الأرض وشروط استخلافه فيها.

وهكذا فقد تبيّن من القرائن التي جمعناها خلال تحليلنا لتكوينية الفلسفة العربية النقدية ولما هو مشترك بينها وبين المثالية الألمانية أنّ كون الموازنة ذات وجاهة أمر لا ريب فيه. ففي تحليلنا لما حدث خلال مراحل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي من البداية إلى الغاية فإلى النقد وإلى الترميم وإلى إعادة النقد تبيّن أنّ النقد في غايته كان تجاوزاً لترميم

الميتافيزيقا في رابوع الفكر الذي ساد خلال القرن السادس-الثاني عشر، وظلّ سائداً إلى الآن بالرغم من النقد الجذري التيمي الخلدوني. وتبيّن في تحليلنا لما عرضه مصنّف المثالية الألمانية حول مراحل الفكر الألماني المسيحي من البداية إلى الغاية أن النقد متقدّم على ترميم رباعي هو بدروه (رابوع غاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر) وخالٍ من دراسة نقد هذا النكوص بوجهيه التاريخي الاجتماعي (نقد ماركس) والروحي الديني (نقد شوبنهاور كيركيغارد) إلى أن انتهى إلى نقد نيتشه. ويقتضي هذا التوصيف أن نبدي ملاحظات موضوعية مهمة:

أولاها تشير إلى أنّنا نجد في المثالية الألمانية شبه عودة إلى العصر اليوناني المتأخّر (الأفلاطونية المحدثة)[٣] عودة تساعد كثيراً في الكلام عن مقارنة ممكنة مع فكر ابن تيمية وابن خلدون وبصورة خاصة مع فكر من يردّ عليهم هذين الرجلين لأنّهما ينقدان الأفلاطونية المحدثة ولا يستندان إليها مثل المثالية الألمانية.

والثانية تشير إلى أنّ كلّ أنساق الفلسفة الغربية تعود إلى أصل واحد هو قيس الله على الإنسان وإسقاط صورة الإنسان عليه، أعني جوهر المسيحية. فالأصل هو القول إنّ الله حلّ في المسيح ثمّ يعكسون فيسقطون صورة المسيح عليه، أعني صورتهم عن الإنسان في عصر من عصور فكرهم. ولعلّ أجلى صورة عن ذلك فلسفة شلنغ الطبيعية والدينية والتاريخية.

والثالثة تشير إلى أنّ القول الفلسفي كاد يتحول إلى شطح صوفي خالص كالحال عند شلنغ وهلدرلن وكل المدرسة الرومانسية الأولى مع شبه تخلٍّ تامٍّ عن الأساليب الفلسفية التقليدية وتعويضها بالكتابة الشذرية والأمثولية كما حدث في الكتابة الصوفية والفلسفية الإشراقية. لكنّه شطح قابل للفهم لكونه صيغ بالمصطلح الفلسفي.

ولما كانت غاية هذا البحث في تأسيس العلوم الغاية أو الفنون

---

(٣) انظر لمزيد الاطلاع على علاقة المثالية الألمانية بالأفلاطونية المحدثة رأي دلتهاي في كتابه:

Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus, IV. Band Leipzig und Berlin 1921.

الخمسة ليست نظريةً فحسب بل هي تهدف إلى تحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها، وكانت من ثَمّ غاية البحث عملية بالجوهر، فإنّ غاية الموازنة ينبغي أن تكون كذلك عملية، أعني أنّ الموازنة ينبغي أن تتمّ بين الثمرات حيث نلاحظ أنّ الثورة الفلسفية عند الألمان تلتها ثورة حضارية فعلية جعلت ألمانيا رئيسة في جلّ ميادين الفلسفة. لكنّ ما نطلق عليه اسم الثورة الفلسفية العربية لم تحل دون تواصل الانحطاط الحضاري الذي لا زلنا نعاني من رواسبه:

فهل اعتبار ابن تيمية مؤسّساً لفلسفة الدين وما يترتّب عليها في تأسيس الفنون الخمسة، أي نظرية علم التفسير ونظرية علم التجربة الوجدانية ونظرية علم التجربة الحسية ونظرية أحكام الشرائع ونظرية أحكام العقائد من منطلق إعادة النظر في نظرية النظر، مثّلت بداية وعي بعلل الانحطاط فأسّست لحركة تنوير أم هي ضاعفت علل الانحطاط؟

وهل اعتبار ابن خلدون أسس فلسفة التاريخ وما يترتّب عليها في تأسيس العلوم الغايات الخمسة هو بيان التخلّص النهائي من المدرسيات التي قتلت هذه الفنون الخمسة فجعلتها اجترار كلام بدلاً من أن تكون فعلاً عملياً وشرعياً مشروطاً بالعلم والعقد مثّلت بداية وعي بعلل الانحطاط أم هي ضاعفتها؟

إن الأمر الثابت هو أن هاتين الثورتين لم تثمرا في تاريخنا الفعلي أي تغيير إيجابي يمكن الموازنة بينه وبين ما أثمرته المثالية الألمانية. وحتّى لا أطيل البحث في التعليل سأكتفي بعلة بيّنة للجميع هي ما طرأ على صورة العمران، أعني المنظومة السياسية والمنظومة التربوية، من خلل جعل إحدى وظيفتي التربية (العقد) تطغى على وظيفتها الأخرى (النظر) وجعل إحدى وظيفتي السياسة (القانون) تطغى على وظيفتها الأخرى (الأخلاق). فآل ذلك إلى إفساد مادة العمران، فأصبح الاقتصاد حرباً على الموجود بدل إبداع المفقود وأصبحت الثقافة هروباً من الوجود بدلاً من السكن فيه.

وبذلك فاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها أصبحا ممتنعين بأسبابهما، فكان جمود المحيط الرمزي (علةً سيميولوجية) علة موت المحيط الفعلي (علة سوسيولوجية). من ذلك أن وظيفة علم الطبيعة المشروط في استعمار الأرض تضاءلت إلى ما يقرب من الصفر أمام وظيفة

علم الشريعة المشروط في الاستخلاف فيها لكأنّ هذه الوظيفة ممكنة من دون تلك فيكون الاستخلاف وهمياً ما لم يكن شريعة لاستعمار الإنسان في الأرض. لم يبق إلا الكلام عن وهم «كنتم خير أمة»، ولمّا كان استعمار الإنسان في الأرض من شروط الحياة فإنّه حُصِرَ في حدوده الدنيا واقتصر على الوظيفة النفعيّة المباشرة التي تكون عادةً في غنى عن الوظيفة النظرية الذاهبة إلى غاية المعرفة. وبذلك أصبحت مؤسّسات التربية مؤسّسات لا تطلب المعرفة وتعلّمها للإنسان بل هي تطلب السلطان عليه وتدجينه بمعرفة وهميّة لما ينفي القرآن صراحة قابليتة للمعرفة: علم الغيب بالتأويل المذموم في القرآن الكريم (الآية السابعة من آل عمران).

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ الجامعات الإسلامية الحاليّة ليست في أحسن حال بالمقارنة مع جامعاتنا خلال عصور الانحطاط. إنّها ليست متخلّفة بالقياس على الجامعات الغربية فحسب بل هي متخلّفة حتى بالقياس إلى الجامعات الإسلامية في عصور الانحطاط في صنفي العلوم العقلية والنقلية. فجامعة الزيتونة وجامعة الأزهر في بدايات عهد الاستعمار كانتا على الأقل تعتمدان على علماء لهم بحق جدارة حمل هذا الاسم في مجالات اختصاصهم حتى وإن كانت هذه المجالات منحصرة في تاريخ علوم ماتت ولم يبق لها أدنى صلة بما هي علوم له، ومن ثَم فعلّة هذا التخلّف ليست معرفيةً فحسب بحيث يمكن أن ننسبها إلى تقصير العلماء وحدهم بل هي خلقية وينبغي أن تنسب إلى الأمة كلها، فقد صارت الجامعات الإسلامية مؤسّسات تعمل في فراغ، والمعلوم أن كلّ المؤسّسات الجامعية في العالم تؤدّي وظيفتين:

الأولى هي طلب الحقيقة العلميّة لذاتها نظراً علمياً وعقداً روحياً.

والثانية هي طلبها من أجل الوظائف العمرانية التي لا تقوم من دونها، وإذا كانت الوظيفة الأولى هي التي تغذّي الوظيفة الثانية بالأدوات والحلول فإن الوظيفة الثانية هي التي تمدّ الوظيفة الأولى بالغايات والدوافع، لكنّ المؤسسات الجامعية الإسلاميّة فقدت الوظيفة الثانية التي آلت جميعها إلى الجامعات الحديثة ولم يبق لها منها إلا الشّبائِه التي تتنكر فيها محاولات الزعم بأنّ بعض الدول العربية والإسلامية تعمل بالشريعة وتفهم دلالات علوم الإسلام القرآنية والسنية. وطبعاً، فلمّا كانت

الغايات والدوافع شبائِه فإنه لا يمكن لثمراتها أن تكون من طبيعة مخالفة. فلا تنجب الشبائِة إلا شبائِه الشبائِه أعني اللقائط. ذلك أنّه من دون أسئلة جذرية لا يمكن للأمم أن تبدع، لا يمكن لها إلا أن تَتبَع. فالسؤال الجذري بات كفراً في عهد الجاهلية ببعدي الجهل المضاد للعلم والمضاد للحلم، لذلك فإن التحريف ببعدَيْه المادي والروحي هو السائد على أمّة الإسلام بالرغم من دينها الذي يدعوها للثورة الدائمة على البائد من العوائد: التحريف المادّي زيادةً في السنة أو إنقاصاً والتحريف المعنوي تأويلاً للقرآن أو تشويهاً.

وهكذا فلبّ الموازنة هو فلسفة الدين وما بعدها وفلسفة التاريخ وما بعدها، مع ما ترتّب على النقد من إصلاحات في سبل استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. وهي تتعلّق خاصة بدواعي النقد الفلسفية التي تعود إلى صلة الفلسفتين وما بعديهما بما يسمّى إلهيات وما بعد طبيعة لأنّ هذه الدواعي تفصح عمّا حدّد المناخ الذي وجه الفكر هذه الوجهة. ولمّا كانت الموازنة تهدف خاصة إلى دراسة دور المدرسة النقدية العربية في أوجها بالمقارنة مع المدرسة النقدية الألمانية في أوجها، كان إصلاح الفلسفة النظرية (ابن تيمية) وإصلاح الفلسفة العملية (ابن خلدون) من أهم أغراض الموازنة. لذلك لن يتّبع التعليق على كتاب **المثالية الألمانية** ترتيب مسائله كما وردت فيه إلا في حدود التعليق السريع على الفصل الأول الذي يلخّص فيه محرّر الكتاب الأستاذ كولر مسائل الكتاب الذي ترجمناه كلّها أعني إحدى عشرة مسألة[٤] بل موازنتنا تعلّقت ببعدين أوّلهما يهتم بالمسائل المعروضة في المتن من النواحي الآتية[٥]:

---

(٤) لن نبقي عليها كما هي إلا بعد أن ندرجها في منظومة العلوم النظرية والعملية كما تنتظم بحسب الإحصاء المناسب للمنظور الذي حدّدته فلسفة تاريخ الفلسفة والعلوم التي نستقريها من تاريخ فكر المسلمين باعتباره أقرب لما يمثّل الكلي والكوني مما يسود في الفلسفة، كما تحدّدت في المثالية الألمانية التي هي أفلاطونية محدثة جرمانية بالمعني الذي حدّدنا به الأفلاطونيات المحدثة الثلاث المتقدّمة عليها في كتاب **إصلاح العقل**.

(٥) ولا يمكن للشرط الأول أن يكفي، فتاريخ الفكر الإسلامي يمكن أن يعلّل عدم حصره في حدوده، لكن ذلك لا يكفي لجعله ذا صلة بفكر المثالية الألمانية. لذلك فلا بدّ من تاريخ للفكر الغربي يبين الوصلات الرابطة بين التاريخين. ومن البداية يمكن القول إن من شروط المثالية الألمانية حصول الشرط الأول أي التوحيد بين إشكاليات الكلام وإشكاليات الفلسفة في ما يتعلّق بمدى =

١ ـ من حيث تاريخ المسائل المعالِجَة لبيان التداخل بين الكلام والفلسفة، كم تمّ منه خلال الحقب المتوالية في تاريخ الفكر، الفكرين الفلسفي والديني، كما بيّن ذلك ابن خلدون في كلامه عن علم الكلام الإسلامي(٦).

٢ ـ ومن حيث تاريخ أساليب الكتابة لبيان التداخل بين أسلوب الفلسفة وأسلوب الكلام كيف تمّ ما صحبه من تداخل المناهج المستعملة في مستوى أدوات الفلسفة وأدوات الكلام كيف تمّ مزجاً بين التحليلي والتأويلي منها.

٣ ـ وما أدّى إليه هذا التداخل والتزاحم بين نوعي الإلهيات من ثمرات للعلاج في تلك المسائل وكيف أصبحت مستعصيات الكلام هي عينها حدود القول الفلسفي واكتشاف الفاصل الكيفي بين الطبيعي والإنساني من العلوم أو بين التحليل والتأويل.

٤ ـ وتدل عليه هذه الثمرات من أصل كامن في مسائل تاريخ الخيارات الوجودية للحضارات الخيارات التي جعلت ذلك ممكناً أو التي يعدّ ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها، وهو ما يجعل البعد الثالث جامعاً كل المسائل حول المسألتين الرئيستين اللتين يمثّلهما فيلسوفانا:

أ ـ أعني فلسفة الدين وصلتها بفلسفته القرآنية التي يمثّلها عمل ابن تيمية خاصةً في مصارعته للفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء

= المعرفة العقلية أعني في العلاقة بين القضايا العقدية والقضايا العلمية في ما بعد الطبيعة (مثل ذلك ما جاء في كتاب **تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت** وصلة ذلك بالقضايا التي يعالجها **نقد العقل الخالص**). أما الشرط الثاني فهو حال الفكر العلمي والمنظور الفلسفي للمسائل التي يعالجها الفكر الفلسفي والعلمي والديني والسياسي، أعني المناخ الفكري كله الذي ساد في أوروبا خلال القرون التي ولّت فيها أوروبا النهضة الحقبة العربية الإسلامية.

(٦) ابن خلدون، **المقدّمة**، الباب ٦، الفصل ١٠، «فصل علم الكلام،» ص ٣٦٩: «ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلّمين في الإلهيات) عند هؤلاء المتأخّرين ولا يحلّ عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم إلا أنّ هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه».

والمتصوّفة مع التركيز على أصول النظر والعقد، ما جعله يتحسّس الطريق نحو الفرق الجوهري بين علم المقدّرات الذهنية وعلم الموجودات العينية، ومن ثَمّ نحو البحوث الفيلولوجية والسيميولوجية.

ب ـ وكذلك فلسفة التاريخ وصلتها بفلسفته القرآنية التي يمثّلها عمل ابن خلدون خاصة ومصارعته للفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء والمتصوّفة مع التركيز على أصول العمل والشرع، ما جعله يتحسّس الطريق نحو الفرق الجوهري بين اليوتوبيا وعلم السياسة، ومن ثَمّ نحو البحث البحوث التاريخية والاجتماعية.

وهذه هي الأغراض الأساسية للموازنة، ذلك أنّ الهمّ الطاغي على فكر ابن تيمية وعلى فكر ابن خلدون هو علم العمل الديني التابع للعقد والعمل السياسي التابع للشرع سواء في صيغة كلاميّة فلسفيّة أم في ترَقٍّ إلى المستوى العلمي لانشغال الأول بنقد الفكر النظري المتقدّم عليه، شرطاً في تحقيق لمثل هذه النقلة أو في صيغة تاريخية فلسفية سعت إلى صوغ علمي أولي لانشغال صاحبها بنقد الفكر العملي المتقدّم عليه، شرطاً في تحقيق مثل هذه النقلة، وهذان الهمان النقديّان هما المحور الأساس في محاولة المقارنة التي خصّصنا لها هذه المحاولة المصاحبة لترجمة متن **المثالية الألمانية**.

إنّ ما يعنينا من المسائل المعالجة في الموازنة هو تحديد سنّ نضوج الفكر من حيث المضامين في المثالية الألمانية بالقياس إلى سنّ نضوجه عندنا وذلك من خلال مسألتين هما: مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة في المجالين النظري (علم-إيمان) والعملي (قانون-أخلاق) أولاً، ومسألة العلاقة بين التاريخ والفلسفة في المجالين نفسيهما مع التركيز على دور الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين في تحديد هذه العلاقة. وما يعنينا من تاريخ المناهج المستعملة في الموازنة هو تحديد سنّ نضوج الفكر من حيث سنّ المناهج في المثالية الألمانية بالقياس على سنّ نضوجها عندنا، وذلك من خلال مسألتين هما: مسألة العلاقة بين المنطق اللساني والمنطق الرياضي أولاً ودور نقد المنطق الأرسطي في تحديد هذه العلاقة ثانياً. ولما كان تاريخ المصطلح المستعمل تابعاً في أغلب الأحيان للمناهج

المستعملة فإنّ إشكالية العلاقة بين الاصطلاح اللاتيني واليوناني بتوسط الاصطلاح العربي والترجمات في الفلسفة الألمانية من اللاتينية طبعاً.

وبذلك فقد وصلنا إلى ثمرات العلاج العامّة في تلك المسائل من حيث دلالتها على نضوج الوعي في المجالين النظري والعملي، أعني إدراك حدود المعرفة العقلية وحدود المعرفة الذوقية فتكلّمنا على النتائج الحاصلة في الفكر العربي بهدف مقارنتها بالنتائج الحاصلة في الفكر الألماني وخاصة في المجالين اللذين اعتبرنا فكر ابن تيمية وفكر ابن خلدون ممثّلين لهما. فيتبين عمق الموازنة الأبعد أعني تاريخ الخيارات الوجودية في الفكرين العربي الإسلامي والغربي الحديث. لكنّ الأهمّ في هذه الإشكالية هو مقارنة الشروط التي جعلت ذلك ممكناً أو التي يعدّ ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها: سن الحضارة العربية الإسلامية في عصر ابن تيمية وابن خلدون من حيث الرؤى الوجودية العامة بالقياس إلى سنّه في عصر المثالية الألمانية. وإذاً، فالتعليق والتهميش ينتظمان من خلال مسألة أساسية تجمع بين المستوى النظري (العلاقة بين العلم والإيمان) والمستوى العملي (العلاقة بين القانون والأخلاق) من علاقة الفلسفة والدين:

إنها مسألة استكمال التوحيد بين مضموني الفكر الفلسفي والفكر الديني، أعني مسائل الكلام (النظر والإيمان والشرع والأخلاق) ومسائل الفلسفة (الإشكاليات نفسها).

أو إشكالية نهاية الفلسفة غير الكلامية والكلام غير الفلسفي، وهو ما حصل نظيره عندنا كما بين ذلك ابن خلدون في كلامه عن تاريخ علم الكلام.

لكن ما انتهى من علم الكلام هو الكلام الدفاعي وما انتهى من الفلسفة هو الفلسفة اللامبالية بقضايا العمل في التاريخ، وليس في المدن الفاضلة اليتوبية، أعني ما كان يعدّ هامشياً في مدرسية القرون الوسطى. ومعنى ذلك أنّ الهم الأفلاطوني السقراطي صار الهمّ الأساس في الفكر الفلسفي الجامع بين النظر والعمل. وطبعاً لم يكن قصدنا أن نقيم الموازنة في كلامنا عن كل هذه المسائل وبحسب هذا الترتيب بل ما سعينا إليه هو جمعها تحت عنواني فلسفة الدين وفلسفة التاريخ من الوجوه التي ذكرناها أعني:

١ ـ **تاريخ المسائل المعالجة** التي أرجعناها إلى مسألتين هما: مسألة العلاقة بين العلم والإيمان أو فلسفة الدين ونظرية الوجود من منطلق نظرية النظر، ومسألة العلاقة بين القانون والأخلاق أو فلسفة التاريخ ونظرية الوجود من منطلق نظرية العمل.

٢ ـ **تاريخ المناهج المستعملة** التي أرجعناها إلى إشكالية واحدة هي إشكالية المقابلة بين القبلية الذريعية والقبلية الدغمائية في حلّ مشكل العلاقة بين الصورة العقلية والمضمون التجريبي في كل معرفة.

٣ ـ **تاريخ أساليب الكتابة**: ويمكن إرجاع المشكل فيها إلى مشكل واحد هو امتناع النسقية في غير المجالات المحدودة بالموضوعات، وفي علاقة المجالات بعضها ببعض بوصف ذلك مجالاً مختصاً متغيراً بتغيّر المجالات المختصّة التي يصل بينها فيكون تاريخياً مثلها ومن ثَمّ فهو فلسفة تاريخ العلوم.

٤ ـ **تاريخ العلاج في تلك المسائل**: العلاج محدّد بالعلم الغالب في لحظته والأعم منها جميعاً هو أنّ كل العلوم من جنس السياسة أي إنّها تشريع عملي لفعل العلم ذاته.

٥ ـ **تاريخ الأصل أعني الخيارات الوجودية** التي جعلت ذلك يكون ممكناً أو التي يعدّ ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها. فبفضل هذه الخيارات الوجودية وحلّ إشكالية العلاقة بين النظر والعقد، أعني العلاقة النظريّة بين العلم والإيمان والعلاقة العملية بين القانون والشرع من خلال مضاعفة المناهج العلمية التحليلية بالمناهج العلمية التأويلية.

فالرياضيات والمنطق لم يبقيا كافيين لعلاج الإشكالات المزيجة بعد حصول هذا التداخل ما أدّى إلى الشعور بالحاجة إلى تجاوز العلم التحليلي إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم العلم التأويل فاقتضى ذلك إبداع المناهج التاريخية والفيلولوجية المقوّمين الأساسيين لكل علاج هرمينوطيقة يخلّص من الجمود المدرسي فيؤسّس لنظرية العلم والعقد ولنظرية العمل والشرع. فدور التاريخ من حيث هو منهج علمي جديد صار شاملاً لتاريخ العلوم والعمران وأداته الأساسية هي الهرمينوطيقا التي تعتمد المنهج التاريخي وتضيف إليه الفيلولوجيا ونظرية الرمز العامة تأسيساً

للعلوم الإنسانية وتدعيماً للمناهج التي كانت شبه متفرّدة بالخصائص العلمية في علوم الطبيعة. وهذه المناهج التي حازت على صفة المناهج العلمية حصراً فيها لم يفشل فرضها على العلوم الإنسانية فحسب بل تبيّن أنّها غير كافية حتى في العلوم الطبيعية أعني المنهج الرياضي وتضيف إليه منطق العلم ومنطق صلته بالعلم خاصّة وبكل أبعاد العمران عامة.

وما كان ذلك ليحصل لولا التحديد الجديد للعلاقة بين النظر والعمل بتوسط العقد والشرع وهو ما أوجب إدخال البعد التأويلي في كل علم واكتشاف دور اللسان (المنعطف اللساني) والتكوينيات التاريخية واجبة التقديم على القبليات الميتافيزيقية كمّا يبتين من نقد هردر (الأول)، ونقد هيغل (الثاني) لكنط. ويتبيّن ذلك في أسلوب الكتابة ومنهج النظر الفلسفيين، فأسلوب الكتابة الفلسفية أصبح ساعياً إلى التحرّر من الكتابة الدغمائية التي عرفت بها الكتابة المدرسيّة وليس ميّالاً إلى الكتابة الموسوعية بل أصحبت الأساليب المفضلة هي ما يغلب على الأدبية ذات الترميز الشعري والروائي أو الأقرب إلى المناظرات الحيّة. والغاية من ذلك هي تثوير أسلوب الكتابة الفلسفيّة لجعلها تنتقل من الكتابة النسقيّة إلى الكتابة المعتمدَة على الشذرات القصيرة التي من جنس أساليب كتابة الحكم أو المزامير الحكميّة.

أما منهج النظر الفلسفي فتحرّر بالتدريج من البنائية التي تعتبر الرياضيات نموذجاً، وبات المنهج الفلسفي الإشكالي والتساؤلي مفضَّلاً على المنهج الرياضي الذي يعرض الحلول أكثر من تحليل الإشكالات. لذلك، بات التركيز على التكوينية التاريخية وعلى نقد دغمائية المنهج البنائي، وحتى على نقد دغمائية المنهج التكويني لأنّ الغاية هي تأسيس الفلسفة النقدية من خلال إيتاء الإشكاليات والشكوك أكثر من عرض الحلول النسقية. فحتّى كنط الذي عرف بالمنهج الدغمائي من حيث شكل العرض والنسقية من حيث عرض الحلول، فإن فصول كتبه كلّها تغلي بالشكوك والإشكالات بخصوص الفصل بين الملكات ووظائف العقل ووضع معايير ما يسمّيه بالوظيفة الشرطية للنقد. والغاية من هاتين الثورتين الأسلوبية والمنهجية، هي الشروع في إخراج الفلسفة من حدودها التقليدية التي سادت في المدرسيات المتعلّقة بالفنون الخمسة التي ذكرنا، أعني فن

الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية وفقه الظاهر (الفقه) وفقه الباطن (التصوّف) والتفسير سواء كان الكتاب هو **القرآن** أو **التوراة** أو **الأناجيل** وكل ذلك بسبب النظرة الجديدة للعلاقة بين النظر والعمل اللذين توسّط بينهما العقد والشرع بحيث بات التاريخ وما بعده منافسين للمنطق وما بعده في المعرفة والعلم وفي الأخلاق والعمل. والمطالب نفسها التي سعت المثالية إلى البحث عن جواب فلسفي لها كانت المطالب التي بحث لها فيلسوفانا عن حلّ:

ونظرية النظر والعلم التحليلي الرياضي كان الهمّ النقدي متعلّقاً بقدرات العقل تمييزاً بين المعرفة التي تستغني عن التجربة فتكون مقصورةً على مبدعات الأذهان وتقديراتها لا تتعدّاها إلى الموجودات الفعلية إلا بوصفها أداة صوغ للنظريات تبقى أشكالاً خاوية ما لم تثبت مطابقتها بطريقة أخرى هي شهادة الحسّ المباشر أو غير المباشر، أعني المجهّز بأدوات الإدراك الدقيق (التجهيز المخبري). وفي حالتي ابن تيمية وابن خلدون تصحّ الموازنة مع هدف النقد الكنطي.

وفي نظرية العمل والعلم التأويلي التاريخي كان الهمّ النقدي متعلّقاً بفهم ما كان عصيّاً على المناهج التحليلية الرياضية من الظاهرات الإنسانية وخاصة الروحيّة منها، فكان هذا الهمّ ذا وجهين متلازمين. فهو من جهة أولى سعي لتطبيق المناهج التحليلية بأقصى ما يمكن لكأنّ الأمر يتعلّق بامتحان الفرضيّة الوضعانية التي تردّ العلم إلى صنف واحد هو التحليلي الرياضي، وهو من جهة ثانية تجريب لمناهج مثّلت بالتدريج مسالك ومسارات منهجيّة وعلاجية أدّت في الغاية إلى تأسيس المنهج الفيلولوجي التاريخي المناسب لدرس الظاهرات الإنسانية، ولعل هذا المنحى الفكري بوجهيه عند ابن خلدون وابن تيمية ممّا يساعد على المقارنة مع كنط وخاصة مع بعض المثاليين من بعده وخاصة شلايرماخر.

ولم يكن هذا المنحى يصبح ممكناً بالنسبة إلى ابن تيمية وابن خلدون من دون علاج للغاية التي يشتركان فيها، أعني إصلاح النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع أو إصلاح العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد من دون إدراك التناسب بين درجات العجز الملحوظ في المنهج التحليلي الرياضي، ومن ثَمّ الانتباه إلى طرق أخرى تناسب ذلك

مع مسائل الأخلاق والعمل أعني المقوم الأساس للمجرّة الجديدة في العلوم: العلوم الإنسانية التي تعتمد أساساً على الفيلولوجيا والتاريخ. فكان ذلك مدعاةً لإعادة النظر في مسألة أفعال العباد لتحديد نظرية جديدة في الحرية والمسؤولية ليس يمكن من دونها إصلاح نظرية النظر من أجل إصلاح نظرية العقد، ومن أجل إصلاح نظرية العمل من أجل إصلاح نظرية الشرع. فهذه السلسلة من التوالي الغائي لفعل النقد في أوجه لا يمكن تصوّرها من دون تحديد جديد لمنزلة الإنسان في الكون وعلاقته بخالقه أي من دون فلسفة في التاريخ مستندة إلى فلسفة في الدين.

وهكذا يصبح من الوجاهة بمكان أن تتكثّف الموازنة في ما يفيد في فهم دور الفلسفتين التيمية والخلدونية على النحو الذي يبيّن أنّ هاتين الفلسفتين تتجاوزان ما به يختلف هيغل عن شلنغ في الفلسفة العملية، وما يختلف به شلنغ عن هيغل في الفلسفة النظرية تماماً كما حصل في تحديد الحنيفية المحدثة باعتبارها تقبل التحديد بما يتجاوز به أفلاطون أرسطو وبما به يتجاوز أرسطو أفلاطون، ومن ثَمّ ففي الحالتين حصل ما مكّن من النقلة النوعية للسابق وللاحق في آن: فلسفة التاريخ الخلدونية تقبل المقارنة مع فلسفة التاريخ عند هيغل وشلنغ في آن، وفلسفة الدين التيمية تقبل المقارنة مع فلسفة الدين عند يعقوبي وشلايرماخر في آن.

المراجع

١ ـ العربية

«آلام الحلاج.» ترجمة أبي يعرب المرزوقي. **الحياة الثقافية التونسية**: السنة ٢٢، العدد ٨٥، أيار/مايو ١٩٩٧.

ابن تيمية. **درء التعارض**. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٨.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدّمة**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ـــــ . **المقدّمة**. ط ٣. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧.

المرزوقي، أبو يعرب. **أزمة الثقافة العربية المتردّدة**. بيروت: نشر الجزيرة؛ الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠.

ـــــ . **تجليات الفلسفة العربية**. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤.

ـــــ . **فلسفة التاريخ الخلدونية: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه.** تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧. (سلسلة الكوثر)

ـــــ . **في الشعر المطلق والإعجاز القرآني**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــــ . **محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.

ـــــ . **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد.** تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧.

ـــــ . **الوعي العربي بقضايا الأمة.** دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٧.

إشكالية تجديد أصول الفقه. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦.

إلهيات الشفاء. تحقيق قنواتي وسعيد زايد. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠.

النظر والعمل. حوارية بين أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣.

٢ ـ الأجنبية

Apel, Karl-Otto. *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979.

———. *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*. translated by Georgia Warnke. Cambridge, MA; London: MIT Press, 1984.

Bolch, Ernst. *Das Materialismus Problem, seine Geschichte und Substanz*, stw 7, F/M. 1972.

Goldziher, Ignaz. *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte*. Leiden: E. J. Brill, 1956. (Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung, N.3)

Handbuch Deutscher Idealismus. Herausgegben von Hans Jörg Sandkühler; Verlag, J.B. Metzler Stuttgart.Weimar 2005.

Marmura, Michael E. *The Incoherence of the Philosophers*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.

هذا الكتاب

«الدكتور أبو يعرب المرزوقي من فلاسفة الإسلام المعاصرين القلائل الذين قدموا مشروعاً لإحياء الاجتهاد الفلسفي المستقل الذي افتتحه أبو حامد الغزالي، وشيّد أصوله الإمامين ابن تيمية وابن خلدون، مؤمناً في الوقت نفسه بالوحي الشرعي مصدراً للهداية الإنسانية. واتخذ الفيلسوف المرزوقي من اطلاعه الواسع على الفلسفة الحديثة والتراث الإسلامي مادة لعقد المقارنات بين نظم التفلسف وبين عينيه تلك الهداية التي تنزل الوحي على نبي هذه الأمة... بهدف تأسيس تكامل معرفي بين ثوابت الوحي والخبرة الإنسانية وتجريداتها الفلسفية، كأساس لنهضة تلوح ملامحها في أفق الحياة العربية والإسلامية، وربما كان الربيع العربي مقدمة لطاقتها التي تموج بالاجتماع اليافع لهذا الأمة.

يحاول فيلسوفنا المرزوقي تحطيم أسطورة التقليد الفلسفي التي يبشر بها وعّاظ الحداثة المعاصرة من فلاسفة العرب تقليداً لنموذج فلسفي لم يكن يوماً ما نظاماً كونياً، بل كان محاولة غربية لإدارة مشكلات لها حدودها الثقافية والدينية والفلسفية.

ولتحقيق ذلك، يقدم لنا د. المرزوقي هذا الكتاب الذي يهدف إلى الإجابة على السؤال الآتي: كيف نفهم مسار الفكر الفلسفي عند المسلمين عامةً وعند العرب خاصةً، وتكوينية المدرسة النقدية الفلسفية بدءاً من كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة** وختماً بذروتها في منجزات شيخ الإسلام ابن تيمية شرقاً وعلّامته ابن خلدون غرباً ومنجزاتهما النقدية؟. من هنا، يتوزع الكتاب على ثلاث عشرة مقالة كل واحدة منها ذات فصلين ولا تهدف إلى الموازنة مع الفلسفة الألمانية بل تهدف إلى تأسيس الاستئناف المبدع لهذين الفكرين في حضارتنا ودعم محاولاتهما تحديد الوصل المبدع بالفلسفة اليونانية قبلهما وبالفكر الحديث بعدهما مع بيان وجوه الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي والألماني والتركيز خاصة على مقومات الأسلوب النقدي الحديث».

الثمن: ٧٠ دولاراً
(٣ مجلدات)

ISBN 978-9953-533-88-9

9 789953 533889

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com